فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الأول

العوالم الإلهيّة حتى القرن الثامن الميلادي

ترجمة: الدكتور أنطون حمصي

دراسات فكرية ٢٨

تاريخ الايديولوجيات
الجزء الأول

دراســـات فكريـــــة
« ٢٨ »

تاريخ الايديولوجيات = HISTOIRE DES IDÉOLOGIES / فرانسوا شاتليه؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧. - ٣ج؛ ٢٤سم . - (دراسات فكرية؛ ٢٨).

الجزء الأول : العوالم الالهية حتى القرن الثامن الميلادي
والثاني : من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر
والثالث: المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر الى القرن العشرين

١- ١٠١ ش ا ت ت ٢- ١٠١,٣٢٠ ش ا ت ت ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- شاتليه ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٥٢٠/ ٤/ ١٩٩٧

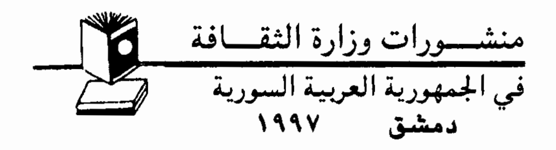
فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الأول

العوالم الإلهيّة حتى القرن الثامن الميلادي

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي



منشـــورات وزارة الثقـــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

العنوان الأصلي للكتاب:

HISTOIRE des IDÉOLOGIES

sous la direction de
FRANÇOIS CHÂTELET

1

LES MONDES DIVINS
Jusqu'au VIII^{e} siècle de notre ère

مدخل عام

تاريخ الايديولوجيات هذا يقع في ثلاثة أجزاء: ١- العوالم الالهية (حتى القرن الثامن الميلادي) ٢- من الكنيسة إلى الدولة (من القرن التاسع حتى القرن السابع عشر)، ٣- المعرفة والسلطة (من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين). ان هدفه طموح ومتواضع معاً. انه طموح لأن الأمر يدور حول أقل من تقديم، بصورة واضحة وموضوعية، للحضارات والثقافات التي طبعت بطابعها الصيرورة الدراماتيكية للمجتمعات المشتبكة بخصومة الطبيعة والممزقة بصراعاتها والتي ترك بعضها مدلولات وصوراً وقيماً مكونة لواقعنا الحالي. وهو متواضع لأنه ليس موضع بحث، البتة، هنا أن نصوغ، في هذا العدد الصغير من الصفحات، تاريخاً لفكر، من وجوهه الجمعية أو اللاشعورية الى أكثر تعبيراته خضوعاً للتأملات الدينية أو الفلسفية. وهو متواضع، أيضاً، على اعتبار أننا تخلينا، الا في حالات استثنائية، عن تحليل الانتماءات والتأثيرات واننا اردنا، خاصة، اظهار انبثاقات مواقف جديدة ابتكرتها الشعوب لتؤكد هويتها وتوطد سلطتها وتتعرف بها على نفسها في متاهات السماء والأرض، متاهات الرغبة، والقول، الأحلام والوقائع.

ومن أجل وصف هذه المواقف في خصوصيتها، صممنا على استعمال تعبير الايديولوجية. وهذا التعبير مثقل حقاً، اليوم، بالمعاني: تصورات جمعية ورباط مجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية، اسقاط لوضع واقعي متناقض وغير محتمل في خيالي مطمئن لدى فيورباخ، ستار عقلي، «تبرير أخلاقي ونكهة روحية تنشرها الطبقة السائدة لتقنيع سيطرتها وابرازها» لدى كارل ماركس، محل بلاغة عاجزة عن تبرير انتاج مفاهيمها

والتعبير المحرف عن مصالح فئة أو طبقة اجتماعية لدى لويس التوسر، جراب كردي تكدس فيه، مختلطة، كل الأخطاء وكل البلاهات، أي أفكار الخصم حسب المعنى الشائع، حالياً. فالايديولوجية مدلول مبهم على الأقل.

اننا نطلب الى القارئ صرف النظر عن هذه المعاني المتعددة والمساجلات التي تثيرها. ونحن لن نتجاهل أبداً، كما سنرى، اسهام المادية التاريخية في هذا الميدان. انها هي التي لم تتوقف عند الالحاح على أهمية «الأثر الايديولوجي» بل مضت، بعد ذلك، في تحليل العلاقة التي يقيمها هذا الأخير مع المعطيات المادية ومراجع السلطة. الااننا لن نحصل الا على وهم دون تعويض اذا اقتصرنا على هذا المنظور الذي يلح على بعد الوهم التعويضي للايديولوجيات. ولذلك، فاننا لن نحتفظ الا بمعنى واحد يمتاز، دون أن يكون متميزاً تماماً، بالوضوح ويجعل القوام المادي للأفكار محسوبا. فما يوصف، هنا، على انه ايديولوجية هو المنظومة المتفاوتة التلاحم لصور وأفكار ومبادئ أخلاقية وتصورات كلية وحركات جماعية وطقوس دينية وبنى قرابة وتقنية بقاء (ونمو) وتعبيرات نسميها، الآن، فنية وخطابات اسطورية أو فلسفية وتنظيم سلطات ومؤسسات ونصوص وقوى تضعها هذه الأخيرة موضع العمل، منظومة غرضها أن تضبط، داخل جماعة أو شعب أو أمة أو دولة، العلاقات التي يقيمها الأفراد مع ذويهم، ومع الأشخاص الغرباء والطبيعة والخيالي والرمزي والآلهة والآمال والحياة والموت.

وهذا المعنى يقابل، تقريباً، ماتدل عليه، في اللغة الالمانية، كلمة Weltanschuung، أي رؤية العالم أو تصوره على اعتبار أن هذا الأخير لايتضمن المعرفة فقط، بل، أيضاً، الرغبات والأهواء والممارسات. فالايديولوجية تبدو، اذن، صيغة لهذه الوجوه المختلفة. انها وسيلة، أوسع

الوسائل احتمالاً، لتقديم مجتمع في أكثر سماته الاختبارية دلالة، في نسيج حياته اليومي. وهي تتوجه، في معظم الأحيان، الى مايسميه المؤرخون المعاصرون «الأجل المتوسط» المختلف عن «الأجل الطويل» الذي يتخذ موضوعاً له أنماط الانتاج وعلاقاته والبنى المستقرة لمجالات الحضارة التي هي الثوابت اللغوية، والمختلف، ايضاً، عن «الأجل القصير» المنتظم بأحداث وأفعال تاريخية واختراعات فريدة وأعمال. وهو يفسح المجال، بالتالي، لنماذج أخرى من الفهم، لتحليلات أخرى تنصب على موضوعات أعمق أو أكثر حالية. أن دراسة الايديولوجية المفهومة على هذا النحو تؤلف، في نظرنا، من وجهة نظر وصفية، صورة من مدخل لبحوث أكثر دقة، ولاستيعاب اجمالي لقوام المجتمعات المدروسة في الوقت نفسه. وهي، أيضاً، صورة في الكشف عن محاور متميزة تقع حولها خصوصية الثقافات وفي رسم لوحات صراعية على اعتبار أن ثقافة ماتجد، في أغلب الأحوال، هويتها الخاصة في نزوعها الى استبعاد هوية أخرى.

وأنه لمن الصنعي، ضمن مثل هذا المنظور، أن ندعي ترتيب الوجوه المتعددة لمختلف الصيغ الايديولوجية بموجب قاعدة وحيدة: ففي أحداها، يمكن للتجليات الاسطورية – الدينية أن تؤلف المدخل المتميز، ويمكن أن يكون هذا المدخل، بالنسبة لأخرى، ايضاً، تمفصل التقني وعلاقات الانتاج والخيالي الاجتماعي. ذلك، ولنكرر القول مرة أخرى، لأن الأمر لايدور، هنا، حول تفسير ثقافة ما، بل حول تقديمها وفق تموجاتها الرئيسية.

وهذا التقديم يحترم، اجمالاً، الترتيب التقليدي للتسلسل الزمني. الا أنه لن يفوت القارئ أن يلاحظ، داخل كل جزء، تداخلات وانتقالات واغفالات وعودات إلى الوراء. واذا كان الأمر هكذا، فذلك لأن المواد المعالجة هنا، الصيغ الايديولوجية ومحتواها، قد اقتضت، منطقياً، تجميعات ومقابلات تستلزم مخالفات لتعاقب الأزمنة البسيط. فهذا الأخير

لايمكن أن يؤلف سوى نقطة استناد، اطار يجب على السعي الى الفهم الأقصى أن يترك، داخله، «روح الشعوب» تجري حرة حسب تجلياتها الأساسية واهدافها. ويكفينا أن نقول اننا لم نلتزم، هنا، بأية فلسفة للتاريخ تتضمن ضرورة الماضي وترتيب الحاضر انطلاقاً من مبدأ ما: العناية الالهية، التقدم، العودة الأبدية أو العقل. وبدا لنا، فضلاً عن ذلك، أن الوضع الجغرافي، داخل هذا التاريخ، عامل حاسم وأنه من المناسب اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن نعترف له بهذه الأهمية.

وهذا التحقيق - بالمعنى المزدوج، الزماني والمكاني الذي اعطاه هيرودوتس منذ خمسة وعشرين قرناً لهذا التعبير - لن يستطيع ادعاء الشمولية. انه يرمي الى رسم أقاليم ثقافية متجاورة، متشابكة أو منفصلة عن بعضها بعضاً، بقممها ووديانها وسهولها، ويرمي، بذلك، الى الاحاطة بقارات تختلط، فيها، الرياح والزوابع وتجري، فيها، الأنهار بسلام وتمضي غابات بشرية، كما في مكبث، الى مهاجمة القلاع.

لقد كان كل مؤلف سيد النص الذي تولى مسؤوليته. فنحن لم نطلب اليه سوى توثيق مضبوط كما يجب وعقلانية مدققة في المحاكمة ووضوح كبير في العرض. أما بالنسبة للتفسير، فهو لاينتمي الى أية مدرسة. فقد بينت لنا تجربة تاريخ الفلسفة، فعلاً، أن المجازفة بشيء من التغاير اجدى من أن ننشد، مجتمعين، تناغمات المذهب الفقيرة.

ان هذا التاريخ للايديولوجيات محاولة للربط بين الحركات السطحية التي تصل حياة المجتمعات بالتصورات العميقة التي تؤلفها والتي تحركها. وهو، أيضاً، تاريخنا ذلك أنه حاضر بالنسبة الينا، اكنا اليوم ورثته أم لم نكن كذلك، سواء كان ذلك لاننا نحس أنفسنا متضامنين معه أم لاننا نكتشف، فيه، اصولاً كنا قد نسيناها أم - وهو ليس أقل هذه الأمور دلالة - لان الغرابات التي يمكن أن ندركها، فيه، تميل بنا إلى أن نفهم أن «الآن» غريب ايضاً.

مقدمة

الجزء الأول من هذا التاريخ للايديولوجيات ينصب على فترة تاريخية طويلة جداً - مايقرب من ثلاثة آلاف سنة - على اعتبار أنه يقدم، في فصوله الأولى، كوزمولوجية مصر الفرعونية وينتهي بدراستين مكرستين للعلاقات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المسيحية الكارولنجية وداخل الإسلام في القرنين التاليين للهجرة. وامتداده الجغرافي ليس أقل من ذلك: فهو يغطي كل العالم القديم، من القارة الصينية الى التخوم الغربية لاوروبا وإلى اراضي افريقيا. وضمن هذه الشروط، يكون ادعاء الشمولية، حتى لو كانت بيانية، وهما. وفضلاً عن ذلك، فماذا ستعني قائمة في هذه المادة المعقدة وذات اللوينات التي هي التصورات التي اعطاها لنفسه، خلال القرون، شعب عن نفسه، عن عالمه وآلهته؟ وكان الأمر يقتضي، اذن، الاختيار أي الحذف وترجيح خطة ونقاط استناد تشكل، مهما كانت مجردة، اتجاها واقتراحها على المؤلفين الذين توجهنا اليهم.

ان هذا الاتجاه تعسفي. ومن أجل ذلك يمكن ويجب تقديم تفسير لذلك هنا. وسوف يجد القارئ، في هذا الفصل الأول، عرضاً للأسباب التي حملت على استبعاد تحليل مايشير اليه بيير كلاستر بوصفه «المجتمعات التي لادولة فيها» من جملة هذا النص: وهذا، ايضاً، بيان للفرق بين الأساطير والايديولوجيات. فالايديولوجية تستلزم، حتى لو فهمت بمعنى واسع، من حيث تكوينها، وجود سلطة قرار مركزية ودائمة ونظاماً سياسياً ينظم ويشرع للجماعة: انها تفترض شيئاً كدولة. انها نتيجة مؤجلة، محرفة، معدلة، في الأغلب، لهذه السلطة. وهي تستولي، طواعية، على المعطيات الخرافية والخلفية الخيالية للمجتمع، وتبني «ميتولوجيات». ولكن هذه الأخيرة لايمكن على مايبدو، أن تخلط مع الأساطير التي تظهر لدى

الشعوب الاميرندية والتي تضمن وحدة الجماعة دون أن تقيم، من أجل ذلك، مركزاً سياسياً. ان فكرة هذه «المجتمعات التي لادولة فيها» وتصوراتها لاتدخل، أبداً، في مشروع تاريخ للايديولوجيات لأن طبيعتها ومكانها، على وجه الدقة، مختلفان، وذلك حتى حين تأخذها الايديولوجيات لتدمجها في صيغها.

هل هذا يعني أن الايديولوجية، من أقصاها الى ادناها، نتاج - مقصود أو لاشعوري، «وظيفي» أو «بنيوي» - للسلطة؟ ان «الخطة» التي اقترحناها كانت ترمي الى استبعاد هذا المخطط. فمحتوى الاسهامات المختلفة يبين، على الرغم من أن هذه الأخيرة تنصب على موضوعات شديدة الاختلاف ولاتخضع لأى مستبق منهجي، كون مجالات متعددة تتشابك داخل جملة ايديولوجية وكون العامل الذي يلعب دوره بصورة راجحة هو، في نهاية المطاف، عامل ابتكار تعددي. وهذه الابتكارات ليست، بالتأكيد، مخلوقات من عدم. ان عليها أن تقاتل ضد جاذبيات عديدة، الجاذبيات الناجمة عن الماضي - التي، وإن كانت تراكم الخبرات، تكدس، ايضاً، الأخطاء والأشياء الذواية - وتلك التي يفرضها المشهد - المواسم التي تتكون، وكارثة فجائية أيضاً -، وعليها أن تتعامل مع تدفق المشاعر - الخوف أو التهور، اللامبالاة أو التقتير، وعليها أن تجري تسويات مع اللغات - التي تسجنها في البرهة التي تجملها فيها -، ذلك أن الايديولوجية - في المرحلة التي يجب تأملها، فيها، هنا- مختلفة، من هذه الناحية، في قوامها، عن الايديولوجيات الحديثة المذهبة والوظيفية - خليط، نتيجة ناجمة عن التنوع الذي يحيط بها والسلطة التي تعبر عنها، وتأكيد للجماعة يعلن أنها حية.

ويحاول توزيع الفصول بيان هذا الطابع المزدوج. وهكذا، فان الفصلين الثاني والسادس يحللان الايديولوجيات من حيث انها ترسم

عالمها، صورة مجتمعها وخيالها انطلاقاً من تربتها المادية والعقلية الخاصة، من الماضي الذي تعطيه لنفسها، من نموذج اللغة والمنطق اللذين تعبر بهما عن نفسها، من العلاقات الاجتماعية التي تتخللها. ان الدراسات المكرسة للكوزمولوجيات القديمة تسائل تقسيم التربة والنهر على ارض مصر، والحساب البارع في الايديوغرامات الصينية وتضحية بورسوا النشكونية والتيوغونيا (بحث نشأة الآلهة) اليونانية. والدراسات التي تنصب على ايديولوجية ذات خلفية وحدانية الاله تحاول ابراز المبادئ التي تقوم عليها الديانات الثلاث الكبرى المنزلة - برهات التكون الثلاث لـ«الدين الجلي»، حسب تعبير هيغل، أي الديانات التي يغطي التعبير التاريخي عنها جوهرها تغطية كاملة، منظومات الاله والعالم والانسان التي انطلقت من بلدان شرق اوسطية وامتدت الى حوض المتوسط وغزت اوروبا وانتشرت في الأرض باسرها. والمادية الاجتماعية ليست غائبة عن هذه الدراسات، ولا عن أفعال التنازعات بين البشر وبين الجماعات، بالتالي، ايضاً. ومايفرض نفسه كهدف لمساجلة «الأفكار» هذه التي يتقابل، فيها، التقليد والحداثة، أو الشعوب وغزاتها، هو بالتأكيد، السيطرة.

الا أن مسألة الحكم كسلطة دائمة ومصدر للرتبوية المشروعة لاتطرح، بعد، الا بصورة مبهمة. والقسمان اللذان يحللان ايديولوجيات الصين القديمة، من هذه الناحية، نموذجان لهذه الحركة التي يرمي ترتيب الفصول الى اظهارها (ليس لأن الأمر يدور حول قانون ما للتاريخ، بل، على وجه الدقة، لأنها تسمح بالتفكير في الوجه المزدوج، الفعال والسلبي، للايديولوجية بوصفها خيالاً للمجتمع ومادة للسياسة). ان جان لارجروي يعمل، بعد فحصه للنصوص الكلاسيكية المؤسسة للرؤية الصينية للعالم - كوزمولوجية الصين القديمة -، على بيان كيف جرت استعادة هذا الابتكار وتطبيقه، لدى قيام امبراطورية سلالة تسن البيروقراطية، من جانب فئة اجتماعية من «المختصين بالاخلاقية» تندس بين السلطة والشعب، بين

الأعلى والأسفل، وكيف وزعت هذه الأخيرة، نوعاً ما، المهمات: «واحدة» ستنظر إلى العالم من وجهة نظر السلطة، أخرى ستتخذ الوان الشعب، وبينهما «(واحدة) ستصبح الايديولوجية الخاصة بهذه الطبقة من الوسطاء الذين هم كبار الموظفين[1]».

وضمن منظور مشابه فإن الفصل الرابع الذي يعالج الايديولوجية الهندو - اوروبية والذي اعطاه مؤلفه جان لوي تريستاني عنواناً فرعياً هو: الأسطورة، الملحمة، الفلسفة، هذا الفصل يظهر انتقالاً من النوع نفسه. فالتوزيع الثلاثي للوظائف الذي يؤلف القاعدة المشتركة للتنظيم الهندو - اوروبي من «الهنود أصحاب الخيال الواسع جداً الى الرومان الوضعيين جداً» حسب برهنة جورج دوموزيل الحرية بالاعجاب، ويملك، أولاً، دلالة اجتماعية دقيقة من حيث كونه لايملك سوى مدى سياسي مبثوث، هذا التوزيع مستعاد، ثانويا، في خطابات و ممارسات سياسية قاطعة. والفصل الخامس - الذي يحلل المدينة اليونانية في «حقيقتها» والمدينة المسكونية الرومانية (مع المجتمعات السلتية والجرمانية كوزن مقابل) - يصف المبادئ المؤسسية وأشكال الدولة التي تنبثق من صعود الأسطورة ونسيانها معاً، كما لو كان ذلك يعني أن المذاهب السياسية ليست، بعد كل شيء، سوى اساطير متنكرة من ضعف التأكد من ذاتها بحيث تنصاع للاعتماد على قوة الكلمات... أو على فرصة الأسلحة.

وبصورة مماثلة، يروي الفصل السابع، ايديولوجيات السلطة الوحدانية الاله، مغامرتين مختلفتين ومتكاملتين، مغامرة مجال فائق الامتلاك ومغامرة مجال ترك فارغاً: ففي العالم المسيحي، تفتتح «القسطنطينية»، على خلفية من هذا الماضي الايديولوجي، تاريخ عصورنا الذي يعالجه الجزءان التاليان من هذا الكتاب، العلاقات بين الكنيسة والدولة

---

١) الفصل الثالث، القسم الأول.

(والانتقال من احداهما الى الأخرى) وتكوين المعرفة والسلطة (الدولة) المتنازع والمتكامل في الوقت نفسه. أما في العالم العربي - الاسلامي، فان وفاة الرسول طرحت سؤالاً حاسماً تكرر دون انقطاع: «من يستطيع أن يخلف النبي؟» ان التاريخ، كظاهرة عالمية وكوهم تكويني، يبدأ...

فرانسوا شاتليه



الفصل الأول

الدولة، الكتابة، التاريخ

تعدد الآلهة ووحدانية الإله.

فرانسوا شاتليه

حددنا، في المدخل إلى هذا الجزء، المبادئ التي وجهت اختيار الأقسام والفصول التي تؤلفه وتنظيمها. . الا أنه لابد، قبل مباشرة دراسة الايديولوجيات المختلفة التي طبعت هذه الأزمنة القديمة جداً بطابعها، من تقديم دلالات حول بعض المعطيات العامة، الاجتماعية - السياسية والفكرية، التي تشكل، نوعاً ما، البيئات أو آفاق الوجود التي نمت، ضمنها، هذه التصورات للعالم. ويزيد في ضرورة هذه الدلالات كون الفترة الزمنية والمساحة الجغرافية المعنيتين كبيرتين جداً وكون عدم الاشارة إلى تحولات أو فروق لعبت، فيها، دوراً حاسماً أمراً خطيراً. ذلك أن الايديولوجيات، كما نفهمها هنا، اختراعات، وهذه الاختراعات صيغت في سياق مادي وروحي من المهم أن نبرز صفاته الأساسية.

هناك ملاحظات رئيسية أخرى تتصل، على وجه الدقة، بالبنى الاجتماعية- السياسية. ان النصوص التي تلي تنصب على الرؤى المكونة للواقع - مانسميه الطبيعة والفرد والجماعة والخيالي -، واقع الصين القديمة ومصر والهند والهندو - اوروبيين والمدينة اليونانية وشعوب شمال اوروبا والجمهورية ثم الامبرطورية الرومانيتين والاجماع العربي - الاسلامي. . . الا أن معظم هذه المجتمعات تتصف، تاريخياً، بكونها تملك سلطة مركزية، بكونها موحدة بنظام من طبيعة سياسية وانها تقوم فيها، بالتالي، سيطرة رجل أو رهط من البشر على جملة اعضاء الجماعة. وبعبارة أوجز وأعم، انها مجتمعات لها دولة على أن يعطى هذا التعبير امتداداً واسعاً.

ان كون هذا البحث يبدأ بمجتمعات دول أو أشباه دول أمر يمكن أن يؤدي الى الابهام. وقد يستنتج القارئ من ذلك أن المنظور المتبنى هنا هو أن المجتمعات التي لادولة لها ليست مجتمعات تماماً وأنه ينقصها شيء ولاتستحق، بالتالي، التحليل، أو انها، بتعبير أدق، تنتمي الى سجل لايناسب، بصورة من الصور، تحقيقاً ذا علاقة بمسائلنا الاجتماعية والسياسية لأنها لاتملك سياسة. ومن أجل تجنب هذا التفسير، يجب أن نشير، من الآن، الى أن هذا الكتاب لايأخذ، بشكل من الأشكال، بمستبقين شائعين: لا المستبق الذي هيمن على البحوث السوسيولوجية حول «الروح» أو «العقلية» البدائيتين والذي يرى أن فكر «البدائيين» ليس فكراً كامل التكوين وأنه قبل منطقي، وبالتالي عاجز عن الوضوح والتمييز، ولا ذاك الذي يطرح، مستلهما فلسفة التاريخ الهيغلية وقراءة موجهة جداً لفرويد، مسلمة هي أن الدولة محتومة وأن كل نمو اجتماعي سوف يؤدي الى بنية الدولة التي لايمكن تجاوزها بعد الآن.

لقد شرح العالم الاتنولوجي بيير كلاستر[1]، جيداً، كيف يتمفصل هذان المستبقان: أن مجتمعاً يقال أنه دون دولة - وهو تعبير يشير، في حد ذاته، الى النقص- هو مجتمع غير كامل، انه ليس مجتمعاً بشرياً تماماً، ولذلك، فان الذين يكونونه لايملكون (بعد) كل صفات البشر. وهذه الطريقة في المحاكمة تعني جهل وجهين حاسمين لـ«الحالة الوحشية»، من بين أشياء أخرى تجهلها. فهذه الحالة تستلزم، أولاً، قواماً للرئاسة مختلفاً، في جوهره، عما نسميه سلطة أو سيطرة سياسية. ذلك أن هناك رئيساً، ولكنه لايستبق، بصورة من الصور، وجه المستبد. انه يتدخل لاختزال المنازعات بين الأفراد أو بين القرابات، وكلمته تصوغ الاجماع. الا أن تدخله ليس سلطة بالمعنى الذي ينطوي، ضمنه، على قوة قسر: فكلمته ليست كلمة

---

١ - المجتمع ضد الدولة، منشورات مينوي، باريس ١٩٧٤

القانون. فلا تلعب دوراً، اذ ذاك، سوى المكانة التي لاتحكم والموجودة، هناك، ببساطة، لتوطد واقعة الجماعة بالقدوة، يتدخل اللغة. واذا كان قد فرض نفسه على المجتمع، فذلك، بسبب شيء من حسن تصرف الخطيب، العراف، المحارب، الصياد. وهذا لا يستلزم، البتة، ان يقيم سلطته خارج الجماعة. فاذا مارس معارفه التقنية ليخوض الحرب - وهي الشأن الكبير في هذه المجتمعات - فإنه لايستطيع الاستناد الى هذا الموقع في الحرب عندما يستعاد السلام. وبكلمة موجزة، انه في خدمة الجماعة التي تمارس عليه نوعاً من المراقبة وتنصرف عنه اذا انتهك القاعدة. . أو اذا فشل في وظيفته، كنذير، كناطق بلسان ما.

ولايمكن استخلاص المجتمع ذي الدولة من المجتمع دون دولة. وفلسفة التاريخ الضمنية التي تحرك السوسيولوجيا الوضعية تعود الى العمل بطريقة أخرى. والطريق التي تعيد، بها، ادخال الضرورة هي طريق الاقتصاد. والاستنتاج هنا، أيضاً، بسيط جداً: ان البدائيين يجهلون اقتصاد السوق لأنه ليس هناك فائض من المنتجات. ويضيفون الى ذلك قولهم ان الأمر اذا كان كذلك، فلانهم قاصرون على اقتصاد المعاش، لأن ندرة الوسائل المادية لديهم وعقليتهم «قبل المنطقية» تبقيان عليهم في البؤس. ولما كانوا في سعي دائم وراء قوتهم اليومي، فإن الأمر لايقتصر على كونهم لايملكون امكانية التوفير، بل انهم لايفكرون، ايضاً، في تنظيم انفسهم بصورة عقلانية، أي سياسية، وبعبارة موجزة، فاذا كانوا، كما تقول صيغة أوائل غزاة العالم الجديد، «دون عقيدة، دون قانون ودون ملك»، فذلك لأنهم لايملكون، بسبب تخلفهم التقني، وفراً. الا أن التحقيق الاتنولوجي الرصين يبين أن خيال «المتوحشين» وابتكارهم التقنيين لامثيل لهما، من جهة، وان الصلة المعقودة، عموماً، بين البدائية والبؤس ناجمة عن تقييم

مغلوط من جهة أخرى: فاعمال م. سالنز[1] تبين أن كثيراً من شعوب امريكا قبل كولومبس عاشت في الرخاء قبل أن تصبح ضحايا النهب الاستعماري، وتبين أعمال ج. ليزو ان «ازدراء العمل واللامبالاة بالتقدم التكنولوجي[2]» يقابلان اختياراً اجتماعياً. وبعبارة أخرى، فان اقتصاد البدائيين ليس اقتصاد بؤس، بل هو اقتصاد حر قائم على التبادل والتقابل وليس على التراكم. ولذلك، فهو ليس اقتصاداً سياسياً. والعمل ليس فعالية معزولة فيه، بل هو واقع في النسيج الاجتماعي ويجري بموجب طلب الجماعة ورغباتها.

فيجب رفض فكرة «الحالة الوحشة» بوصفها استباقا لوجه السواء الاجتماعي، بوصفها واقعة في العوز أو مفتقرة لشيء ما - دولة، فكر وصل الى النضج، كتابة، تاريخ. فتحليل المنظمات المسماة بدائية تظهر سمات مختلفة، بشكل بسيط وجذري، عن السمات التي تميز مجتمعا تسود، فيه، سلطة سياسية على وجه الدقة. وقد انتجت هذه المجتمعات - ومازال بعضها موجوداً - ، بالتأكيد، رؤى أو تصورات للواقع. بل أن هذه الأخيرة ذات غنى ورهافة وتنوع لاتني تفاجئنا. وأقل مايمكن أن يقال هوا انها لاتفتقر، ابداً، الى الأساطير. بل ان هذا الغنى والصفات النوعية لهذه الأساطير هي التي أدت الى عدم تكريس دراسة لها، في هذا الكتاب، كانت معرضة لأن لاتكون سوى سجل ناقص أو مخطط مجرد وكان يمكن، بالتالي، أن تعيد ادخال التفسير البدائياتي بصورة غير مباشرة. فلنقل، اذن، انه لن يدور الأمر في هذا الكتاب، على الرغم من أنه ينصب على أزمنة قديمة - يمكن أن نفترض أن هذا النوع من المجتمعات كان، فيه، عديداً وسعيداً - ، الاحول ايديولوجيات مجتمعات ذات دولة. وفضلاً عن ذلك، الا يرد جرس كلمة

---

١) - م سالنز: عصر الحجر، عصر الوفرة، اقتصاد المجتمعات البدائية، الترجمة الفرنسية، باريس ١٩٧٦

٢) اقتصاد المجتمع؟ بعض الموضوعات بصدد دراسة جماعة اميرنديين «في مجلة جمعية الدراسات الاميريكية ٩/ ١٩٧٣ استشهد به ب. كلاستر.

«ايديولوجية» نفسها الى تقسيم للعمل الاجتماعي يتضمن توزيعها لمراجع السيطرة السياسية، أي الى أدوات لتحقيق لهذه السلطة؟

وهناك وجه آخر ينبغي أن تقدم، حوله، بعض التدقيقات. ان الموقف الايديولوجي ينتقل باللغة، قولاً أو كتابة. وهنا، وبما أنه يوجد، على مايبدو، تلازم عام بين واقعة السيطرة السياسية وواقعة الكتابة، فان النص المكتوب هو الذي يستخدم، بداهة، دعامة لنقل الايديولوجية في زمانها وأثراً يسمح لنا بمعرفتها اليوم، معاً. ويمكن أن نلاحظ، من قبل، أن الذي يكتب - «الارشيفي»، الخطيب، المستكتب، المثقف، الكاتب - يحتل، بصدد هذا التوزيع لمراجع السلطة المشار اليه منذ قليل، مكاناً فريداً في الترتيب الاجتماعي - متصلاً بالسلطة أو السلطة المضادة - وأن تاريخا للتأصل المادي والاجتماعي للكتبة والكتابة يجب أن يصنع اذا امكن اكتشاف معلومات كافية. وجان لارجروي يرصد هذا المكان لدى الانتقال، في الصين القديمة، من ملكية التشيو الاقطاعية الى امبراطورية التسن البيروقراطية[1]. وهو جلي عندما خلقت المدن اليونانية، في نهاية «عصرها الوسيط»، لنفسها ذاكرة ادارية تسجل، فيها، أسماء المسؤولين المدنيين والوقائع الكبرى والأحداث الاستثنائية والمعاهدات والحروب، وعندما انشأت وظائف الخطيب[2].

الا أن شكل اللغة هو على المقدار نفسه من التحديد الذي هو لوظيفة النذير ومحرر الايديولوجية هذه، وظيفة هؤلاء الكتبة الشعراء، مثلاً، الذين ثبتوا أو جمدوا، في عهد طغيان بيزيستراتوس في القرن السادس قبل الميلاد، الملاحم الهوميرية في الاثر المكتوب. ان فصولاً عديدة من هذا الجزء تشير اشارة صريحة الى الدور الرئيسي الذي لعبه الشكل اللغوي في انضاج

١) الفصل الرابع، القسمان الأول والثاني.
٢)الفصل السادس، القسم الأول.

المحتوى. فجان لارجروي يبين الدلالة الكوزمولوجية لكون أحد النصوص التأسيسية، الـ«يي كينغ» أو «سفر التحولات»، «كتابا دون كلمات» منظماً في أربعة وستين مخططاً بيانياً سداسيا. ان الصلة اساسية بين رؤية العالم والآلهة والطريقة التي تمثل بها هذه الرؤية: فميشيل جيتون يحلل واقع مصر القديمة كما هو معطى في التعبير التصويري وفي هذه النماذج من الكتابة التي ملأت الابنية المقدسة وتزييناتها. وقد أظهرت أعمال أميل بنفينيست الفيلولوجية وأبحاث جورج دوميزيل، بمقاربات مختلفة، العلاقة الجوهرية القائمة بين تركيب اللغة اليونانية القديمة ودلالتها وتكوين الفلسفة وهي نوع ثقافي مخصوص يولد في سياق ما للمعارك السياسية والمساجلات الثقافية، ولكنه يولد، ايضاً، داخل شيفرة لغوية تسهل ابتكار الاجابات الفريدة.

ويجب أن نشير، في هذا الصدد، الى أن «المعجزة اليونانية، الانتقال العتيد من الموتوس الى اللوغوس، من الاسطورة، من الحكاية الخرافية، الى التعبير العقلاني هي الشيء نفسه الذي كان عليه تحول اللغة اليونانية، تحول سجالي، بل ودراماتيكي، يقابل «اسلوب» غورجياس وأساليب الذين يسمون السفسطائيين، وأسلوب اريستوفان وأسلوب سقراط المتنازعة فيما بينها بـ«الأسلوب القديم»، اسلوب التقليد الملحمي والشعراء الوعاظ، أي أن هذه المعجزة لم تكن معلولا لتحول اللغة ولا علة له. ونجاح خطاب التاريخ الذي يفرض نفسه، اعتبارا من القرن السادس ق.م مع هيساتيوس وميليتيوس وينتصر مع هيرودوتوس، ذو دلالة من هذه الناحية: فقد تقدمت الى المسرح اللغوي كلمات مستعارة من مفردات الأطباء والحرفيين، مثل «ايتيا» (سبب) و«ايرغا» (أفعال تتضمن مشروعاً وجهداً وخطراً)، واستخدمت في تفسير العالم. وهي تفسره بطريقة مختلفة مظهرة أهمية وجوه الواقع التي كانت، بالتأكيد، موجودة من قبل - الكلمات لاتخلق شيئاً: انها تستثير أفعالاً، واذا كانت تنتج أشياء، فذلك، فقط، بمعنى أنها

«تقودها الى الأمام» وفقاً لعلم الاشتقاق - ولكنها لم تؤخذ بعين الاعتبار حتى ذلك الحين.

وهكذا، يبغي لفت الانتباه الى كون الكتابة - والعلاقة بين الكتابة والقول التي حللها جاك ديريدا تحليلاً بالغ الروعة في كتابه «علم الكتابة» - ليستا حياديتين أبداً، وأن التعبير التصويري والأبجدي، في الفروق بينهما، كاللغة الشعرية والنثرية في مساجلاتهما، طرفان فعالان في تشكيل الايديولوجيات. وبصورة أعم - وهذه الملاحظة تنطبق على جملة هذا «التاريخ» - فان ماعتدنا أن نسميه الشكل مكون للمحتوى. فعندما ستثرى المناقشات حول قابلية الاستدلال، حول تقديم البرهان وقواعد تشكيل البيانات وتسلسلها، عندما ستتنوع اللغات (اللغة الهندسية، اللغة الحسابية، لغة المخطط والمصور، اللغات الفنية الخ..)، سوف يتدخل هذا الشكل كنقطة استناد أو كنموذج، وليس، بعد، كأداة فقط. وعلى هذا النحو، مثلاً، يحدد استيراد ديكارت النموذج الهندسي (تلك السلاسل الطويلة من الأسباب الكلية البساطة والسهولة») الى الخطاب الفلسفي مجالاً جديداً سوف تتكون، فيه، ايديولوجيات العقل الكلاسيكي وتدخل في صراع مع بعضها بعضاً. فتاريخ الايديولوجيات هو، ايضا، تاريخ ضروب القطيعة التي يحدثها التسلل الفجائي لهذه الوقائع «الشكلية».

لقد اتينا على ذكر نجاح الخطاب التاريخي كاحدى العلامات الأصلية لايديولوجية المدينة اليونانية. وهذه مناسبة لملاحظة ثالثة. انه لمن التقليدي، في عمل المؤرخين العام، ان تجري مقابلة اجمالية بين رؤية العالم القديمة، واليونانية خاصة، والرؤية المسيحية من حيث أن الأولى لاتتأمل، ابداً، في تاريخية الانسان، في حين أن الثانية تتولاها. وينتظم حول هذه المقابلة الرئيسية عدد من الطباقات المشهورة: فلدينا، في جانب الفكر الوثني، «الكمال» (مفهوم غير مناسب في احسن الأحوال) الذي يجري تصوره بوصفه تناهياً وبوصفه دائرية، والصيرورة المفهومة كعودة للشيء نفسه،

كتكرار، والفعالية الانسانية مفهومة كحساب لترتيبات عملية (وليس كتحويل) وجهل التقدم واعتبار العمل تحديداً. ولدينا، في جانب الفكر المسيحي الذي يفتتح الحداثة، الكمال المفهوم بوصفه اللامتناهي الفاعل (كمال الله)، وفكرة الصيرورة كمحور موجه يمضي من الخليقة الى النجاح الأخروي لـ«نهاية الزمن» والمؤلف من احداث هي المقدار نفسه من الدرامات الأصلية، والعمل كممارسة لحرية مناضلة للسيطرة على جاذبية المادية، كتحويل للذات، وارادة التقدم الروحي المضمون بالتحكم بالطبيعة بالاضافة الى أمور أخرى، والعمل المستخدم كتجديد للذات وتحقيق لها[1].

اللوحة المزدوجة مغرية. ويجب الحكم على دلالتها وصحتها بقدر مايتصل المنظور الذي تقترحه بعنصر قطيعة هام للفترة التي نفحصها هنا: نهاية الثقافة القديمة وظهور المسيحية والاسلام وتوطدهما. وهذا الأمر يفرض نفسه بصورة أكثر امعانا من حيث أنه يعمل في هذا التاريخ العام، وفلسفته الضمنية هي التقدمية الهيغلية، نمط من المحاكمة مماثل لذاك الذي يحكم الرؤية الكلاسيكية لـ«الحالة الوحشية». وتظهر فيه، ايضاً، فكرة النقص: فكما يفتقر البدائي الى التاريخ - الحياة التاريخية - والتاريخية - وعي صيرورة الجماعة - معاً، كذلك فان الانسان القديم، وهو، من جهته، في التاريخ، يفتقر الى المعرفة ولايتوصل الى التكون كذات. وسوف يلزم الاسهام المسيحي ليتوصل الى ادراك ذاته كباطن حر ومسؤول أمام المحكمة العليا: الله، الانسانية أو، عما قريب، التاريخ نفسه. ولاشك في أن الهيغلية أتت تحمل البراعة والمزاج الديالكتيكيين: فاكتساب وعي التاريخية لايمضي دون خسارة ماتتصل باسهامات العقلانية اليونانية ولن تعوض الا بالتركيب الذي اجرته العصور الحديثة.

ان وجود سمات طباقية بين رؤية العصور القديمة للعالم والرؤية التي

---

١) راجع «الانسان والتاريخ» في وثائق المؤتمر السادس لجمعيات الفلسفة الفرنسية، باريس ١٩٥٢

ستفرضها المسيحية أمر لاينكر. وأشدها تأثيراً يتصل بواقع العمل وفكره، من جهة، وواقع الحرية من جهة أخرى: فعندما يميز ارسطو بين الشعر - الذي يهدف الى تعديل الوقائع الطبيعية من أجل منفعة الانسان ومتعته بتقليده الطبيعية أو بتحايله عليها - والممارسة - التي ترمي الى ترتيب النظام السياسي والعلاقات بين الأفراد بحيث تضمن سعادة الجميع ونجاحهم، أي تضمن، بالنسبة لكل فرد، «حياة جديرة بانسان» - ، فانه يشير بوضوح الى المشروع الوثني، مشروع الانجاز في المتناهي عن طريق التكرار والتقليد والحساب العقلاني. والعالم الحديث يجري صهراً فكرياً وعملياً للشعر والممارسة: فالوظيفة الثقيلة التي تعطيها الماركسية، مثلاً، لفكرة الممارسة الكثيفة تشهد على هذا التركيب الذي ليس من المؤكد انه أسهم في ادخال قابلية الفهم.

الا أن مثل هذه المقابلة لايمكن أن تتصلب وتتعمم الى حد أن تتخذ مبدأ للوحة تسجل، فيها، حداً مقابل حد، تعارضات وتناقضات. فمن غير المحتمل أن يمكن، بصورة مشروعة، تنهيج تصور قديم (ولا حتى يوناني) للعالم يبدي تجانساً كافياً: فهناك تيارات تتنوع وتتقاطع وتتصارع، ومستجدات تظهر وتتوطد أو، على العكس من ذلك، تتفتت داخل مجال وحدة نسبية. فنأخذ، مثلاً، مسألة التاريخية على اعتبار انها غالباً ماتعد حاسمة. فيمكن أن نسلم بأن الفكر اليوناني الكلاسيكي يطرح تشاكلاً بين العالم الكوني، العالم الطبيعي، والعالم الروحي. وهكذا، فان صورة الحركة الدائرية - تلك التي تحكم حلقة الثوابت وتتحكم بعودات الطبيعة الدارية - تفرض نفسها كصورة متميزة: فالفكرة القائلة ان الصيرورة تكرار مشتركة ومتلقاة في الخطاب الفلسفي الذي يكتشف، فيها، صورة للكمال على اعتبار ان الحركة الدارية تركب بين المتناهي واللامتناهي. فمن المسموح به، اذن، ان يقال أن هذا الفكر غير مهيأ، بصورة ما، لقبول مدلول الوقتية التاريخية الذي يفترض محاور خطية تظهر، عليها، احداث فريدة فرادة

لاتقاوم ومتحدة فيما بينها بعلاقات سببية . الا أن الملاحم والكتابات حول انساب الالهة تدعم صورة أخرى : فالنسابة الالهية تفترض مخطط تعاقب وحيداً. وقد بين بيير فيدال - تاكيه[1] كيف كان يجري، في الالياذة، زمن الآلهة و زمن البشر . ونصوص هيرودوتوس وتوسيديوس وكسينوفون توضح كون اليونان الكلاسيكية تتأمل، بكفاية، التعاقب المتصل للمعارك والمعاهدات والحركات الشعبية، و«تاريخ حرب البيلوبونيز» يرفع رواية التاريخ الى درجة من العقلانية لم يتم تجاوزها ابداً[2] .

فنصل، اذن، الى مايلي، وهو بديهية : لقد انضج الاغريق معرفة تاريخية اعطاها اللاتينيون نمواً ملحوظاً. وكان الأمر على غرار ذلك بالنسبة لثقافات أخرى سابقة للمسيحية أو تالية لها . ويبدو أن ازدهار مثل هذا النوع الثقافي مرتبط بوجود سياق سياسي وأن مقولات النص التاريخي المستعملة تابعة للمتقتضيات والمسائل والصراعات المولودة من هذا السياق . وتاريخ اليونان الكلاسيكية، مثل ممارستها، ليس مختلفاً، فقط، عن فلسفة التاريخ المسيحية التي قدمت «مدينة الله» التي ألفها القديس أوغسطين أو تطورية هربرت، سبنسر - والتي تفترض للتاريخ بداية ونهاية ومعنى - بل هو مختلف، ايضاً، عن فلسفة التاريخ التقدمية والصناعية التي اعطتها التقليدية الماركسية تعبيراً غزيراً . تبقى بالطبع، مسألة أخرى هي مسألة نموذج الاهتمام المنصب على التاريخ . فتوسيديدس، مثلاً، يكتفي، لذكر حرب طروادة، بثلاثة سطور قصيرة مقدار أن ذلك كاف جداً. ونحن نتصرف بطريقة أخرى اليوم. ولكن الأمر يدور، هنا، حول اختيار وليس حول نقص. وبصورة أضبط، ان ذلك ليس نقصاً الا من وجهة نظرنا .

ان ماأشير اليه، هنا، في نهاية المطاف، هو أن الرؤية المسماة

---

١) زمن الآلهة وزمن البشر «مجلة تاريخ الديانات، كانون الثاني، اذار ١٩٦٠

٢) ف . شاتليه : ولادة التاريخ، باريس، منشورات مينوي ١٩٦٢ الطبعة الثانية ١٩٧٣

ديالكتيكية التي تجهد لتنشيء بين ثقافات العالم أو تصوراته علاقة استمرار/ انقطاع تتضمن فكرة تقدم ضروري تولد فهماً سطحياً . . وخطيراً. انه سطحي لأنه ينزع، كما قال ماركس بصدد هيغل، الى وضع «أمر المنطق قبل منطق الأمر»، وهو خطير لأنه يفترض مكاناً لهذه الثقافات في تطور حتمي ويتصورها، بالتالي، ضمن حدي النقص والاستيلاء بالنسبة لمخرج أخير ومرض تماماً، وليس ضمن حد الفرادة. ان غياب الدولة يشير الى «البدائية»، ولكنه لايحكم عليها. والانماط المختلفة للكتابة جزء من محتوى التعبيرات الايديولوجية المتنوعة، ولكنها لاتحدد موقعها في سلسلة يوجد، فيها، زائد وناقص. والعلاقة بالتاريخية تتجلى، عندما توجد، بصور متعددة، واذا كان يمكن تسجيل اغتناء أو افتقار في الحقبة التي تمضي من مشروع كتبة الخطابات الارشيفي الى انضاج الرواية التاريخية من جانب توسيديدس، فانه من غير المشروع أن نستنتج من ذلك تقدما اجماليا يؤدي، عبر توسطات عديدة، الى الموضوعية المعاصرة.

ويبدو أن الموقف نفسه مناسب لما يتعلق بالمقابلة الأخيرة التي ننوي ذكرها في هذا الفصل التمهيدي (سوف تكون هناك مقابلات أخرى يجب تحليلها): هذه المقابلة هي مايقدم على أنه طباق تعدد الآلهة ووحدانية الاله. ان ديالكتيكية التاريخ قد استولت عليه، هنا ايضاً، ورأت، فيه، مرحلتين متعاقبتين في تكوين العقلانية الظافرة. . وهكذا، فان هيغل، على الرغم من براعة تحليلاته التفصيلية وقوتها، ومهما تكن الأهمية التجديدية المرتبطة بمكتشفاته حول العالم العبري والمدينة اليوناني، يبقى على تأكيده بأن التوسط بين المتناهي واللامتناهي - الذي سوف يمثله المسيح - ينقص الأول وأن المدينة لم تستطع تصور الحرية وتحقيقها لانها لم تفهم قوام الذاتية - التي ستكشف عنها المسيحية. الا ان هذه المقابلات والتكاملات اكثف من أن تبين الواقع الثقافي. ان نعت «متعدد الآلهة» يغطي، بالفعل، تشكيلات فائقة التنوع من العبث تجميعها في جملة منهجية. وربما كان أقرب الى الصواب

أن نتحدث عن «وثنية» فيما يتصل بالديانتين اليونانية والرومانية لنشير، ببساطة، الى عدد من السمات المميزة التي يمكن تلخيصها ببعد المثول: مثول الظاهرة الدينية في المجتمع. وحتى عندما تتجه المؤسسات الى الانفكاك عن السياق الاجتماعي، تبقى الروح الدينية ماثلة في الطباع على صورة طقوس وممارسات يومية وانطباع للسلوك بالخيالي. ان السلطة الساسية والسلطة الدينية غير قابلتين، في المدن اليونانية، للفصل بينهما، وليس ذلك بموجب توارد بين هاتين السلطتين المنفصلتين، بل لانهما كانتا، دائماً، متلاحمتين. والتحول السياسي - انتقال اثينا الى نظام ديمقراطي مثلاً - مصحوب بانعطاف ديني يتجلى في انتشار بعض العبادات دون أي استبعاد يطال أخرى. ولهذا الموقف مواز هوانه لاوجود، البتة، لنصوص مقدسة، لحقيقة موحى بها، أي لاوجود لديانة مذهبية ولالّلاهوت انضباطي. فعندما تعلن التربية التقليدية استنادها الى أقوال الجدود، فانها تلمح إلى كيان متغاير وليس الى كتاب.

ويفهم المثول، أيضا، على أنه مثول كيان الالهي. وهذا الأخير موجود في العالم بصورة متنوعة. والعالم المقدس والعالم الطبيعي يتشابكان، ولاسيما أن الألوهية «تحدد بصور متعددة». فيجب أن نلاحظ، في البانتيون اليوناني مثلاً، ان الآلهة والالاهات لايخضعون لرتبوية صارمة، وانهم يتولون عدة وظائف وأن هذه الأخيرة متنوعة، وان دلالتهم الرمزية تعبر عن نفسها بصفات ثابتة أقل منها بتراجم حياة اسطورية معقدة لاتغيب الأهواء عنها - فسوف ينتقد افلاطون، بشدة، آلهة هوميروس، التي هي نماذج سيئة جداً للاخلافية البشرية -، وانهم يتدخلون تدخلاً مباشراً في هذا العالم ويتواصلون مع البشر عن طريق الأحلام والدلالات التي يوافقون على اعطائها للعرافين والكهان، وانهم لايأمرون ولايكشفون ابداً، بل غالباً مايتكلمون عن طريق الغاز كما لو كان ذلك لاستثارة بصيرة الفانين. ولكن الإلهي يمتد الى ماوراء مملكة زيوس بكثير. وهناك، فوق،

ويمكن، حقاً، ان نقول: في الصميم تماماً، تلك القوة الغامضة التي تتحكم بالمصير الجيد أو الرديء لكل فرد والتي تسمى القدر، الضرورة (انافكه) والقسمة (مويرا) والانتقام (نيميزس) وأسماء كثيرة أخرى: وعنها يمكن أن يقال، فقط، انها تعاقب من يقترف ذنب التهور (هيبريس). وتوجد، تحت، شرذمة انصاف الالهة والأبطال التي كانت تؤمن الاستمرار في النسب بين الخالدين والفانين والتي هي موضوع عبادات مدنية وأسرية. وحول كل ذلك، تفيض الالوهيات المحلية التي تعمر الغابات والحقول والأجواء والمياه والمنازل والتي تحرك بنفحتها، بابتسامتها أوغضبها، مقام البشر.

ونحن نفهم، منذ ذلك الحين، كيف كان تعايش المقدس والدنيوي، بالنسبة لهذه الوثنية، في ذلك اليسر. وان تصور ابيكور - وهو فيلسوف مادي - الذي لاينكر الآلهة، بل يردها الى موطن للآلهة ليست لديها، فيه، القدرة على التدخل في شؤوننا هو تصور ذو دلالة. وانه لتصور آخر، ذلك التصور للاله الذي حمله اليهود. وانه لمختلف تماماً، ايضا، اللاهوت - الانتولوجيا الذي سينميه الفكر المسيحي بعد كثير من المساجلات والمعارك والاستعارات والاستبعادات، بوصفه التصور السائد. والفصول المكرسة له في هذا الجزء، وفي كل الكتاب، ستحلل هذا التطور والنتائج الهامة والمتنوعة التي ستكون للمذهب الذي انتهى الى الانتصار. ومايجدر الالحاح عليه، كنتيجة لهذا التمهيد، هو طبيعة الاستمرار والانقطاع الموجودين بين الوثنية اليونانية - الرومانية وتنظيم مذهب الكنيسة في قرونها الأولى. فالانقطاع، من جهة أولى، كامل: انه فرق حاسم وجذري. فمن فكرة المثول، يتميز، بصورة مطلقة، تأكيد تعالي الله الشخصي والوحيد. انه عالم آخر يكشف عن نفسه. ومعه تظهر مدلولات غريبة، كمدلولات الخليقة والمخلوقات والخطيئة والنعمة والحب الروحي والباطنية.. ولايسمح أي استنتاج بالانتقال من رؤية الى الأخرى: ولذلك، فان فكرة البحث في سقراط، مثلاً، كما يجري ذلك طواعية، عن تجسيد مسبق للمسيح هي

فكرة عابثة : فليس بين القوانين التي يقرر الأول الخضوع لها والقانون الالهي الذي يعلنه الثاني سوى تشابه الفاظ . ولكن هناك ، ايضا ، استمراراً . وهذا الأخير مزدوج . فالسياق الذي تجري ، فيه ، المسيحية تبشيرها هو من طبيعة تقوم ، معها ، باستعارات وتحويلات لنصوص الأزمنة القديمة سوف تولد هذا الخليط المذهل الذي هو الفكر القروسطي ، علماً بأن الاوغسطينية والتومائية هما أروع تعبير عن هذا العمل التركيبي (الذي ليس هو سوى انصهار الاضداد) ، ولكنه يبدو ، حقاً ، من جهة ثانية ، ان صوراً عديدة من الاليديولوجية الوثنية باقية حتى لو غطيت : وسوف يكفي ان تعود النصوص الى الظهور ، بفضل نقلها بواسطة الاسلام ، كي تسبب اهتزازات عميقة .

والواقع هو اننا اردنا ، فقط ، من هذه الصفحات الأولية ، ان نحذر القارئ ، ببعض امثلة مقدمة بايجاز ، من تفسير الترتيب الزمني التي يتبناه هذا الكتاب ، هنا ، من أجل المزيد من الوضوح ، على أنه نمو . فالانتماءات تطرح مسائل ذات صعوبة عظيمة لن تطرح الا عندما تحمل اليها معارف واضحة وكافية . أما بالنسبة لفكرة نمو للبشرية ، فيجب أن نتخلى عنها مالم نسلم بأن كل مايسر ويبدو ناجحاً في الحاضر حكم على كل ماكان . . . .

الفصل الثاني
الكوزمولوجيات القديمة



-١-

الكوزمولوجيا المصرية

ميشيل حيتون

«هل تجهل يااسلـيبيـوس ان مصر هي صـورة السمـاء أو بعـبارة اضبط، نقل واسقاط لكل مـاوضع، في السمـاء، فـي ترتيب وفعـاليـة، وان ارضنـا، اذا قلنا ذلك بمزيد مـن الصـحة ايضـا، هي هيكل العالم بأسره؟»

(ابوليه المزعوم: اسكليبيوس ٢٤)

مثل كثير من شعوب الشرق القديم، بدأ الفكر الديني في مصر بمنظومة للعالم. فحضارة ضفاف النيل التي ضمت، في كل واحد، العالم المادي وعالم الوقائع غير المرئية انتجت تصورات عديدة يتجاور فيها، كما في رسوم وادي الملوك الاهلاسية، حس ملاحظة حاد حدة فريدة وشطحات الخيالي.

ليست الكوزمولوجيا المصرية ظاهرة معزولة، ويمكن، دون شك، ان تفسر بالرجوع الى تجليات أخرى للفكر الاسطوري (سامية)، هندو - اوربية، بل وافريقية)، الا انه ينبغي محاذرة مقولات المقارنة المفيدة عندما تقترح توازيات والضارة عندما تحل محل تحليل السمات الخاصة بحضارة أو بعصر. ويبدو لي أن الكشف، بتماس مع المصادر المصرية، عن المحاور التي تتبنين حولها رؤية العالم لدى قدماء المصريين أخصب من أن تسعى، في مصر، وراء تطبيق بعض الموضوعات الكبرى التي أبرز قيمتها تاريخ

الديانات (اسطورة الجميل الأصلي مثلاً). وبالفعل، ومهما يكن نصيب النماذج الأصلية العقلية المشتركة بين كل التصورات الاسطورية، فان الأمر الذي لاينكر هو أن كل رهط بشري يعيد قولبة هذه العناصر بموجب تجربته الخاصة.

ان تجربة مصر هي، أولاً، تجربة أرض، «الأرض السوداء» المسماة، ايضاً، «المعشوقة»، «المشتهاة» - فجاذبية الاضداد: الماء والشمس، الخضرة والقحط، بالغة الجلاء. والمصري يولد ويعيش ويموت في اطار وحيد، اطار هذه الواحة الشاسعة التي تلامسها، من كل مكان، صحراء دائمة الحضور وتستحم في نهر وحيد: والصحراء ليست بعيدة جدا ابدا، حتى في الدلتا حيث يتسع الوادي، واذرعة النيل العديدة التي تستطيل باقنية تحمل الى كل مكان حضور المياه نفسها. وكل مصر موجودة في هذا التباين، الفجائي غالباً بين خضرة الحقول وصفرة العزلات الصحراوية أو لونها الآجري.

وهذا النهر نفسه، وهو ينبوع حياة، يعرف اطوارا تقطع الزمن كما يبنين جريانه المكان. ففي بداية حزيران يبدأ النيل، وقد بلغ ادنى مستويات تدفقه، في ابداء علامات النمو الأولى. ثم يتسارع التدفق اعتباراً من تموز. وتبلغ المياه أعلى مستوياتها في ايلول. فتفيض، اذ ذاك، بشكل أوسع عن سرير النهر وتمضي حتى الصحراء تقريباً. ولايبقى، حينذاك، من مصر الاسلسلة أكمات معزولة بالمياه. وتتركز هناك كل الحياة النباتية والحيوانية والبشرية لعدة أسابيع. وبعد هجمة الفيضان الأخيرة، تبدأ المياه بالانخفاض في شهر تشرين الأول وتترك وراءها ارضاً غير قابلة لأن تعرف، فوضى طمية، صورة عن حالة الخليقة الأولى، وقد جهزت الصناعة البشرية التربة بحفر واقنية وسدود خفيفة للاحتفاظ بسماء الآلهة، في حين تنصرف المياه، وهاهي الحقول تتزين، بعد بضعة اسابيع، بنبات ذي خضرة فاقعة. لقد تحققت المعجزة مرة أخرى بفضل عودة الى حالة الأصول غير المتمايزة.

وتدين مصر لنهرها الوحيد بحس متميز لاتجاهات المكان. فالنيل المتجه، على وجه الاجمال، من الجنوب الى الشمال لايعرف، عمليا، تعرجات على الأرض المصرية، وكل مايعرفه هو حلقة بارزة قليلا شمال طيبة. وكانت الدلتا نفسها توزع، في العصر القديم، فروعها السبعة بصورة متناظرة تقريبا في جانبي الفرع المركزي. ومن جهة أخرى، فان الشمس المرئية خلال النهار دائماً تقطع قوس دائرة من الشرق الى الغرب وتقترب جدا من السمت (نعرف حكاية بئر اسوان غير البعيد عن المدار حيث تسقط الشمس ظهرا، مرة في السنة، بصورة عمودية تماما). ونتيجة لذلك، فان المصري، حيثما عاش على تربة «الأرض السوداء»، كان يعي أنه عند تقاطع محورين: المحور الشمسي (شرق - غرب) والمحور النهري (جنوب - شمال). ومدلولاه عن اليمين واليسار ناجمان عن هذه التجربة، وبما أن المحور النهري هو الذي يتفوق، فانه يتوجه بحيث يكون وجهه الى الجنوب: فتكون يده اليسرى هي الشرق ويده اليمنى هي الغرب. واسماء النقاط الأصلية الأربع تتماهى مع مناطق دقيقة عند حد الأفق: فالجنوب هو المكان الدقيق الذي يولد، فيه، النيل، والغرب هو الجبل القريب جدا الذي تغيب الشمس وراءه الخ...

ومهما وحدت الأرض والسماء والماء مصر فانها تمثل، مع ذلك، ثنائية أساسية جرى الاحساس بها بشدة في كل العصور: ثنائية مصر العليا ومصر السفلى. الأولى تتطابق، عمليا، مع أعلى وادى اسوان، جنوب سهل ممفيس، والثانية تغطي الدلتا تقريبا. انهما مشهدان مختلفان: الأول ممطوط بصورة لامتناهية (يتراوح عرضه بين كيلو متر واحد وعشرة كيلو مترات) والثاني يمتد على مساحات واسعة تقطعها اقنية واذرعة للنيل. الأول مثبت، نهائيا، من جانب حاشية الصحراء الجبلية، والثاني في تقدم مستمر

نحو البحر. ويقوي هذه الثنائية، ايضا، المنشأ الاتني المختلف للسكان الذين اقاموا فيها منذ ماقبل التاريخ. وليست الاتصالات، بدورها، هي نفسها، ذلك أن الدلتا، وهي أسهل مدخلاً من مصر العليا، كانت، في كل العصور، على علاقة مع آسيا، في حين أن مصر الجنوبية تمارس تبادلات محدودة مع سكان أعالي النيل وسكان الصحراء. وتكامل «البلدين»، كما تقول اللغة الرائجة، هو احد أكثر معطيات الجغرافية المصرية ديمومة.

ذلك هو الاطار الذي صاغ، فيه، انسان العصور القديمة رؤية أصلية للعالم. فلايدهشنا أن تأخذ هذه الرؤية من ذاك الاطار عدة خصائص، كما تحافظ العمارة المصرية، في الخشب، والحجر، على سمات موروثة من أنواع البناء القديمة باغصان الأشجار والآجر.

ان تمثيلات الأرض المصورة[1] تقدمها بصورة أساسية، كقرص رسمت عليه مناطق وحيدة المركز. وكل شيء عادي جدا، هنا، في المخططات الاسطورية. فمصر تحتل، فيها، المركز مرتبة بموجب محورين: شرق - غرب (الشمسي) وجنوب - شمال (النهري). أما البلدان الأجنبية فمرتبة على شكل تاج حولها.

وتبدأ التجربة الأولى لبنينة المكان الوحيدة المركز على مستوى «الولاية»، أي على مستوى الوحدة الاقليمية التي هي اطار حياة المقاطعات. ويعلمنا القديس كريلوس الاسكندري بأن كلمة «ولاية» تدل «لدى من يسكنون الاقليم المصري على متروبول مع مناطقه المحيطة والقرى التي ترتبط

---

١) في التمثيل الاسطوري للكون الذي درسه ج. ج. كليرو الذي ننقله هنا. أن الأرض مصورة كقرص يحيط به جسد إلهة السماء. والواقع، بما أن المصري يمثل كل الواقع دون أن يبالي بالمنظور، فانه يجب تصور الأرض مسطحة، ممثلة في رؤية غاطسة، في حين أن الآلهة مرئية جانبيا بموجب المستوى الأفقي.

به». وفضلا عن ذلك، فان الأرض المزروعة على تماس مع الصحراء في كل مكان، في مصر العليا على الأقل. وهذا التقابل بين الأرض المزروعة والجبل الصحراوي هو أول تقريب امتلكه المصري القديم لمكان آخر، أي لشعوب أخرى، لبلدان أخرى لاتنتمي الى المصرية. ومدلول «بلاد بره» مبني انطلاقا من ذلك (الكلمة نفسها تدل على الصحراء وعلى البلد الاجنبي). وقد سبق أن اشرنا الى أن النقاط الأصلية لاتمثل، بالنسبة للمصري، اتجاهات بقدر ماتمثل قطاعات قابلة لتحديد مواقعها على حدود الأفق: فلكل ولاية، مبدئيا، «جبلها الغربي»، وهو مقبرة واقعة غرب النهر يلتحق، فيها، الموتى بمسار الشمس الليلي.

ولكن رؤية مصريي العصر التاريخي للعالم تتجاوز حدود ولايتهم وتمتد الى كل مصر الموحدة سياسيا والمقيسة كما ينبغي من جانب المساحين.

ان الشعور بثنائية «الأرض السوداء» هو، كما قلنا، جزء من المعطيات الأساسية للجغرافية والسياسة. ويمكن أن يقال أن وحدة مصر تفترض التوتر بين هذين القطبين. وهو بعيد جدا عن أن يمحي بقدر مايبتعد تاريخ مصر عن اصوله، بل هو يبنين، بصورة متزايدة الضبط، كل التجليات السياسية - الدينية. فطقوس التتويج مزدوجة. والأعياد اليوبيلية التي تجدد، بعد ثلاثين سنة، طاقة الملك السحرية تجري في بنائين: واحد لملك الجنوب، وآخر لملك الشمال. وموضوعة «وحدة البلدين» (التي تمثلها جنيتان تشبكان النباتات الرمزية لمصر العليا ومصر السفلى معاً) تزين أقل قطع الأثاث الملكية شأناً. وممفيس تبقى، بسبب موقعها المركزي، «الميزان بين البلدين» حتى حين تكون العاصمة السياسية، لأسباب سلالية أو عسكرية، في طيبة أو بي-رمسيس أو سييس.

والملك ممثل، تقليديا، وتحت قدميه صورة «الأقواس التسعة». وهذه

التسمية تعود الى ماقبل التاريخ حين كانت تدل على عدد من الشعوب التي كانت تعيش على الأرض المصرية أو على اطرافها[1]. وتمثل «الأقواس التسعة» الشعوب التي يسيطر عليها فرعون عسكريا. ولايدهشنا أن نجد، فيها، مصر العليا ومصر السفلى، فهذان «البلدان» خاضعان، كالبلدان الأخرى، لقوة الملك الموحدة ويشكلان، فقط، أقرب دائرة الى المركز. وقد سعى المصريون، بقدر ماكانت معرفة الأقطار المجاورة تتحسن، الى مماهاة بقية «الأقواس التسعة» مع الشعوب التي كانوا يلتقونها في آسيا وليبيا وأفريقيا السوداء. وسرعان ماغدا العدد غير كاف، وأصبح مايشير الى اشعاع ملك مصر وآلهتها في مناطق متزايدة السعة قوائم موضوعة على جدران المعابد (نقش امينوفيس الثالث، في صليب، في أعماق بلاد النوبة، أكثر من ١١٤ لوحة على قاعدة أعمدة قاعة الأعمدة الكبرى تحتوي على أسماء البلدان الأجنبية)[2].

فليست العمليات العسكرية مبررة، اذن، بدواعي الأمن فقط، بل كان هدفها «توسيع حدود مصر». واتبعت الاتصالات التجارية والتبادلات الثقافية نفسها المنطق «الوحيد المركز» نفسه. واميرجبيل مازال، في أوج تقهقر القوة المصرية، يصرح لمبعوث فرعون قائلاً: «آمون اسس كل البلدان. لقد أسسها بعد أن أسس بلاد مصر. والمهارة التقنية خرجت منها من أجل أن تصل الى بلدي والحكمة خرجت منها لتصل الى بلدي»[3].

واستكشاف الأرض لايتجاوز، قط، هذه التبادلات الحربية أو السلمية مع البلدان المجاورة. وقد فوجيء هيرودوت بنقص المعلومات لدى

---

١) ج. فركوته، في نشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية المجلد ٤٨، ١٩٤٩ ص١٦٢

٢) ج. لوكلان، في نشرة اكاديمية غوتنغن، ١٩٦٥، العدد ١٣ ص٢٠٨ - ٢٥٦

٣) تقرير اونامون ٢، ٢٢-٢٤ ترجمة نيمز في مجلة الآثار المصرية المجلد ٥٤، ١٩٦٨ ص١٦٣.

المصريين عن منابع نهرهم[1]. فقد كانوا مايزالون مكتفين بالخرافة القديمة التي تقول أن النيل يولد في هوة واقعة بين جبلين على مستوى اسوان، أي عند المسقط الأول. وهذا التفسير يقابل رؤية للمكان محدودة بحدود مصر[2]. وبالطبع، فان البحارة والمستكشفين قد مضوا، خلال العصور، الى أبعد من ذلك جنوبا، وحتى الصومال دون شك، وجازف المغامرون بأنفسهم في المتوسط، وهناك حديث، في نهاية التاريخ المصري، عن رحلة حول افريقيا بمبادرة من الملك نيشاو[3]. ومع ذلك، فان هذه المحاولات الحيية لاتنعكس، عمليا، على مستوى الكوزمولوجيا.

وهناك، ماوراء الأراضي المسكونة التي تشكل مايشبه التاج حول مصر، العنصر المائي. والمصريون يشاطرون معظم الشعوب القديمة اعتقادها بوجود «محيط» يحيط بالأراضي ويسمونه «الأخضر الكبير» أو «القرص الكبير» وهو الذي يصب في النيل وفي الأنهار الأخرى المستكشفة خلال الحملات البعيدة، كذلك، الماء المقلوب الذي ينحدر على الرغم من أنه يمضي نحو الجنوب» والذي هو، دون شك، الفرات[4].

واذا اضفنا، الآن، الى هذا الكون المسطح بعدا ثالثا، فاننا نكون في صميم التصورات الكوزمولوجية للمصريين[5]. ويحتل تحديد مسار الشمس

---

١) التاريخ، الكتاب الثالث، اوترب، الفقرة ٢٤

٢) حاول ك. فاندرشلاين، في مجلة المصريات المجلد ١٩، ١٩٦٧ ص١٣٤-١٣٥ أن يبين أن أقدم تصور هو تصور باب بين جبلين، أما فكرة ثقب ينبجس منه النيل، فهي فكرة ثانوية.

٣) هيرودوت: المرجع السابق، الكتاب ٤، الفقرة٤٢، تجري محاولة لاعادة بناء المركب الذي استخدم في هذه الجولة. راجع ج. ارتانيان ٤ في نشرة الجمعية الفرنسية للمصريات، العدد ٧١٧ ٥حزيران ١٩٧٥ ص٢٨-٤٣

٤) ترجمة آ. غاردنر.

٥) بذل ر. دوميسنيل دوبويسون جهدا لتخطيط هذه التصورات ضمن منظور مقارنة. مجلة الاتنوغرافيا العدد ٦٨، ١٩٧٤ ص٩-١٠

في مجراها النهاري والليلي، فيها، أهم مكان. ويمكن أن يشار الى هذا المسار بقارب ينزلق على سطح السماء مصورة كنهر أو قبة مائية. ويمكن، ايضا، أن يصور كقرص مجنح ينتقل على جسم آلهة، توت، يلامس كل طرف من أطرافها أحد الآفاق وتلد الشمس كل صباح لتبتلعها في المساء. وهذا المخطط يتضمن موضوع زيجات الأرض والسماء المستحيلة (على اعتبار أن السماء هي، على العكس مما هو عليه الأمر في الكوزمولوجيات الكلاسيكية، العنصر المؤنث، والأرض ممثلة باله مذكر). وبينهما، ومن أجل المحافظة على انحناءة قبة السماء، ينتصب اله، شو، الهواء، مثل الأطلس ويباعد بين الزوجين. ولكن الصورتين اللتين اتينا على دراستهما غالبا جدا ماتلتقيان، وتصور الشمس، طواعية، على مركب يتنقل على جسد توت.

ويشاطر القمر والنجوم الشمس شرطها: فهي، الممثلة، أحيانا، كخضابات على جسد توت، مصورة، ايضا، كركاب زوارق خفيفة تنزلق على سطح النهر السماوي. وعلى هذا النحو، مثلا، تمثلها قوائم النجوم التي خلفتها لنا مصر («السقف الفلكي» لرمسيسوم مثلا).

ويمكن أن نسلم بأن المصريين كانوا يميزون بين السماء - القبة (توت حاملة النجوم والشمس) والسماء - الصندوق (بيت، نوع من صندوق صغير مستطيل يحتوي على الكون بأسره).

وهذا العالم المغلق هو الذي يجري، فيه، كل المصير البشري. والموت نفسه لاينتزع الكائن البشري، من هذا الاطار. فقد عايشت رؤى عديدة للعالم الآخر كل العصور دون أن يسعى المصريون الى أن يفرضوا عليها تماسكا مضبوطا. فهناك، أولا، التصور النباتي الذي يضمن، فيه، البقاء على قيد الحياة بالتحنيط ووجود قبر وتقديم ذبائح.

وهناك، ايضا، الايمان بمملكة للموتى، «الغرب الجميل» المسمى، ايضا، دوات، في التوزيع الثلاثي الكلاسيكي «الأرض، السماء والدوات». انه بلد اوزيريس الذي يماهى بالمكان الذي تغيب، فيه، الشمس. والأدب الجنائزي غني بالأوصاف حول «الدروب» و«الحقول» التي يتألف منها: انه بلد بحيري تستقبل، فيه، اراض عجيبة الخصب المتوفى الذي عرف كيف يقود مركبه و يجتاز، بفضل صيغ سحرية، العقبات المتجمعة في طريقه. وهذا البلد يستحم في الشمس التي غابت في الغرب الى أن تعود الى ارض الأحياء.

وهناك رؤية أخرى للموت، شائعة خاصة بالنسبة لملوك الامبرطورية القديمة، تنكر واقع «الانتقال» وتضمن للمتوفى الدخول المباشر الى الحياة السماوية بعيدا عن متاهات الدوات. ويجري تصور هرم المتوفى، اذ ذاك، على أنه السلم الهائل الذي يصلُ الأرض بالسماء. ويقول الملك، في أحد أقدم النصوص المعروفة: «انه سلم الى السماء منصوب من أجلي من أجل أن اصعد، فيه، على دخان التبخير الكبير وارتفع كطائر واطير كجعل على العرش الفارغ الموجود في مركبك يارع (الشمس). انهض، وابتعد لاستطيع الجلوس مكانك والتجديف في السماء، في مركبك يارع». وان اعتقادا مماثلا أدى، في العصور التالية، الى الاشارة لموت الملك بمجاز «اللحاق بالقرص» (الشمسي).

ان مصر، وهي عالم تسيطر عليه ملكية الشمس المطلقة، تستعمل أحد أكثر ماوجد من التقاويم شمسية: ان ١٢ شهرا في كل منها ٣٠ يوما مجموعة مع خمسة أيام اضافية تعطي سنة مؤلفة من ٣٦٥ يوما. وتقسم ١٢ ساعة، صيفا وشتاء، المجرى النهاري والمجرى الليلي للكوكب -مشيرة، بذلك، الى انعدام أي قياس غير مستعار من مسيرة الشمس.

والفكر المصري يربط المدة الزمنية ربطا قويا باللاتناهي المكاني: ان احدى كلمتين تشيران الى الابدية محددة باشارة الأرض[1]. فالزمن يدخل، اذن، كبعد اضافي في الكوزمولوجيا المصرية. والعالم، كما هو، تاريخ، وهو واقع بين بداية ونهاية تصفهما الأساطير.

البداية هي «النون»، كتلة مياه غير متمايزة. والنصوص التي تريد وصف زمن ماقبل العالم لاتجد سوى تعبيرات سلبية: «في الوقت الذي لم يكن يوجد، فيه، بعد. . . » هذا الواقع المخلوق أو ذاك. ومع ذلك، فان المصري لايتوصل الى التفكير في انعدام العالم الا كعالم آخر يحتوي التالي على صورة بذرة. وفي ذلك مايدعو الى التأمل في صورة البيضة التي تستخدم في التعبير عن ولادة البشر والالهة ولكنها تفترض، بدورها، حياة أخرى (حياة «النقناقة الكبيرة» التي باضتها). وهكذا دواليك[2].

ويمكن أن نقرب هذا الموقف الخاص للكوزمولوجيا المصرية من الحكاية التي يبدأ، بها، هيرودوت، ملاحظته حول مصر: لايبحث الملك المصري بساميتيك عن أصل اللغة (وهي مسألة يطرحها فلاسفة اليونان)، بل، فقط، عن أقدم لغة ويصل، بذلك، الى العبث لأن الأطفال الذي رباهم بعيداً عن الاتصال بأي كائن بشري يعبرون عن أنفسهم بأصوات مستعارة من صرخة العنزة التي تخدمهم[3].

والصور التي تعود، في معظم الأحيان، لوصف الانتقال من قبل العالم الى العالم مستعارة من شح النيل عندما تنفصل العناصر، من جديد، عن بعضها بعضا وتعوم الأرض التي سوف تخضر عما قريب. فالنصوص

---

١) راجع، حول هذا الموضوع ١. وم. باكير، في المجلة المصرية للآثار، المجلد ٦٩ - ١٩٧٤ ص٢٣٢-٢٥٤.

٢) نصوص جمعها س. مورنز في «خلائط شوبار ١٩٥٠ ص٧٤-٨٣

٣) هيرودوت: مرجع سابق، الكتاب ٢، الفقرة ٢

تتحدث عن الأكمة الأصلية (التي ترمز اليها القمة الهرمية، وهي حجر يعلو المسلة) التي طغت والتي تكون حسب الأحوال، قد آوت البيضة الأصلية أو رأت تفتح الزهرة التي تحمل الشمس أو سمحت، ايضا، للخالق بالرسو.

وتوجد، ايضا، مخططات كثيرة أخرى للخلق (موضوعة الانجاب، اله خزاف، خلق الكلمة)، ولكنها تلح على مبادرة الخالق أكثر منها على طبيعة السيرورة. ولنضف صورة أخيرة سوف تفهمنا، بصورة أفضل، الاستمرار القائم بين العالم «المخلوق» وماسبقه: فظهور مواد متنوعة (الشمع، الكتان . .) في طقس المحافظة على العالم يفسر بعدد مماثل من افرازات أجساد الالهة (دموع، عرق الخ . .)[1].

ولايظهر الخلق فعلا وحيدا ونهائيا، بل بوصفه «المرة الأولى»، الفعل الأولي لترتيب مايستخدم نمطا أصليا ونموذجا للامتناه من الأفعال الأخرى التي ستقيم، بها، الالهة، ثم مكملهم الأرضي، الملك، النظام وتسحق الشر. ومدلول النظام هذا (مآت) اساسي في العقلية المصرية. فهو يعبر عن التناغم الكوني للعناصر المعادة، أخيرا، الى مكانها، ولكنه يمتد الى المجال السياسي. فـ«اجراء المآت» هو، بالنسبة للملك، قمع الظلم واخضاع المتمردين وبسط سيطرة مصر على البلدان الأجنبية. أما بالنسبة للفرد، فان «المآت» يغطي القواعد المشخصة لفن العيش والمبادئ الاخلاقية.

وليست الفوضى بعيدة جداً، قط، عن العالم المنظم. فالماء الأصلي، النون، مستمر في الأحاطة بالكون. والأفعى أبو فيس، عدوة الشمس التي صدت ألف مرة لاتقتل أبداً. ويجب محاربة أعداء مصر، المقدمين الى اله السلالة، دوريا. والنظام في العالم مهدد أبديا ويقتضي التنفيذ الصحيح المنظم للطقوس.

---

١) ف. درشين: بردى سالت رقم ٨٢٥ طقس للمحافظة على الحياة في مصر، ١٩٦٥ ص٢٩-٣٠

ومنظور الكارثة الختامية ليس غائباً عن العقلية المصرية. فكتاب الموتى[1] يعرف أن «الأرض ستستعيد مظهر المحيط الأصلي (نون)، مظهر المياه اللامتناهية كما في حالتها الأولى». والبردي سالت ٨٢٥ الذي استشهدنا به منذ قليل يحدد المحن كما لو كانت آخذة في الوقوع: «لم يعد هناك نور (نور القمر والنجوم) خلال الليل، والنهار غير موجود. والآلهة والإلهات يضعون ايديهم على رؤوسهم، والأرض مدمرة. الشمس لاتطلع، والقمر يتأخر. والنهر لم يعد صالحا للملاحة[2].

وفضلا عن ذلك، لاحاجة للبحث بعيداً جداً لرؤية رجعات الفوضى الدورية. فكل سنة، بايامها الخمسة «الاضافية» التي تقفل دارة التقويم، برهة رعب كبير. وكل عهد يبدأ هو حلول لنظام جديد، ولكنه يفترض، في نهايته، انتقالاً صعبا. اليس تاريخ مصر، بفترات الفوضى فيه التي تأتي بعد كل من «الامبرطوريات الكبيرة»، برهانا ساطعا على هذا الحضور الداري للفوضى الأصلية؟

وينبغي علينا أن ندلي، ختاما، ببضع كلمات حول لاهوت المعبد لأنه المكان المقدس المحدد بالطقوس، المكان الذي يظهر فيه، جوهر العالم نفسه باوضح الصور. فالمعبد يمثل، حيال تقلب الخليقة، قطاعا مصانا يبقى العالم، فيه، مطابقا لنموذجه الأصلي. وبالمقابل، يجري تصور المعبد وتزيينه كموجز للعناصر التي تؤلف الكون المادي.

أن موقع المعبد المصري محدد تحديدا مضبوطا بالنسبة للاتجاهين اللذين يحددان كل حياة «الأرض السوداء». فالواجهة متجهة الى النيل ومحوره عمودي، دائماً، على محور هذا الأخير. وحتى حين لايتبع النهر خط

١) الفصل ١٧٥، ترجمة هـ. كيس، في الكتاب السنوي لتاريخ الديانات، الكراس ١٩ -١٩٢٨.
٢) ف. درشين: بردي سالت ص٢٤-٢٨

جنوب - شمال، بالضبط يفترض في الأقسام الواقعة على يمين المحور ويساره أن تمثل نصفي مصر: فالملك متوج بتاج مصر السفلى من ناحية، وبتاج مصر العليا من الناحية الأخرى. واعتبارا من الامبراطورية الوسطى، رجح المحور الشمسي، بمعنى أن المعابد الرئيسية أقل عرضا وانها تتمطى، بصورة متزايدة، بموجب محور شرق - غرب. واذا اجتزنا الطريق المحورية التي تؤدي الى المحراب، ننتقل من نور الردهات الباهر الى الظل المخفف لقاعة الأعمدة ثم نصل مجتازين قاعات سقوفها متزايدة الانخفاض وقاعها متزايد الارتفاع، الى قدس الاقداس المغمور بالظلمة. ويقابل هذا الانتقال من النهار إلى الليل، في اتجاه معكوس، اشعاع الالهي انطلاقا من مركزه.

ويؤلف المعبد كونا صغيرا منفصلا عن العالم الخارجي بالخندق الذي صاحب طقوس التأسيس والذي جسدت زواياه ماديا بمستودعات تأسيس. انه كون كامل: فالقاعات الرئيسية، لاسيما قاعات الأعمدة، تمثل نقلا الى الحجر للعالم النباتي المنبثق من الأرض. ويرمز السقف المطلي بالأزرق القاتم، مع نجوم صفراء، الى السماء. وجرت، مبكرا، المماهاة بين البوابة، أو الباب التذكاري ذي الحاجزين الذي يتقدم المدخل، مع جبال الأفق التي تشرق منها الشمس وتغيب فيها[1]. وفضلا عن ذلك، فان القرص المجنح يزين الحواف العليا للأبواب. وعلى الجدران الداخلية، وفي هذا المكان فقط، وصفت مواجهات فرعون مع اعداء مصر. ومعبد مثل الكرنك، مثلا، محاط، فوق ذلك، بسور ضخم من الآجر الخام المرتب في طبقات متموجة يبدو ممثلا لموجات المحيط الاصلي حول الأكمة التي تتثبت، فيها، الخليقة[2].

وعلى الرغم من أن المعبد يبذل جهده في أن يقع خارج الزمن، فانه

١) ف. درشين في نشرة الجمعية الفرنسية للمصريات العدد ٤٦ تموز ١٩٦٦ ص١٨-٢٠

٢) ب. بارغيه: معبدا مون - رع في الكرنك محاولة تفسير ١٩٦٢ ص٣٠-٣٢

يعـرف، مع ذلك، اصـابات الفـوضى. وهذه الاصـابات هي أنواع الـدمـار الناجمة عن العناصر أو الحروب والتي يصلحها الملك بالحاحه، كل مرة، على أنه يعيـد، على هذا النحـو، العـمل الأصلي. وهي، ايضـا، منعطف السنة الـذي يحمل مخـاطر لايمكن التـحكـم فيـهـا. ويوجد طقس من أجل «حماية البيت» خلال هذه الفترة الحرجة. ثم أن المعبد يقدم، من جديد، الى الاله، في مطلع كل سنة[1].

وفي الكون المصغـر المحـدد على هـذا النحـو، تجـري فعـاليـة دائمـة، الطقوس. وقد كتب ف. درشين، مقارنا المعبد المصري بـ«محطة كهـربائية»، يقـول: «الذبيـحة تسبب استـمرار الخليقـة وتضـمن، اذن، المحافظة على الكون. انها تعمل كما لو كانت تضع الاله موضع تجديد عمله برده اليه بعد أن يكون قد اعطاه[2]».

فـلا يدهشنا أن نجد في قـمـة الطقـوس المصـرية ذبيـحـة «المآت» التي تلخص كل أشكال العبادة. وذلك هو الهدف الأسمى للديانة المصرية: ففي المعبد ينجز العمل البارع الذي يضمن استقرار العالـم الذي جرى، فيه، التحكم في قواه الالهية.

* * *

١- الطقوس التي نشرها د. جانكون

٢- ف. درشين: بردي سالت ص١٤.

-٢-

كوزمولوجيا الصين القديمة

جان لاجروي

الحضارة الصينية، وهي الوحيدة بين الحضارات القديمة، التي دامت حتى ايامنا، بدأت، مع ذلك، بما يكفي من التأخر: فلم تبدأ أول اسر تاريخية اسرة الشانغ، الا حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد عرفت هذه الأسرة صهر البرونز والعمران والتنظيم الاجتماعي في طبقات والكتابة بالطبع. اما اذا كانت قد انتجت ادبا، فذلك أمر لن نستطيع، احتمالاً، أن نجزم به أبدا:

ف«نصوص» ذلك العصر التي نقش معظمها على عظام اكتاف الحيوانات وأصداف السلاحف ليست سوى اسئلة تكهنية: «هل ستمطر السماء؟» أو «هل سينجح الصيد؟».

وعلى الرغم من اقتضاب هذه النصوص، فاننا نستطيع أن نستمد منها معلومات هامة: ١- كانت هناك الوهية عليا، شانغ - تي اوامبراطور الأعلى الذي لم يكن، على وجه الاحتمال، سوى الجد الأول المؤسس للعشيرة الملكية، وعلى كل حال، فان عبادة الجدود كانت أساسية منذ ذلك الحين...

٢- اذا كانت الطيور تتخذ مكانة هامة في نظام الشانغ الغذائي، فان الحيوانات هي التي كان يدور حولها عالمهم. فقد كانت تصاد أولا. وعدد الأسئلة المتصلة بهذا الصيد يبين لنا الأهمية الرمزية لنجاحه. ثم أن الكهانة في عصر الشانغ كانت تتم بواسطة عظام حيوانات على عكس كهانة الأسرة

التالية، اسرة التشيو، حيث كان الكهان يستخدمون قضبان الأخيل. ويمكن أن نلاحظ، من هذه الناحية ايضا، أهمية الحيوان في الرسوم على البرونز.

٣- الكتابة كانت تجري، منذ ذلك الحين، من الأعلى الى الأسفل. ولايمكن لدلالة هذه الواقعة أن لاتكون موضوع تصورات، الا انه ينبغي علينا أن لانغفل ابراز توارد هاتين الواقعتين: ان الالوهية السامية توصف بأنها الأعلى. «ويبدو أن الكتابة استعملت في الكهانة بشكل خاص. وفضلا عن ذلك، فان سؤال الالهي لايبقى، ابدا، دون جواب ايجابيا كان أم سلبيا. وربما كان هذا الامر واحداً من أعجب الأمور بالنسبة لغربي في لقائه مع الفكر الصيني: فالحقيقة متاحة دائماً.

وقد خلفت أسرة التشيو أسرة الشانغ حوالي عام ١١٠٠ق.م. وهذه الأسرة التي تقول عن نفسها انها انحدرت من هيوكي، أو سيدة الذرة، هي التي تقدم لنا أول أدب صيني. وقد أصبح هذا الأدب ماكان عليه الكتاب المقدس بالنسبة للغرب. فلنفحص، اذن، كتابات الصين المقدسة.

ان واحدا من الكتب التقليدية الخمسة، لي - كي[١]، لن يعالج هنا: فهو مجموعة متأخرة من الطقوس لها، في الأدب الصيني، مكانة شبيهة بمكانة سفر اللاويين بين أسفار موسى الخمسة. أما الأربعة الباقية، فانها، وان عدلت، جميعها، من جانب المدرسة الكونفوشية، وان كان وجودها، نفسه، نتيجة اصطفاء اجرته هذه المدرسة تبقى؛ مع ذلك، غنية بالمعلومات حول العالم الصيني قبل كونفوشيوس.

لنتأملها، أولا، في مجموعها، من حيث شكلها لأن الشكل الأدبي المختار يقول، دائماً، أكثر مما تقوله الرسالة التي يحتوي عليها. فهناك كتاب تاريخ وكتاب كهانة وكتاب شعر غنائي، أي أنه لاتوجد، فيها، لافلسفة ولاشعر ملحمي ولامسرحيات. والنظرة السريعة نفسها ترينا أنه اذا اردنا مقارنتها بأدب غربي، فانها يجب أن تقارن بالأدب اليهودي لابأدب

---

١) ترجمة س. كوفرور الفرنسية: لي - كي أو كتاب اللياقات والاحتفالات.

اليونان. وهذه نقطة هامة لأنه نشأ، منذ اليسوعيين والموسوعيين، اتجاه الى رؤية الصين بوصفها بلد الانسانوية، أي الى مقارنتها، ضمنيا غالبا، باليونان. وهذه مقارنة نادراً مالاتنتهي إلى احباط لأنه لايمكن اخفاء الطابع الاستبدادي للحكومة الصينية، بما في ذلك في ايامنا، ولاالجفاف المتطرف للقسم الأعظم من الأدب الصيني.

ان كتاب يي كنغ، أو كتاب التحولات، يذكر دائماً، في رأس قائمة الكلاسيكيات. انه، بالفعل، سفر التكوين الصيني. ولكن، ماأشد اختلاف تخيلهم لبناء الكون.. ان خليقتهم دائمة: فلايفترض في الكون أن يكون نتيجة كلمة الأب الخلاقة. انه يعد مصفوفة يحدث فيها تحول مستمر. واذا كان انتاج الكون لم ينته أبداً، فإن الكلمات، بداهة، اشد ثباتاً من أن تستوعبه: ومن أجل ذلك، فإن كتاب يي كنغ في ذاته - أعني دون التعليقات عليه التي ستغدو، على مر القرون، متزايدة الطول، صريحة وكونفوشية غالباً - كتاب دون كلمات. انه مؤلف من أربعة و ستين شكلاً بيانياً سداسياً، من أربعة وستين شكلاً يتألف كل منها من ستة خطوط والخطوط مستمر (-) أو متقطعة (. . .): ويمكن أن نفترض أن - كانت تعني، في الأصل، نعم، وأن. . . كانت تعني لا. ولكن، لماذا نظمت هذه الخطوط في أشكال بيانية سداسية ولماذا يوجد أربعة وستون منها؟

لقد قدمت تفسيرات كثيرة متناقضة، في الصين كما في الغرب. وربما كان التصريح التالي للاو - تسي أكثرها ايحاء: الطاو ينتج الأول والأول ينتج الثاني والثاني ينتج الثالث. والثالث ينتج الألوف العشرة من الكائنات» (الفصل الثاني والأربعون). «الطاو ينتج الأول». فالطاو (حرفياً: الطريق») هو المصفوفة التي تنتج، على مستوى ما، الأشياء، وعلى مستوى آخر الأفكار التي تمثل هذه الأشياء. واذا نظرنا إلى هذه الولادة المزدوجة من

وجهة نظر زمنية، فإنه يقال أن الطاو ينتج الشيء (الأول) الذي ينتج، بدوره، تصوره (الثاني). أما من وجهة نظر منطقية، أو بنيوية، فبما أن الشيء «لايوجد إلا كفكرة، فإن الفكرة هي «الأول» الذي ينتجه الطاو، وهذه الفكرة هي التي تقسم العالم إلى اثنين (ذات - موضوع).

ان كل واحد يعرف الدور الذي لعبه هذا المنظور الثاني في الغرب، سواء أكان ذلك في شكله العبري (الكلمة الخلاقة) أم في شكله اليوناني (الفكرة الافلاطونية والجوهر الارسطوطالي). وكل واحد يعرف، ايضاً، كيف أمكن الدوران في الفراغ في الغرب بهذه الاشكالية العتيدة القائمة على مبدأ الطرف المستعبد: ايهما الأول، المادة أم الفكرة؟ واذا كان للصينيين في ممارستهم من تفضيل، فهو تفضيل النظام الزمني، أي المادي. ولكن ذلك ناجم، فقط، عن كون الممارسة، التأثير المباشر في العالم المرئي، تقتضي مثل هذا التفضيل. فقد كانوا (كما ينبغي على اعتبار أن الإنسان، بطبيعته، حيوان يتكلم ويفكر) يعدون النظام المنطقي معطى أساسياً.

وهذا مايعني أنهم رفضوا الحسم. لقد قالوا (و)، وهذا العطف يشمل الحلين: فلا أولوية هناك. والطاو لاينفك يولد من أولين، من بدايتين متوازيتين. وهذان الأولان ماينفكان عن التزاوج لانتاج الثالث وهذا الثالث هو الابن الذي انتجه اندفاع الأبوين. انه الموقف الجديد الذي انتجه اندغام الأبوين. انه الموقف الجديد الذي انتجه تفاعل الكلمات والأشياء في الموقف السابق. والطاو هو؛ إجمالاً، الذي يلخص وينتج الاثنين الآخرين كما يقول تعليق لكتاب يي كنغ: «خط متقطع (ين: الأنثى) زائداً خطاً مستمراً (يانغ: الذكر) هو مايسمى الطاو». ولو لم يكن يوجد الا اثنان، فسوف يكون، هناك، صراع على المكانة، صراع لارحمة فيه، حتى الموت. ولكن هناك الثالث، ولذلك فإن الأمور تجري دون انقطاع، فلا يكف العالم عن

التحول والانتقال من موقف إلى آخر . والـ «يي كنغ» موجود هنا ليساعد على أن يفهم بسرعة هذا العالم الذي يهرب .

ولكنه يفعل ذلك بأشكال بيانية سداسية : لماذا؟ لماذا لاتكون لدينا، عندما نصل إلى ثلاثة، صورة مناسبة للعالم؟ لقد توقفت بعض التصورات الصينية عند ثلاثة مرجحة، بذلك، الأشكال البيانية الثلاثية : لماذا يجب رفض هذه الأطروحة؟ لنلاحظ، أولا، أن التصور في الثلاثة يقترح علينا ترتيبين، الأول بنيوي والثاني زمني . ويقابل كل ترتيب مربع سحري .

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

(١٥=٥×٣)

٩	٢	٧
٤	٦	٨
٦	١٠	٣

(١٨=٦×٣)

وترتيب هذين المربعين يعطي، في كل الأحوال، ١١ عندما نبدأ بـ٥و٦ في المركز . ولكن ١١ هي ٢×١(١٠+١) وتمثل اذن، البدايتين الناجمتين بصورة متوازية عن الطاو: فكل بداية . . و- تنتج ثالوثها (٣×٠٠٠) احدهما زمني وأرضي، والثاني بنيوي وسماوي .

والسؤال «لماذا ٦؟» يترجم، اذن، بالسؤال «لماذا ٢×٣؟» . لنتخيل الموقف لو لم يكن هناك سوى واحد : ان الثالوث - مسيحياً كان أم بوذياً أم طاوياً - هو دائماً، في نهاية المطاف، موحد، أي راسخ حتى و لو كان ذلك في الحركة (الثالث ينتج الألوف العشرة من الكائنات) . الا أن ماهو ازلي يكون، ايضا، غير قابل للفهم . انه سر وليس «حقيقة متاحة دائماً» . واقتراح ثالوث متقطع كصورة للعالم يعني أن الحجاب آخذ في التمزق دائماً في عالم ذي حركة مبنينة تتراكب فيها، كما في الفعل التكهني نفسه، الصدفة والضرورة . فهناك عالم الأشياء، عالم الألوف العشرة من الكائنات غير

القابل للفهم، من جهة، والعالم المبنين، عالم القوانين والمواقف الأربعة والستين (٢٨ : ترتيباً للأشكال البيانية الثلاثية الثمانية) من جهة أخرى. وفي أحد الاتجاهين، يتطور العالم، دائماً نحو المجهول على اعتبار انه لايكف عن التحول بتفاعل الثالثين، ويمكن، في اتجاه آخر، تعلم البنية العامة للأشياء، الوضع الحالي للتحول المستمر، دائماً، على اعتبار أن الطاو يلد الثالثين بصورة متوازية. وهكذا يمكن التصرف بصورة صحيحة، أي في توافق مع مقتضيات الوضع.

ان منطق الـ«يي كنغ»، وهو أكثر مرونة وواقعية بكثير من منطق الهوية والسببية الذي اشاد به أرسطو (والمدرسة الموية في الصين)، يساعدنا على فهم معنى بعض الملاحظات التي وردت قبل قليل. فاذا كانت الحقيقة، أولاً، أكبر بكثير، دائماً، من الموقف الحالي، فإنها، مع ذلك، ماثلة، تماماً، في كل موقف ومتاحة للجميع، من حيث المبدأ على الأقل. فنحن نرى هنا، جيداً، فكرة المساواة الأساسية في الفكر الصيني. وبالفعل، فاذا كان وجه الصين يبدو سلطوياً دائماً، فان صميمها كان ديمقراطياً دائماً. ثانياً: ان «اختيار» الأنواع الأدبية يصبح واضحاً. فالحقيقة تصادف، دائماً، على صورة زمنية ترى من خلال الموقف الحالي. فمن الطبيعي، اذن، عندما ننتقل من تمثيل الـ «يي كنغ» الخالص التجريد إلى أشكال أدبية حقاً، أن ينتج تاريخ وشعر غنائي، وهما شكلان يبينان الواقع، قدر الإمكان، كما هو عندما يدور الأمر حول كلمات. وهذه الصفة مرئية بوضوح في الرابع من الكلاسيكيات الخمسة، التشوين تسيوو: انه ليس سوى ارشيفات لو (اسم كونفوشيوس الأصلي)، سيرة جافة ومقتضبة الحدث الذي يستحق أكثر من سطر نادر فيها. وهو الأمر الذي دعا الغربيين - الذين كانوا يتوقعون، دون شك، أن يجدوا قصصاً جميلة من نوع قصص هيرودوت، وليس قائمة صحيحة بكل بساطة - الى القول بأن النص غير قابل للفهم دون التعليقات عليه.

واذا لم يكن التشوين تسيوو سوى قائمة أحداث، فإن ذلك لم يأت بصورة عفوية. فنحن نرى فيه، في الفرز الصارم للأحداث الذي اجراه كتبة البلاط، الى أية درجة كانت السلطة في الصين، منذ ذلك الحين، استبدادية، مركزة حول شخص وحيد. ونرى فيه، ايضا، كيف كانت السلطة موضع تنظيم طقوسي دقيق وقسري. ولكن الكتاب الثاني، شوكنغ، أو كتاب الوثائق، هو الذي نرى، فيه، السلطة، لأول مرة، مروية، أي مبررة. ولنتأمل، الآن، كيف قنّع أصحاب السلطة وجه الصين الحقيقي.

في بداية الكتاب نجد قصة أول حكيم حاكم، ياو: أن فضيلته «بسطت الوفاق بين طبقات أهله التسع. وعندما ترسخ الوفاق جيداً في طبقات أهله التسع، نظم تنظيماً رائعاً كل أسر امارته الخاصنة. وعندما اشرقت الفضيلة في كل اسر امارته الخاصة. أقام الأتحاد والوفاق بين سكان كل الإمارات الأخرى. أوه. . عند ذلك تحول كل عرق ذوي الشعر الأسود (سكان كل الامبراطورية) وعاش في انسجام تام»[1].

تلك هي، اذن، ايديولوجية السلطة التي راجت خلال ثلاثة آلاف سنة: أن الإنسان الفاضل - وليس الطاو -يحول، يمّدن، «يبسط الوفاق»، في دوائروحيدة المركز حوله. وفي مكان آخر من هذا الكتاب، يقال عن هذا الإنسان الفريد انه «ابن السماء». انه وخلفاؤه يملكون «تفويض السماء» طالما ظلوا مهتمين بسعادة الشعب.

والشيء الخاص الذي يجب أن نحتفظ به من هذا العرض للحق الإلهي هو أن الثالوث الثاني، ثالوث الأشياء، الخطوط المتقطعة، مجذوب إلى مدار الأول. فما على الشعب سوى انتظار الإنسان العظيم ثم معاناته. ودور الشعب السلبي، غيابه الإمكاني، يفسر النصيب الكبير الذي تحتله الكلمة في التشوكنغ: ان نصف الفصول هي عبارة عن خطب للملوك.

١- تشونغ، ترجمة كوفرور الفرنسية، ص٢.

والخطاب يحتل، في كل كتب التاريخ التي عقبته، مكانة راجحة، كما لدى هيرودوت...

إن أول شيء فعله ياو عندما وصل إلى السلطة هو أنه أمر شخصين، هي وهوو، بصنع تقويم كي يمكن القيام بالأعمال الزراعية في الموسم المناسب. وتلك هي إحدى المسؤوليات العملية للبيت الامبراطوري خلال كل تاريخ الصين. ولكنه ليس عملاً مجانياً: ان ياويرسل، الآن، هي الثاني إلى الشرق، المكان الذي سمي الوادي المضاء (كي) ليستقبل، فيه، باحترام، شمس المشرق[1]. ومضى هي الثالث إلى الجنوب، وهوو الثاني إلى الغرب، وهوو الثالث إلى الشمال. وهكذا يسهم الملك في النظام الكوني. ولنلاحظ أنه يفعل ذلك بمساعدة سلسلتين من ثلاثة أخوة: فالإنسان الفريد يتحكم في خطوط الأخوة الستة بدلاً من أن يكون الطاو هو الذي يولد المواقف الأربعة والستين بزيجات مستمرة للأولين.

وزوال الثالوث الأنثوي يجعل عالم السلطة بنيوياً، سماوياً، بصورة كاملة، كما نرى في الفصلين الشهيرين من الشوكنغ. فهناك، أولاً، «جزية يو»[2]: ان هذا الحكيم الملك الثالث في العصور القديمة (بعد ياو وتشوين) يقسم اقليمه إلى تسع ولايات (وهو مايصنع مربعاً سحرياً واحداً) يصنفها حسب الجزية التي تدفعها للسلطة المركزية. ويو هذا، نفسه، يتلقى من السماء، كما يقول فصل «القاعدة الكبيرة»[3]، «المواد التسعة (!) للقاعدة الكبيرة. وقد استخدمت لشرح قوانين المجتمع الكبرى والواجبات المتبادلة»[4]. وأولى هذه المواد يتعلق بنظرية العناصر الخمسة: «الأول هو

١- المرجع السابق، ٣-٤

٢- المرجع السابق، ص٦١-٦٩.

٣- المرجع السابق، ص١٩٤-٢٠٩.

٤- المرجع السابق، ص ١٩٥.

الماء، والثاني النار، والثالث الخشب، والرابع المعدن، والخامس التراب[1]».
والعناصر معطاة، هنا، في ترتيب بنيوي، وهو مايقابل المربع السحري الذي تقع ٦ في مركزه. ونجد الترتيب الزمني الذي تتبادل، فيه، العناصر الخمسة توليد بعضها بعضاً في التقويم القديم، الـ«يوكنغ[2]». ويجب أن نلاحظ أن الترتيب البنيوي يعطينا صليباً. الماء = الشمال= الأسفل، النار=الجنوب=الأعلى، الخشب=الشرق=اليسار، المعدن= الغرب= اليمين: أو ↰ . الا أنه ليس صعباً أن نرى أن هذا الصليب مكرس ليحمي المركز، أي الأرض في وجهها كاقليم.

فإذا كان خطاب السلطة، اذن، منذ البداية مذكراً تماماً وبنيوياً- استبدادياً، فإنه قد توجب، مع ذلك، حل مسألة الزمن. وبالفعل، فإن ياو، بعد أن امتلك المساحة بمساعدة الأخوة هي وهوو، كرس نفسه لخلافته: «من الذي سيحمل إليّ انساناً يعرف التوافق مع المواسم ويكون من المناسب اعلاء شأنه واستخدامه؟[3]. واقترح عليه أحدهم ابنه، ولكن ياو رفضه لانه «كاذب ومشاجر[4]». وكان، في نهاية الأمر، شخص يدعى شوان، وهو «فرد بسيط»، هو الذي عهد اليه، أولاً، بابنتيه، ثم بمهمات مختلفة في الادارة، وأخيراً في السلطة. وسوف ينقل شوان، بدوره، الامبراطورية إلى يو الذي سينقلها، من جانبه، إلى ابنه منشئاً، بذلك، الخلافة من الأب إلى الابن. وربما كان أمراً ذا دلالة كونه قد توجب على هذا الملك الأول بالوراثة أن يواجه تمرداً داخل المملكة، في حين لم يحارب الملوك الثلاثة الأوائل سوى «البرابرة». وهو يخطب، قبل المعركة، في قواته، و هذا هو ختام

---

١) المرجع السابق ص١٩٦-١٩٧.
٢) م. غرانيه: الفكر الصيني ص٤٢
٣) س. لوكوفرور: مرجع سابق، ص٨
٤) المرجع السابق ص٩.

خطبته: الذين سيطيعون أوامري سيكافؤون في حضور اجدادي. والذين لن يطيعوا أوامري سيعدمون في حضور أرواح البلاد الشفيعة. وسوف اعاقبهم بالموت مع نسائهم وابنائهم[1]».

أما الشوكنغ، أو كتاب الشعر، فهو يتألف، جزئياً، من أناشيد طقوسية للأسرة الملكية، وهو يحتوي، أيضا، على عدد كبير جداً من القصائد الغنائية المكتوبة بلغة بسيطة وحافلة باللعب على الكلمات. ويريد التقليد أن تكون هذه القصائد ناجمة عن مجموعة من الأغاني الشعبية، مجموعة مكرسة لاعطاء الملك لمحة عن طباع الشعب وشكاويه لمساعدته على وفاء أفضل بحاجاته. ونقرأ، فعلاً، في الشوكنغ، بصدد شوان، مايلي:

و«كان الامبراطور يستعمل، كل خمس سنوات، سنة لزيارةالامارات. وكان كل الأمراء يذهبون، في السنوات الأربع الأخرى، إلى البلاط الامبراطوري. وكانوا يقدمون تقريراً مفصلاً بادارتهم. وكان صدق هذه التقارير يختبر بفحص أعمالهم. وكان الذين أحسنوا عملاً يتلقون عربات وثياباً مكافأة لهم[2]».

فلنتختم، اذن، بحثنا بصوت الشعب هذا الذي مازال ندياً ولاذعاً بعد ثلاثة آلاف سنة وعدة تعليقات مثقفة. أولاً في الشكوى.

١ - «أيها الجرذ الكبير، لاتأكل ذرتي. اني منشغل بك منذ ثلاث سنوات (منذ زمن طويل) وأنت لم تشأ، قط، العناية بي. سوف اهجرك وامضي إلى تلك الأرض السعيدة. الأرض السعيدة! الأرض السعيدة! سوف أجد فيها اقامة مريحة.

---

١) المرجع السابق ص٩١

٢) المرجع السابق ص ٢٠

٢- أيها الجرذ الكبير، أيها الجرذ الكبير، لاتقرض موسمي العشبي، منذ ثلاث سنوات وأنا منشغل بك. وأنت لم تشأ، قط، أن تفعل شيئاً من أجلي. سأهجرك وامضي إلى تلك البرية السعيدة. البرية السعيدة، البرية السعيدة؟ من أي شيء سوف أشكو هناك؟[1]».

ثم نشيد طباعه:

١- اذا كانت لديك مشاعر محبة لي، فسوف اشمر ثيابي إلى الركبتين وأخوض التشن (لاصل اليك). واذا كنا لاتفكر في، فهل تعتقد اني لن أجد آخر؟ انت أيها الأكثر جنوناً بين كل المجانين الفتيان.

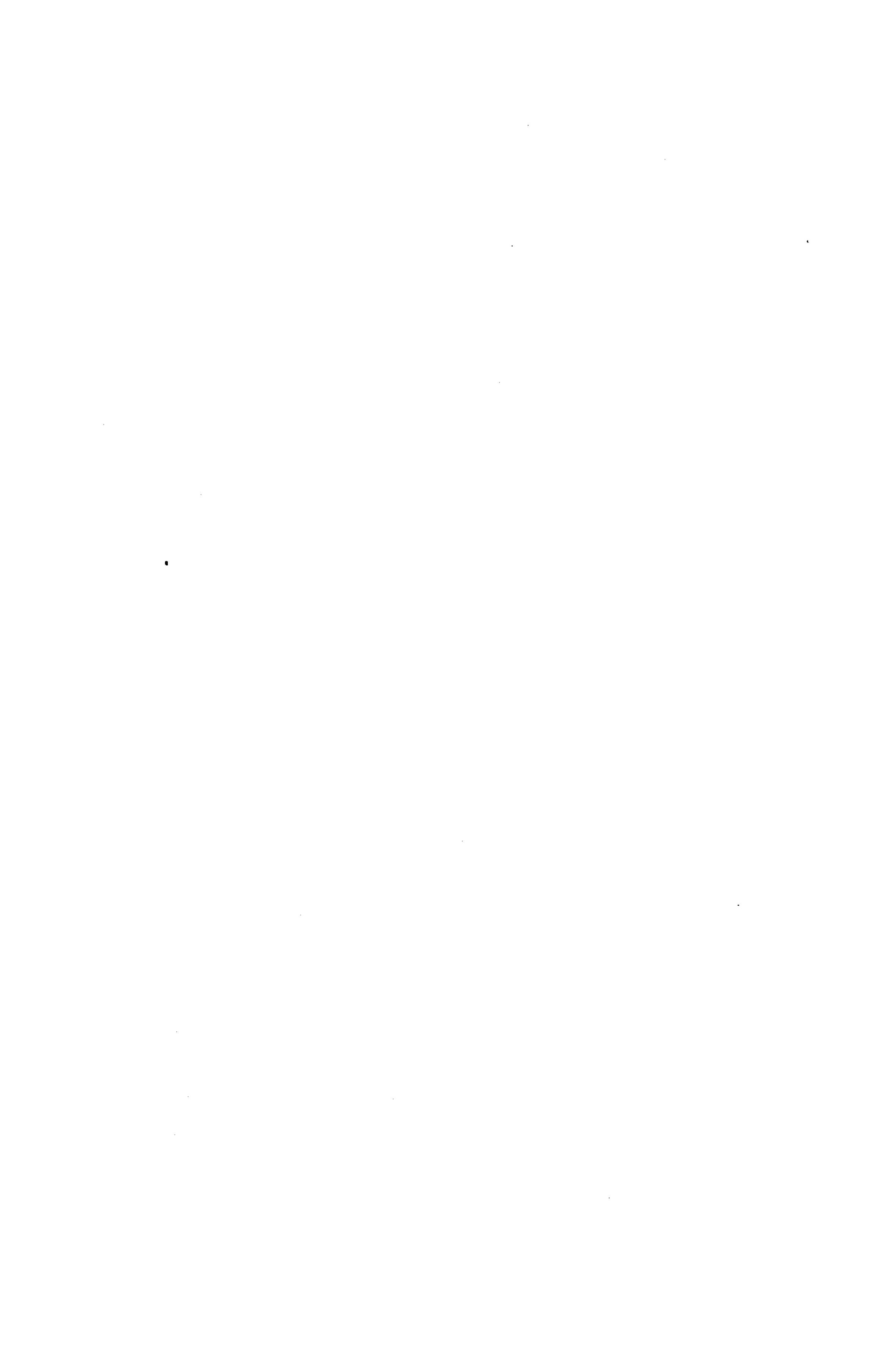
٢- اذا كانت لديك مشاعر محبة لي فسوف أشمر ثيابي حتى الركبتين وأخوض اليك. أما اذا لم تفكر في، فهل تعتقد أني لن أجد آخر؟ أيها الأكثر جنوناً بين كل المجانين الفتيان[2]».

* * *

---

١) شوكنغ، ترجمة كوفرور، ص ١١٩-١٢٠

٢) المرجع السابق، ص٩٦.



-٣-

الهند البراهمانية

كارمان البشر، مايا الآلهة

شارل مالاموود

تضم الفيدا، بالمعنى الواسع للكلمة، مجموعات (سامهيتا) من الأناشيد والصلوات والتعليقات اللاهوتية والطقوسية (البراهمانا)التي تستطيل بها بحوث على مقدار متفاوت من «الفلسفية»، الاوبانيزاد القديمة. وهذه الرؤيا مكملة بالتقليد (سمرتي) الذي تتخذ، فيه، مكاناً نصوص مثل قوانين مانو. أن أبرز سمات البراهمانية التقليدية هي التي حاولنا القاء الضوء عليها هنا.

ولاشك في أن البوذية التي ولدت في القرن السادس ق. م قد أثرت في نمو البراهمانية، ولكنها لم تقطع مجراها أبداً، ولاأوقعت فيها الاضطراب وذلك بحيث لاينقسم تاريخ البرهمانية الى فترة سابقة لظهور البوذية وأخرى لاحقة له بل يقوم، بالأحرى، على نمو باطني، الانتقال من البراهمانية القديمة الى الهندوسية، وهو انتقال مطبوع (في الملاحم والبورانا) بعدد كبير من التجديدات، في حين لم يرفض شيء من المعتقد القديم صراحة: فمثل اللاعنف الأعلى يتعمم، والتضحية الدموية تفقد مكانتها، وتقوم المعابد وعبادة الصور الالهية وتنشأ علاقة شخصية، عاطفية بين المتعبد والاله: ونعمة الاله هي التي سيحصل المتعبد، عن طريقها، على الخيرات التي يأمل بها، وحتى على الخلاص. ومدلول الدارة الكونية منضج، فتقابل

كل طور كوني صورة أو مستوى لفعالية الألهة، ولاسيما لتدخل الاله المخلص (على صورة الافاتارا، أو «نزول» فيسو) الذي يؤمّن، بعد كل كارثة كونية، البدء من جديد.

في البدء كان الفعل، والفعل في الهند البراهمانية تضحية. وكلمة «كارمان» نفسها تعني، في معناها الواسع، الفعل، وفي معناها الضيق طقس التضحية. فأكثر أنواع التكوين ثباتاً في رسمها، تلك المعْروضة أيضاً في أقدم النصوص، تتبدى، فعلاً، على صورة تضحية: فيظهر «انسان»، بوروزا، أصلي، لامبرر لوجوده سوى تقديم نفسه كضحية، ومن جسده الممزق تنبثق السماء والأرض والمكان الوسيط والجهات الأصلية والشمس والقمر والآلهة نفسها ومجتمع البشر. وهناك رواية أحدث تؤكد وتحدد التضحية الأولية والتأسيسية: فتضحية براجاباتي، الخالق، بنفسه لاتؤدي، فقط، إلى انتاج العناصر المكونة للكون بل، ايضا، إلى إقامة نموذج الطقس الذي يجب على البشر، منذ ذلك الحين، تكراره. واذا كان الزمن، في الرواية الأولى، رواية بوروزا، قابلاً، نوعاً ما، للاسترجاع، واذا كانت الآلهة هي المحرضة على التضحية مع مثولها بين نتائجها، فإن الزمن، في الرواية الثانية، رواية براجاباتي، خطي، و الأحداث تتعاقب بالقدر الأكبر من الوضوح: ان «سيد المخلوقات» براجاباتي، هو الأصل المطلق. وهو مأخوذ برغبته في أن يكون متعدداً. وهذه الرغبة تثير، فيه، حرارة، حماسة العمل، يبقى مفرغاً ومفككا. والمخلوقات الجائعة تهدد بالانقضاض على أبيها لالتهامه. وعند ذلك يسقط براجاباتي، بجهد تكويني جديد، خارج ذاته، نسخة أخرى، بديلاً لشخصه الخاص: وهذا القرين هو الذي يلقي به طعماً للكائنات، وخاصة للآلهة التي علت اصواتها، وليس هو سوى ذبيحة الأضحية أي ببساطة، كما قيل في البراهمانات، التضحية نفسها.

فتضحية نشوء الكون تتحلل، اذن، إلى طورين:

١- تضحية الخالق بذاته التي تنتج العالم والكائنات الخالدة أو الفانية المتحركة والجامدة، التي تعمره.

٢- اقامة الطقس أي الإجراء الذي يصون الخالق، بواسطته، مايبقى من شخصيه بوضعه بين المخلوقات الملتهمة وبينه ضحية قربانية. ومخطط التضحية لدى البشر هو، حقاً، ذاك الأخير: فالمضحي يبدأ، على غرار الخالق، بأن يقتطع من جسده الخاص، بواسطة الصوم والعفة الجنسية والممارسات التقشفية المتنوعة، القربان الذي يقدمه إلى الآلهة، في حين تكرر الحماسة التي تحركه أثناء هذه السلسة من العمليات حرارة الرغبة التي سمحت لبراجاباتي بانضاج المخلوقات ثم انتاجها، وفي طورثان، يتوارى المضحي المتجدد الحيوية والمؤله، حقاً، بهذا الجهد وهبة الذات هذه المرتسمة - ولكنها لاتمضي إلى نهايتها - ويمحي وراء القربان (الذي يمكن أن يكون نباتياً أو حيوانياً، بل الذي يمكن أن يقوم على مجرد صلاة متلوة أو مفكر فيها) الذي يقدمه للآلهة: وبذلك يكف المضحي عن أن يكون مأكولاً لينضم إلى معسكر الآكلين على اعتبار أنه، بعد اشباع الآلهة، سيستهلك بقايا وجبتهم.

ويمكن لأسطورة نشوء الكون أن تتجه وجهة أخرى: فالخوف يستولي على الآلهة أمام أبيهم الذي يرقد دون قوة وبأوصال متفككة ويفكرون في وسائل اعادة تكوينه: وهكذا يخترعون مذبح النار، وهو بناء من الآجر يعيد انتاج جسد براجاباتي أو، بالأحرى، يعيد تشكيله واحياءه. وهذا هو، ايضا، الهدف الذي يرمي اليه البشر عندما ينفذون، بدورهم، هذه التضحية الخاصة التي هي نصب مذبح النار. فاسطورة نشوء الكون تبرز في كل المتحولات التي اتينا على ذكرها، كما نرى، التضحية: فالتكوين نفسه تضحية، ولكن ماوضع اذ ذاك، في العالم ليس، فضلاً عن ذلك، مختلف

طبقات المخلوقات فقط، بل هو ايضا دوافع الطقوس التضحوية التي يحييها البشر، في هذا العالم، دون كلل ونماذجها الأصلية.

والتضحية التي يقدمها البشر والمبنية على نموذج الفعل الأصلي هي، في ذاتها، الفعل «كارمان»، بامتياز، ونموذج كل الأفعال. انه عمل أساسه، حتماً، رغبة: وهي، في حالة براجاباتي، الرغبة في أن يكون متعدداً، وفي حالة البشر، الرغبة في امتلاك سلالة أو ثروات أو القوة أو السماء بعد الموت. وهي تقوم، دائماً، على اقامة علاقة (تماه جزئي وتمايز معاً) بين المضحي والآلهة والمادة القربانية.

ومايميزها، فضلاً عن ذلك، هو أن لها، فوق آثارها المباشرة، آثاراً مؤجلة: فالانسان يشبع، بتقديم ضحيته، الآلهة ويتلقى نصيبه من القربان فوراً، ولكن هذا العمل يعدل، من جهة أخرى، وجوده في اتجاه لن ينكشف إلا بعد موته: فالمضحي يصنع لنفسه بالفعل، بتضحيته، جسداً احتياطياً للعالم الآخر: فاذا نجحت التضحية، واذا نفذت بصورة صحيحة، فإن هذا الجسد المؤجل سيأخذ مكانه بين الآلهة. تلك هي أقدم عقيدة، عقيدة البراهمانا. ومنذ الاوبانيزاد، تتعقد الأخرويات، ولكن ذلك يجري بصورة تتوضح، معها، بمزيد من الجلاء، صلة كل فعل مع ذلك الفعل الأساسي الذي هو التضحية. فنظرية الكارمان التي ترتسم في أقدم الاوبانيزات هي، بالفعل، جملة، الفكرة القائلة أن الجذر الأول لكل الأفعال، مهما كانت، حتى ولو كانت تافهة، حتى ولو كانت لاطوعية، هو الرغبة وأن لها سلسلة مزدوجة من النتائج: فلها نتائج مدركة هنا والآن، وفي هذه الحياة على الأقل، ونتائج لها قيمة في العالم الآخر. والإنسان الذي يراكم، في حياته، الأعمال الصالحة سيقيم، بعد موته، مدة متفاوتة الطول في السماء أو سيولد، ضمن شروط سعيدة، الها (ولكن الشرط الالهي نفسه ليس نهائياً) أو انساناً بارزاً (على اعتبار أن أعلى المكانات مرتبطة بالفضائل

والقدرات ذات الطابع الديني). وعلى العكس من ذلك، فإن حياة مطبوعة بأعمال سيئة ستؤول إلى اقامة في هذا أو ذاك من أنواع الجحيم وإلى ولادة تعسة، كشيطان أو انسان محتقر أو حيوان مقزز. وفي بعض الأحيان، يجري تصور الكارمان الاجمالي لشخص ما على أنه محصلة كل كارماناته المعزولة بحيث يتوقف مصيره المقبل على المجموع الجبري لأعماله، اذ يمكن لعمل صالح وعمل رديئ لهما المدى نفسه أن يلغي كل واحد منهما الآخر.

وفي أحيان أخرى، يملك كل عمل فردي، على العكس من ذلك (وتلك هي صورة العقيدة الأشيع عرضاً)، كفايته ومستقبله الخاصين: فالحياة التي ترجح، فيها، كفة الأعمال الصالحة ستؤدي إلى ولادة جيدة، ولكن الأعمال السيئة التي تضمنتها هذه الحياة ستؤلف رصيداً سيؤخذ، هو ايضا، في الحسبان ويحدد الولادة التالية.

وبعض صور الحياة سلبية بصورة خالصة، فالشخص، كساكن في السماء أو كحيوان، لايراكم (وهي القاعدة العامة) كارمانا جديداً. وهذه الصور من الحياة، ليست، من هذه الناحية، سوى نتائج وليست، بدورها، أسباباً. الا انه من المستحيل على البشر، طالما هم خاضعون لقانون الكارمان، أن يبلغوا حياة تكون نهائية أو، ببساطة، قصوى على اعتبار أن هناك، دائماً، رصيداً خارج الموازنة يقتضي، هو أيضا، انتاج نتائجه.

ولكن، ماهو العمل الصالح؟ أنه عمل مطابق للدهارما. ونحن نلقى، هنا، المدلول المركزي للايديولوجية البراهمانية والتعبير الذي يؤدي، باللغة السنسكريتية، مفهوم الايديولوجية الحديثة بأقل الصور سوءاً. فلنفكر، فعلاً، في القيمة التي يعطيها جورج دوميزيل لهذا التعبير عندما يتحدث، مثلاً، عن ايديولوجية الوظائف الثلاث لدى الهندو - اوروبيين. أن الأمر يدور حول ثلاثة تصورات متلاحمة، مصوغة، صراحة، في

النصوص، تتصل بالنظام الاجتماعي وتنظم الكون، والتعليمات الموصوفة لكل تجمع بشري والدوافع الميتولوجية أو، بصورة أعم، الدينية المبرزة لتبرير هذه الأنواع من السلوك والأنظمة التي تحددها. ولايقتصر الأمر، في الهند القديمة، على وجود هذه المجموعة من التصورات وكونها توفر مادة العقائد المنضجة، بل انها تحمل، ايضا، اسماً: الدهارما على وجه الدقة. وتعني هذه الكلمة، اشتقاقياً، «فعل التصرف». وهذا المدلول الذي يرد، باستمرار، يغطي المجال الذي نسميه ديانة، اخلاقاً، حقا. فالتصرف الصحيح يعني، بالنسبة للهندي، اذن، التصرف بتوافق مع الدهارما، وبصورة أدق مع السفاوهارما، أي دهارماه الخاص. فالدهارما الكلي، هو فعلاً، تركيب خطوط السلوك الخاصة التي يجب على كل فرد اتباعها بوصفه منتمياً إلى رهط محدد.

إن التعاقب المنتظم للفصول وسلاسل التحولات التي تجعل المطر يهطل من الغيوم والنبتة تخرج من الأرض في البرهة المناسبة والغذاء يجري بتمثله من جانب الحيوان والإنسان والقربان في نار التضحية التي تحمله إلى مقر اقامة الآلهة السماوي، ان كل ذلك الذي يشكل الدارة غير المتقطعة التي تحدد تلاحم العالم مشار اليه، في السنسكريتية الفيدية، بتعبير «الرتا» أي «تنسيق، تمفصل. . انه احكام الأجزاء على بعضها بعضاً ودمجها في كل. واحدى مركبات هذا المدلول هي فكرة الضبط الطقوسي. فبين الحركة الطقوسية المنفذة بصورة مضبوطة والتنسيق المضبوط للعالم (وتكافؤ الكلمة مع موضوعها لأن الزتا، وهي عكس «رتا»، تعني أيضا «اكذوبة») أكثر من تماثل، هناك علاقة سببية: فالطقس الذي يحييه البشر حسب القواعد هو، فعلاً، الذي يسمح للشمس بأن تخرج من الظلمات مفلتة من الشياطين الذين يحاولون التهامها. وبصورة أعم، فإن كل تنظيم الكون (وكل التنظيم التشريحي والفيزيولوجي للجسم البشري) لايصمد الا لأن الطقوس تنفذ بدقة، دون ثغرة.

ودهارما السنسكريتية الكلاسيكية تستعيد مدلول الرتا الفيدي مع توسيعها اياه. والفكرة هي أن نظام العالم لايقوم على تنفيذ الطقوس الخالصة فقط، بل، ايضا، على جملة القواعد التي يخضع لها كل انسان والتي تغطي، ان صح هذا القول، شكلاً لحياته بكاملها. ويلي ذلك أن كل عمل مطابق لدهارما الذي ينفذه يمكن أن يكون له اعتبار ومدى تضحيوان على اعتبار أنه اسهام في حياة الكون. ولكن الفعالية ليست، على وجه الدقة، دهارمية حقاً مالم توطد من يقوم بها في الدور والكيان اللذين يعودان اليه. ذلك هوشرط التناغم. وتطبيق دهارما شخص آخر هو، بالنسبة لانسان ما، خطيئة في مثل خطورة انتهاك دهارماه الخاصة مباشرة تقريباً: فالأزمات التي تطبع نهاية كل فترة كبرى للكون (تلاشٍ كارثي سابق لعودة انتشار عصر جيد بموجب رؤية الملاحم والبورانا) لها عرض، وسبب بصورة ماهو تضاؤل للدهارما العامة يترجم، هو نفسه، الى تشويش في الدهارمات الخاصة، فينخرط البشر، دون أن يريدوا ذلك وحتى دون أن يستطيعوا شيئاً آخر أحياناً، في هذه الأساليب الحياتية التي لاتناسب كيانهم (فاذا تبنى الملك، مثلاً، فضائل الزاهد وتخلى عن الانجاب والحرب، أو نفر منهما، بكل بساطة، فمعنى ذلك أن الكارثة قريبة).

«لكل مهنته والبقرات تحرس جيداً». ان هذا المثل الفرنسي يبدو وكأنه مصنوع لينطبق خصيصاً على الهند حيث تكون البقرات المحروسة جيداً والمدللة والممجدة حقاً، على وجه الضبط، أكثر علامات السعادة الكونية مباشرة في قابليتها للادراك (في الاسطورة، كما في الواقع المعاش).

ولابراز طابع الدهارما المتمايز والمميز، بالضرورة، تستخدم النصوص القاعدية صياغة أصرح وتتحدث عن الفارنا اسرامادهارما (الدهارما الخاصة بكل طبقة اجتماعية وكل طور من الحياة الفردية).

ومؤسسة الفارنا، أي تنظيم المجتمع، معاصرة لخلق العالم بالنسبة للكوزمولوجيا البراهمانية. فالبوروزا الأصلية تعمل في الوقت نفسه الذي تقدم، فيه، جسدها قربانا في تضحية التكوين، على أن يصبح رأسها البراهمان وذراعيها الكاستريا وفخذيها الفيزيا وقدميها السودرا: فلدينا، هنا، التعداد المتسلسل لأربعة فارنايات تشكل المجتمع الدهارمي. وليس هذا كل المجتمع الهندي: فهناك كل رهوط البرابرة والساقطين الغريبة عن هذا التسلسل لكونها أكثر دنساً من أن تحتل الحلقات الدنيا نفسها. والدهارما لاتتحدث عنها الا لتحصرها في وضع المنبوذين. أما بالنسبة للفارنايات الدهارمية الأربع، فهي، في الواقع ثلاث زائدة واحدة، على اعتبار أن الثلاث الأولى تجمع الدفيجا (المولودين مرتين) الذي يتلقون، فوق ولادتهم البيولوجية، الولادة الثانية التي يعطيهم اياها، في الطفولة أو المراهقة، «تأهيل» في حين أنه ليس للبشر الذين يولدون في طبقة السودرا الحق في غير هذه الولادة الوحيدة. وفضلاً عن ذلك، ففي حين يكون لكل في الفارنايات الثلاث اختصاصها ونذرها الخاصان المعريفان ايجابيا، فان دهارما السودرا هي خدمة البراهمة والكاستريا والفيزيا.

وتتضمن دهارما «المولودين مرتين»، جزءاً مشتركاً وجزءاً خاصاً بكل فارنا. فالبراهمة والكاستريا والفيزيا ملزمون بتقديم تضحيات ودراسة الفيدا والتصدق. ولكن للبراهماني امتياز احياء الطقوس، بوصفه خبيراً في التضحيات التي يقدمها آخرون (المضحون الذين يطلبون خدماته ويدفعون أجرها). وهو، وحده، الذي يملك صفة تعليم الفيدا. وهناك، أخيراً، صدقات هو، وحده، المؤهل لتلقيها. فنحن نرى أن الدهارما تعين للبراهماني وظيفة فعالة مباشرة: فهو يفعل ولكنه، فضلاً عن ذلك، يضع الآخرون في موقع الفعل أو يلزمهم به، وتفوق البراهمة يقوم على كونهم المؤتمنين على الفيدا. وهم، بموجب ذلك، أكثر من بشر، انهم آلهة مرئيون.

أما الكاستريا، الاختصاصي في الحرب والسياسة فنموذجه الملك: ان دهارماه تطلب اليه حماية رعاياه، وأن يعمل بحيث يلتزم كل واحد منهم دهارماه ويقمع من ينحرف عنها. ومن حيث أن الملك يدير الدهارما العامة، فانه يأخذ نصيباً من الحسنات ونصيبا أكبر بكثير من السيئات التي يكتسبها رعاياه بالصفة نفسها التي يحصل، بموجبها، الضرائب. فنحن نرى كيف يحتوي البراهماني والملك، كل منهما بطريقته، الدهارما العامة في دهارماهما الخاصة. وتناغم هاتين السيادتين، تعايش هاتين الوجهتين في النظر حول الكلية، هو الموضوع الايديولوجي الرئيسي - بأحدث معاني هذا التعبير- لنصوص البراهمانية القاعدية. والموضوع الصريح لطقوس أو مقاطع في طقوس لاتحصى هو التمثيل على الجريان المعقد لهذه السيادة المزدوجة. ان البراهماني يعتمد على حماية الملك. ولكن الملك نفسه يبدو مفتقراً، غير مكتمل أن لم يكن إلى جانبه كاهن براهماني لحمايته إلى حد يعترف البراهماني بكونه من رعايا الملك الذي هو أدنى منه في تسلسل الفارنا؟، أنه ليتفق للبراهمة أن يؤكدوا أن سلطة الملك الدنيوي لاتمتد اليهم وأنه لاملك لهم الا الملك سوما الذي هو اله.

وأخيراً، هناك الفيزيا: فاذا كان البراهماني يخلق الشروط الدينية لحسن عمل الدهارما، وكان الكاستريا يخلق الشروط السياسة والحقوقية لهذا العمل، فإن الفيزيا يؤمن شروطه الاقتصادية على اعتبار أن اختصاصه هو انتاج الخيرات المادية وتداولها.

وبالطبع، فان هذا التنظيم للمجتمع في ثلاث فارنايات زائدة واحدة هو مخطط مثالي يتعلق بالدين ولامعنى له الا كوجه من وجوه الدهارما. وتحديد تأثير هذا المخطط في الواقع الاجتماعي في تاريخ الهند، بل وحتى فحص كيف يجري احكام العمل الفعلي لنظام الطوائف وايديولوجيته على هذه النظرية، مسألتان لايسعنا التعرض لهما هنا.

ان ماتشترك فيه الفارنايات الثلاث العليا ويقوم عليه تضامنها هو كون كل الصبيان المولودين في أسرة براهمة أوكاستريا أو فيزيا يستطيعون الاطلاع على الفيدا. وهم يصلون اليه بطقس التأهيل الذي رأينا، قبل قليل، انه يمنحهم ولادة ثانية. وهذه الولادة بالفيدا تطبع، مبدئياً، بالنسبة للصبي الصغير، بداية فترة متفاوتة الطول من تعلم الفيدا أو، بعبارة أدق، تعلم نسخة (أو فرع) الفيدا التي ينتمي اليها بالتقليد الأسري: وهو تعلم لايمكن أن يتم الا على يد معلم مؤهل ويترافق، بالنسبة للتلميذ؛ بواجب خدمة معلمه واجلاله والالتزام بالعفة الجنسية التزاما صارما. والعلاقة المعقدة التي تربط بين المعلم والتلميذ ونص الفيدا موضع تدوين دقيق وتوفر موضوعا لتأملات لامتناهية.

ان هذا الطور الأول من حياة «المولود مرتين» المتميزة بالبراهماكاريا (وهو تعبير يعني، في الوقت نفسه «النص الفيدي» و«العفة») متبوع، مبدئياً، بفترة يعيش فيها حياة غرهاستا («الذي يقيم في منزل»): لقد اتخذ زوجة وأنشأ نيرانه التضحوية وواجبه، بعد ذلك، الانجاب واحياء الطقوس والانصراف إلى فعالية قادرة على اعاشته هو واسرته. والغرهاستا هو، بامتياز، الرجل الفعال الذي يوجه افعاله إلى آخر يكون هو، نوعاًما، مدينا له. وبالفعل، فإن الرجل يعرف نفسه، بحكم ولادته نفسها، بوصفه دينا دائنوه هم الفيدا والآلهة وأرواح الموتى والبشر. واذا كان دينه للفيدا يسدد بالبراهماكاريا، فإن طقوس التضحية التي هي وسائل تهدئة الآلهة وطقوس الضيافة والصدقة التي ترضي البشر والانجاب الذي يحمل الوفاق مع أرواح الموتى، أخيراً، تنتمي، بالمقابل، الى الغرهاستا على اعتبار أنه يجب أن يكون المرء رب بيت ليملك زوجة ونيراناً وثروات. وفضلاً عن ذلك، فان وجود هذا الرجل الاجتماعي المنشغل، تماماً، بنسج صلاته بالآخرين

وفعاليته هما اللذان يتيحان لنماذج البشر الأخرى العيش: ومن هذه الناحية، والنصوص القاعدية لاتني تعلن ذلك، فان رب البيت هو مركز عمل الدهارما ونقطة استنادها.

ومن هم هؤلاء البشر الآخرون؟ هناك أولاً، الطلاب، ولكن هناك، بشكل خاص، المجموع الواسع المتنوع جداً للمعتزلين والمتأملين والتائهين الذي يتخذون لأنفسهم هدفاً هو البحث عن الذات بدلاً من الارتباط بالآخرين، المشغولين بالتحرر من الصلات الاجتماعية التي هي، في الوقت نفسه، سبب الصلة التي تبقينا مغمورين في «مد أنواع الوجود»، السامساترا، ونتيجتها ورمزها.

ان حياة الإنسان في المجتمع وحياة التقشف، منظوراً اليهما في ذاتهما، متضادتان. ولكن أصالة ايديولوجية البراهمانية القديمة وقوتها هما في كونها ركبت بين قاعدتي الوجود هاتين ببنائها منظومة من المعايير الاجتماعية على سعة كافية من أجل الاشتمال على اولئك أنفسهم الذين يريدون الابتعاد عن الحياة في المجتمع والتحرر من العلاقات التي تكونه.

وهناك ماهوأفضل: فلا يقتصر الأمر على أن النموذجين البشريين يتعايشان بتلقي كل منهما تبريره الخاص، بل أن الدهارما تنشيء، ايضاً، «دورية» لحياة كل «مولود مرتين» تجعله قادراً على التوافق مع الأول، ثم مع الثاني من هذين النمطين. ومخطط الدهارما المتمايزة بموجب الأسراما (أطوار الحياة) هو، فعلاً، مايلي: أن «المولود مرتين» بعد أن كان براهماكاريا أي «طالباً براهمانيا»، ثم غرهاستا يستطيع، اذا اراد، واذا كانت لديه القوة وكان قد سدد دينه نحو أرواح الموتى بالشكل الواجب بانجابه، بدوره، سلالة، أن ينسحب الى العزلة في الغابة.

ولهذا الطور الجديد نفسه مراحل: فالمولود مرتين يغادر التجمع،

بوصفه فانابراستا أولاً (حرفياً «الذي يمضي الى الغابة»)، ليقيم في منسك في الغابة مع زوجته، اذا اراد ذلك، وحاملا معه نيران التضحية. وصلته بالناس تنقطع، ولكنه يستمر في احياء الطقوس، وذلك على الأقل بقدر مايسمح له بذلك نمط حياته الجديد القائم على تلقي الصدقات والقطاف ونوع من الزراعة الدنيا. ويتسعيد الفانابراستا في معتزله الغابي الحياة الفلاحية ولكنها تكون مجردة، نوعا من الطوباوية المطهرة من كل العلاقات القائمة على تقسيم العمل وتسلسل الفارنا ومتجهة، منذ ذلك الحين، نحو اللاعنف. وبالمقابل، فان المرحلة التالية التي يجب أن تكون النهائية هي قطيعة جذرية مع الحياة الاجتماعية. انها صنع السامنيازان (المتخلي). وطقس الدخول في التخلي، يبين، جيداً، الاتجاه الذي ينوي «المولود مرتين» اعطاءه، بعد ذلك الحين، لحياته. فلدى هذه المراسم يضحي المتخلي، المقبل، فعلاً، بالتضحية أن صح هذا القول، وهي التضحية القصوى التي تستخدم، فيها، أوعية الطقس نفسها قرباناً والتي يجري، فيها، استنشاق نيران التضحية، قبل أن تخمد نهائيا، وتمثلها من جانب المضحي: ان جسده الخاص هو بؤرة هذه النار المستبطنة ومحروقاتها، مكان احتراق ليس سوى التابا، احتراق المتقشف الذي سيكون قاعدته حتى موته. يمكن لهذا التقشف ان يقوم على اماتات بارعة وعنيفة وأن تتبدى بوصفها البرهان على مايستطيع جسد ما أن ينزله بنفسه. ولكن هذه الأداءات ليست، حقاً، جزءاً من صورة وجود المتخلي الا بقدر ماتسهل أو تمثل جهداً للانفكاك، للتطهر من العواطف يكون رهانه مختلفاً تماماً عن أسلوب الحياة.

ويتخذ وضع «المتخلي»، كل دلالته، فعلاً، في تغير في المنظور حيال قيم الدهارما: فالمتخلي لايقلب هذه القيم، ولكنه يعتدل بها، وتلك

خطوة أخطر نوعاً ما. فخلافا للبشر في العالم (للرجل في العالم الذي كانه المتخلي نفسه حتى ذلك الحين)، لاينشغل المتخلي بتولي دور في تناغم المجموع بتخليد العلاقات، بحسن التصرف بحيث يراكم المزايا: فهدفه، على العكس من ذلك، هو العمل بحيث تنضب القوة التي تربط الرجل بالآخرين وتحبسه، اذ تدفعه الى التصرف، في عالم الأسباب والنتائج وتحكم عليه بالولادة من جديد بصورة لامتناهية. ان الانعزال وتطابق المرء مع الأتمان «الخاص به، أي مع باطنه الذي لايدمر مع ذاته» (ان هذا المصطلح الذي يمكن، فعلاً، ان نترجمه بكلمة «نفس» هو، ايضاً ضمير الفاعل) وكسب هوية الذات والمطلق أو التعرف عليهما، وهو الأفضل، أن كل ذلك هو النتيجة التي يجب أن يهيء لها تدمير كل بذور الفعل بالإماتة التقشفية، بخفض الرغبات والغائها اذا امكن ذلك. ويجري تصور هذه النتيجة بوصفها تحريراً، موكسا ومهما يكن المحتوى الذي يمنحه الخيال لحالة «المحرر» ومهما تكن، فضلاً عن ذلك، التقنيات المتغايرة التي يمكن أن تضاف الى «التخلي» الخالص وأن تحل محله، فمن الواضح أن البحث عن الخلاص ليس شكلاً خاصاً للفعالية الدهارمية بل هو طريقة للتباعد عن الدهارما، وبالتالي وضعها موضع مساءلة.

ان الايديولوجية البراهمانية تعترف بهذه العلاقة الخاصة بين الدهارما والموكسا. فهي، اذ ترفض أن تجعل من هذه المدلولات؛ من هذه القيم، حدوداً متناقضة، تبذل جهدها لتقدم الموكسا بوصفه نوعاً من التجاوز للدهارما (أي، أولا، ذروتها). وبالفعل، فإن الحياة الدهارمية الكاملة هي وحدها، حسب التقليد، التي يمكن أن تنتهي بالتجاوز، والبراهماني هو وحده، عملياً، الذي يستطيع أن يأمل في جعل سامنيازاه طريق الوصول إلى الخلاص. وفضلاً عن ذلك فإن الايديولوجية البراهمانية تصل، بطريقة مميزة

جداً للفكر الهندي، الى اقامة نوع من الدهارما الموسعة التي تشمل، اذ تعد ميادين فعالية الإنسان الدهارما بالمعنى الحقيقي للكلمة كاحدى مركباتها شأنها في ذلك شأن الموكسا. وهذه الدهارما المشتملة هي منظومة «أهداف الإنسان» الأربعة أو بصورة اضبط، الأهداف الثلاثة زائدة بوروزا - أرتا - أو قائمة هذه الأهداف.

ويجد عمل البشر معناه عندما ينسب الى هذا أو ذاك من البنود التالية:
ينشط الإنسان ليتطابق مع القانون الاجتماعي - الديني، أي من أجل الدهارما، أو ليكتسب السلطة والثروة، ودافع العمل، اذ ذاك، هو الأرتا، أو ليلبي رغبته في المتعة، وهذه هي الكاما، أو، أخيراً، ليصل الى الخلاص ومايرمي اليه هو الموكسا. وفي حين تعدد الحدود الثلاثة الأولى بترتيب الاعتبار المتناقص، فإن الأخير وارد، أن صح القول، على حدة: انه يقابل، وهو مشمول في القائمة، شركاءه الثلاثة على اعتبار أن هذه الأخيرة تحدد مجالات فعالية الانسان في العالم، في حين أن الموكسا هو، بصورة أساسية، افق التخلي. وهدف المنظومة التي يتضمنها هذا التعداد، ونتيجتها، هو بيان ان لممارسات ودوافع في مثل هذا التنوع الذي اتينا على رؤيته مشروعيتها، جميعها، اذا ظهرت في مواقف مناسبة ضمن الحدود والوظيفة التي تحددها لها، على وجه الدقة، الدهارما الكلية، بحيث انه اذا كشف المتخلي، بابتعاده عن العالم، الطابع النسبي، ان لم نقل العبثي، لأنواع السلوك التي تستهدف الحفاظ على تلاحمه، فان الدهارما الكبيرة تضفي النسبية، بدورها، على سعي الإنسان للخلاص الذي تجعل منه «هدفا للإنسان» بين أهداف أخرى: فيفسح له مكان، مكانه، تماماً كما تفسح منظومة «أعمار الحياة»، الأسراما، مكاناً للفترة التي من المناسب، فيها، التخلي عن كل ماكان التمسك به مشروعاً في الفترات السابقة.

يبقى انه يجري تصور الخلاص، في معظم الأحوال، من جانب أكثر المنظومات انضاجاً، كرؤية للمطلق. ولايكشف العالم الاختباري، بفضل هذا الوعي، عن نفسه بوصفه رديئاً ومؤلما فقط، بل كوهمي ايضا. المطلق حقيقي وعالم الفروق مايا. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة التي تنتمي الى التأمل «الفلسفي» تستند الى تصورات لاهوتية وميتولوجية تعود الى أقدم فيدا: فالمايا هي قدرة الآلهة على «اسقاط صور كفية»، حسب تعبير ل. رينو. ولكنها، ايضاً، قدرتها على اثارة «مكانات» وأوهام وحركات ظلال متحركة تثير جنون خصومها وتضللهم. وماهو أفضل من ذلك هو أن حدث الميتولوجيا الكبير، المعركة الأصلية بين الآلهة والشياطين، ليس سوى حكاية خرافية، نتيجة لمايا الاله اندرا. فكارمان البشر الثقيل، عبء الأفعال القاسي، لايملك، اذن، وزن الواقع الا بالنسبة للكائنات التي يكون وعيها غارقاً في الظلمات. أما الذين تنيرهم، على العكس، من ذلك رؤية الخلاص، فانهم يدركون العالم على ماهو عليه: العوبة (ليلا) اله.



-٤-

تيوغونيات[1] اليونان القديمة
من القرن الثامن حتى القرن السادس ق.م

النموذج الهيزيودي والنموذج الأورفي

لوك بريسون

«كل الخطاب حول أصل الأزمنة الموجود مكتوباً لدى اليونان هو من صنع عدة مؤلفين، وعلى جه الخصوص من صنع مؤلفين: اورفيوس وهيزيودس[2]»

ان هذا التأكيد يعطينا فكرة مضبوطة عن أكثر الآراء انتشاراً في العصر القديم فيما يتعلق بتفوق النموذجين الهيزيودي والأورفي للتيوغونيا على عدد من التيوغونيات الأخرى التي شهدت النور في اليونان القديمة.

ويبدو، فعلاً، انه ينبغي مماهاة تعبير «أصل الأزمنة» الوارد في بداية الشاهد الذي يفتتح هذا القسم بتعبير «تيوغونيا» المأخوذ بمعناه الواسع الذي يشمل التيوغونيا الخالصة والكوزموغونيا والانتروبوغونيا والذي يعرفه م. ل. وست بأنه «أصل العالم والآلهة كما هو الأحداث التي أدت الى قيام النظام الحالي[3]». وفي اليونان القديمة أدب وافر حول الموضوع. فقد نسبت

---

١) تعني التيوغونيا: البحث في أنساب الآلهة (المعرب)

٢) مقاطع أورفية، جمعها ا. كيرن، برلين ١٩٩٢

٣) م.ل. وست: هيزيودس، تيوغونيا اكسفورد ١٩٦٦ ص١.

فعلاً، تيوغونيات الى موزيه واريستياس وابيمنيدس واباريس وفيريسيدس و«دوموقريطس» (على وجه الاحتمال: ديموقريطس)، ونسبت كوزموغونيات الى لينوس وتاماريس وباليافاتوس. ويبدأ اكوزيلورس نساباته بتيوغونيا، كما تبدأ بها الدارة الملحمية. ويجب أن ندخل في هذا المجموع «حرب الجبابرة» أو «حرب العمالقة» المنسوبة إلى اميلوس أو اركتينوس. وأخيراً، يشير تعليق على ورق البردي الى بداهة كون ألكمان مؤلف كوزموغونيا مختلفة عن كل الكوزموغونيات المعروفة حتى ذلك الحين[1]. ولكن التيوغونيتين المنسوبتين الى هيزيودس واورفيوس هما الأوسع انتشاراً وتأثيراً.

ويحتمل أن يكون هيزيودس الذي تقع حياته بين الحدين الزمنيين ٧٥٠ و ٦٥٠ ق. م قد ألف التيوغونيا بين عامي ٧٣٠ و ٧٠٠ ق. م، كما ألف «الأعمال والأيام» بين عامي ٧٣٠ و ٦٩٠ ق. م[2]. ونتيجة لذلك، يجب أن يعد أول شاعر في اليونان القديمة. وظهور الأدب في اليونان، في ذلك العصر، تبع عن كثب اعتماد الحروف الهجائية المستلهمة من النموذج الفينيقي. وهذا الشكل الجديد لتسجيل اللغة اليونانية وفر، اذن، لهيزيودس الأداة التي أتاحت له أن يضع، كتابة، اشعاره المستوحاة من تقليد شفهي يرجع إلى أقدم العصور. واليكم كيف يبدأ هيزيودس وصف تيو غونيته:

«قبل كل شيء، اذن، كان السديم، ثم غايا (الأرض) ذات الجوانب الواسعة، القاعدة الآمنة المتوفرة، أبداً، لكل الأحياء (. . .) وايروس، الأجمل بين الآلهة الخالدين، الذي يقطع الأوصال ويروض في صدر كل آله، كما في صدر كل انسان، القلب والارادة الحكيمة. ومن السديم ولدت الظلمة ونور النهار. أما الأرض، فقد ولدت، من جانبها، كائناً مساوياً لها، قادراً على تغطيتها كاملة، هو اورانوس (السماء) ذو النجوم الذي كان

١) المرجع السابق، ص١٢-١٣

٢) المرجع السابق، ص ٤٠-٤٧

يجب أن يقدم للالهة الطوباويين قاعدة آمنة إلى الأبد. وولدت، ايضا، الجبال العالية، المعبر اللطيف للآلهات والجنيات، ساكنات الجبال ذات الأودية. وولدت، ايضا، البحر غير المخصب بانتفاخاته الغاضبة، بونتوس، دون عون الحب الحنون. ولكنها ولدت، بعد ذلك، من عناقات اورانوس، اوقيانوس (المحيط) ذا الزوابع العميقة - كويوس، كريوس، هيبدريون وجابيت - وتياوريا ويتميس ومنيموزين وفويبه المتوجة بالذهب وتيتيس اللطيف. والأصغر، بعدهم، الذي جاء الى العالم هو الاله ذو الأفكار الماكرة، أرهب ابنائها. وكره كرونوس أباه المزدهر[1].

ثم جاءت قصة كرونوس الذي خصى أباه اورانوس الذي منع ابناءه من الصعود الى النور. وعمد كرونوس، ليحتفظ بالسلطة التي استولى عليها، الى ابتلاع ابنائه هيستيا وديميتروهاديس وبوزيدون بمجرد أن تلد الواحد منهم ريا. ولكن كرونوس خدع بحيلة من ريا فابتلع حجراً مغلفاً بالاقمطة بدلاً من زيوس. وهذا الأخير، وقد نجا على هذا النحو، حمل اباه، بمساعدة ميتيس، على ابتلاع مخدر يرغمه على اعادة الأبناء الذين ابتلعهم. وهؤلاء الاخيرون اعلنوا، بمساعدة زيوس، حرباً على كرونوس كسبوها. وعند ذلك، استولى زيوس على العرش وأقام نظاماً ثابتاً ونهائياً بعد أن ابتلع ميتيس التي كان مكرها يشكل خطراً عليه بمشاركتها، على هذا النحو، في السلطة. وحكم هو نفسه، وقد ضمن التفوق، في السماء، وحكم بوزيدون البحر وهاديس العالم التحتي.

ماهي النتائج التي يجب أن نستخلصها من هذه التيوغونيا؟

اننا نرى فيها، قبل كل شيء، عمل هذا المبدأ المشترك بين كل التيوغونيات والذي تأتي، بموجبه، كل الكائنات من فوضى أولية ولاتظهر كأشكال نوعية الا بقدر مايخضع الوسط العديم الشكل الذي تخرج منه

---

١) تيوغونيا، ص١١٦-١١٨، ترجمة فرنسية معدلة نوعاً ماوضعها ب مازون.

لسيرورة انقسام. والأمر واضح وضوحاً خاصاً في البرهة الأولى من هذه التيوغونيا حيث يبدو كل شيء منتجاً انطلاقاً من سديم أصلي بعملية تكاثر الانشطار نوعاًما. والأكثر من ذلك هو أن تاريخ اورانوس يجب أن يفهم ضمن هذا المنظور. ذلك أن مايرتكس كرونوس ضده، بخصيه اباه، انما هو تقارب أكبر مما ينبغي بين السماء والأرض يعادل، واقعاً، عودة الى الفوضى الأولية وانعدام الشكل بقدر ما تمنع السماء التي لاتني تغطي الأرض وصول ابنائها الى النور وتوقف، بذلك، سيرورة الانقسام الجارية. وفعل الخصي هذا ينشيء مسافة جيدة بين السماء والأرض ويعيد اطلاق سيروروة الانقسام المتوقفة باتاحته ظهور كائنات جديدة، اشكال جديدة. ولكن التيوغونيا تتخذ، مع كرونوس، مجرى آخر. والمسألة الأساسية لم تعد تكوينية، بل هي سياسية. وبالفعل، فإن مبادرة مايتصرف كرونوس الذي يبتلع ابناءه لايمكن أن تقارن إلا بمبادرة أورانوس بقدر كرونوس ايجابياً لضمان استمرار سلطته باستبعاده ابناءه القادرين على معارضة سلطته والمطالبة بها منذ ولادتهم. والهوس نفسه، فضلاً عن ذلك، هو الذي نجده لدى زيوس الذي يبتلع ميتيس لان عرافا تنبأ له بأن هذه الأخيرة ستلد له ابناً يخلعه عن العرش، وقد زاد في احتمال وقوع هذا التهديد من حيث أن زيوس قد استلب السلطة من كرونوس. وزيوس يضمن، بابتلاعه ميتيس، استمرار حكمه الذي يتقاسمه مع بوزيدون وهاديس مع احتفاظه بالتفوق. وهكذا يقوم نظام مستقر ونهائي لم يعد شيء يستطيع تهديده.

وهذه التيوغونيا تصنف، ايضا، منشأ الإنسان. ومن المؤكد أن هيزودس يبقى، في تيوغونيته، صامتاً حول أصل أوائل البشر الذين يربطهم مؤلفون آخرون بالعمالقة الذين يولدون من الدم المنبثق من عضو اورانوس الجنسي المقطوع[1]. وبالمقابل، يصف هيزودس مطولاً، في «الأعمال والأيام»[2]، تعاقب العروق المختلفة للبشر: العرق الذهبي، العرق الفضي،

---

١) م.ل. وست: مرجع سابق البتام ٥٩ و ١٨٧ من التيوغونيا

٢) الأعمال والأيام ١٠٦ - ٢٠١

العـرق البـرونزي، البطل والعـرق الحـديدي. واسطورة العـروق لدى هيـزيودس التي تنتظم في اطار منطق واخـلاقـيـة ثنائيين يعـارضـان العـدل بالجور، هذه الأسطورة يجب أن تفسر، كما بين ج. ب. فيرنان جيداً، في منظور التـثليث الوظيـفي الذي بين ج. دومـيـزيل أنه يؤلف أسـاس الايديولوجيـة الهندو - اوربيـة. أن رجال العـرقين الذهبي والفضي يمثلون الوظيفة الملكية، ولذلك فهم لايعرفون العمل ولا الحرب. ولكن، في حين يكون رجـال العرق الـذهبي الذي يعـيشـون في عـهـد كرونـوس نموذج الملك العادل والتقي ويتحولون، حين يزولون، إلى شياطين سماويين، فان رجال العرق الفـضي يبادون من جانب زيوس الذي يحولهم إلى شياطين تحتيين لأنهم يمارسون، فيما بينهم، الجور الذي يبدو النتيجة المباشرة لعدم تقاهم حيال زيوس الذي لايعترفون بسيادته. وفضلاً عن ذلك، فإن رجال العرق البرونزي والأبطال هم ممثلو الوظيفة الحربية، ولذلك فهم لايعرفون العمل ولايمارسـون الا الحرب. ولكن، في حين لايكون لرجال العـرق البـرونزي الذين يبرهنون عن تعسف عسكري خالص الحق في أي تمجيد بعد سقوطهم تحت وطأة الضـربات التي يتبـادلونهـا، فـإن الأبطال الذين يؤلفـون العـرق الأكثر عدالة وقيمة من وجهة النظر العسكرية ينقلون، بعد سقـوطهم في الحرب، الى جزيرة الطوبايين حيث يعيشـون حياة شبيهة بحياة الالهة.

وأخيراً، فإن العرق الحديدي الذي يعيش حياة ملتبسة ومزدوجة القيمة، في أسـاسهـا، يمثل الوظيـفة الانتاجيـة. والأصل المحبب لكل آلام الرجل هو باندورا، المرأة التي شاءت سخرية الآلهة أن تهبها للرجل لتعاقبه على قبوله النار التي سرقها بروميثوس. وباندورا تجسد، في مظهرها المزدوج كأمرأة وأرض، وظيفة الخصوبة التي تتجلى في العصر الحديدي في انتاج الغذاء وإعادة انتاج الحياة.

وعن هذه التيوغونيا التي تتضمن كوزموغونيا وتستطيل في انتروبوغونيا تصدر أخلاقية عامة تحدد علاقات البشر بالآلهة والحيوانات وعلاقات البشر فيما بينهم. وبالفعل، فإن طقس التضحية الذي أنشأه بروميثوس، بفضل دخول النار لدى البشر، يعيد، في الديانة التقليدية، في شكله نفسه، تأكيد الإنقسام الجذري الذي يفصل بين الأرض والسماء. فالى البشر يعود، من الضحية المقدمة، اللحم الميت والقابل للفساد، وإلى الآلهة يعود دخان العظام ورائحة العطور والتوابل. وفضلاً عن ذلك، فإن التضحية الدامية تدل، لإنها غير قابلة للفصل عن الطهي، في شكلها نفسه، على التمييز الذي يفصل بين البشر والحيوانات: رفض أكل اللحم النيء. وبالمقابل، فإن الأمور أقل وضوحاً بكثير فيما يتعلق بعلاقات البشر فيما بينهم. ومن المؤكد أن النساء اللواتي يمثلن الالتباس بامتياز يبقين في وضع أدنى بالنسبة للرجال. فهن مستبعدات من المجال العام لكونهن محتجزات في البيت، وبالتالي في مجال الخاص. الا أن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لن يقابل، قط، في اليونان القديمة على مستوى تنظيم المجتمع، مثل التثليث الوظيفي الأعلى كما وصفه هيزيودس في اسطورة العروق، وكما استعاده الفيثاغوريون، ولاسيما افلاطون، في الجمهورية خاصة.

وعلى عكس هيزيودس الذي تقوم تيوغونيته على الانقسام الذي يستطيع، وحده، السماح بظهور واقامة نظام مستقر ونهائي انطلاقاً من فوضى تلخص الصيغة التالية المنسوبة الى موزيه، تلميذ اورفيوس، مبدأها الموجه: «كل شيء يأتي من شيء واحد وينحل اليه[1]» الا أنه ينبغي التساؤل عن أصل هذه التيوغونيا قبل وصفها.

ان اورفيوس مذكور قبل هيزيودس في المقطع المستشهد به في مطلع

---

١) ديوجين لايرس: اشعار ٣

هذا القسم. وهذا التقديم لأورفيوس يعكس، حقاً، الرأي المنتشر، عموماً، في العصور القديمة والذي يقول أن اورفيوس هو أول شاعر في اليونان القديمة. ومن المؤكد أن الأمر يدور حول خرافة غذاها اولئك الذي يدعون الانتماء الى كتابات اورفيوس بأنفسهم. ذلك أن «اورفيوس» ليس، في الواقع، سوى اسم يدل على المؤلف الاسطوري لتيوغونيا لم يبق لنا، منها، سوى مقاطع جمعت لآخر مرة، عام ١٩٢٢، من جانب اوتوكيرن.

ومن أجل تعقيد الأمور، تقدم هذه المقاطع عدة روايات عن هذه التيوغونيا. والافلاطوني الجديد داماسيوس ذكر ثلاثاً منها: واحدة توجد لدى اوديموس، أحد تلاميذ ارسطو (المقطع ٢٨) وأخرى حسب رواية هيرونيموس وهيلانيكوس (المقطع ٥٤) ورواية الملاحم الواقعة في ٢٤ كتاباً يؤكد داماسيوس انها «التيوغونيا الاورفية التقليدية» (المقطع ٦٠). وخيل، ايضاً، الى بعضهم التعرف لدى ارسطوفان (المقطع ١) وأفلاطون (المقطع ١٦) على شهادات حول التيوغونيا الاورفية. وفضلاً عن ذلك، يضع ابولينوس رودس على لسان اورفيوس نفسه الذي يرافق المغامرين تيوغونيا أصلية (المقطع ٢٩). وبالاضافة الى ذلك، يذكر الكسندر دافروديز رواية أخرى للتيوغونيا الاورفية (المقطع ١٠٧). وأخيراً، يذكر كليمان روما المزعوم (المقطعان ٥٥و٥٦) واثينا غورس (المقطعان ٥٧-٥٩) تيوغونيات تقترب من تيوغونيا هيرونيموس وهيلانيكوس بوصفها اورفية. ونستطيع، اذا دققنا، اطالة هذه القائمة الطويلة فعلاً.

الى أي طرف ننحاز مع غزارة الروايات هذه؟ الأحكم هو أن نسلم بأن تقليداً يعود الى القرن السابع ق. م يحمل، تحت اسم اورفيوس، تيوغونيا يعادل نقلها تحويلاً ثابتاً بسبب كون الاورفية عقيدة باطنية بالذات. وعند ذلك، نفهم أن تبرز مثل هذه الفروق بين مختلف الروايات المكتوبة لهذه التيوغونيا التي تعود أقدم كتابة لها الى القرن السادس ق. م وضمن هذا

المنظور، ينبغي أن نستخدم، كرواية مرجعية، رواية الملاحم التي نقل القسم الأعظم منها افلاطونيون جدد ومدافعون عن العقيدة المسيحية، ولكنها تمتاز بأنها تؤلف أكمل شهادة على التيوغونيا الاورفية. الا أن هذا الموقف المبدئي، على صعيد المنهج، لايؤثر، مسبقاً، في أي موقف يتخذ على صعيد التاريخ حيث يمكن لمكتشفات حديثة اجراء تعديلات عميقة.

ان الزمن، كرونوس، الذي لايشيخ أبداً هو الذي تبدأ به تيوغونيا الملاحم. فمن كرونوس يولد الاثير والسديم (المقطع ٦٦). ثم يشكل كرونوس بيضة في الاثير (المقطع ٧٠). وتنفتح البيضة الى نصفين ويخرج منها أول مواليد الآلهة، فانيس (المقطع ٧٢) ويمثل، وهو ذو الجمال العجيب والمشع بالنور، بجناحين ذهبيين على كتفيه (المقطع ٧٨) ورؤوس لحيوانات مختلفة (المقطع ٧٩). وهو، ايضاً، ثنائي الجنس (المقطع ٨١). ويطلق عليه، هو الذي يحمل بذرة كل الآلهة، اسماء فانيس وميتيس وبروتوغونوس واريكابيوس وايروس وديونيزوس (المقطعان ٨٦, ١٧٠). وتقابل فانيس آلهة انثوية، الليل الذي هو، في الوقت نفسه، امه وزوجته وابنته (المقطعان ١٠٥، ١٠٩). ويمكن تفسير هذا التثليث للكيان الأنثوي الأولي بأن فانيس لايستطيع، لكونه كل الأشياء وامتلاكه الجنسين، ان يمتلك سوى القسم الانثوي من ذاته، كأم، كزوجة وكبنت. والليل، الزوجة - الابنة، هو الذي ينقل اليه فانيس السلطة. ويلد الليل لفانيس ولدين، اورانوس (السماء) وغايا (الأرض) (المقطع ١٠٩) اللذين يلدان، بدورهما، الجبابرة والجبارات، (المقطع ١١٤ ومايليه)، أي كرونوس وريا. وهنا تقع قصتا البتر الذي ينزله كرونوس باورانوس (المقطع ١٢٧) والحيلة التي استخدمتها ريا لتنقذ زيوس الذي يستولي على السلطة من ابتلاعه من جانب كرونوس (المقاطع ١٤٨-١٥٧)، وهما قصتان مماثلتان للقصتين اللتين يرويهما هيزيودس. ولكن سيرورة الولادة، وبالتالي الانقسام، تتوقف عند هذه المرحلة. فبناء على نصائح الليل، يبتلع زيوس فانيس. وهو يخلق

الكون انطلاقاً من الوحدة التي اعيد، على هذا النحو، تكوينها فيه، هو الذي يصبح بداية كل الأشياء ووسطها ونهايتها (المقطع ١٦٨). وكما في حالة فانيس، تجد الالوهية الانثوية التي هي مساعدته نفسها خاضعة لسيرورة تثليث على اعتبار انها أمه وزوجته وابنته معاً، بأسماء ريا وديميتر وكوريه (المقطعان ١٤٥، ١٩٨). الا أن ديونيزوس الذي مازال طفلاً هو الذي ينقل اليه زيوس، بغتة، السلطة (المقطع ٢٠٧). ولكن النهاية تصبح البداية، وكل شيء يمكن أن يبدأ من جديد في ديونيزوس لأن فانيس يدعى، ايضاً، بروتوغونوس واريكابيوس وايروس وميتيس وديونيزوس.

ان هذه التيوغونيا تجري في ثلاث برهات مطبوعة بتوتر بين الوحدة والانقسام. ففي برهة أولى، يودع كر ونوس في الأثير البيضة الأولية التي يمثل شكلها، على صعيد الطبيعة، الوحدة المولدة بامتياز. ومن هذه البيضة ينبثق فانيس الذي يبقى، حتى ولو ولد الانقسام، كائناً تتطابق، فيه، كل الاضداد. ومن هنا تنشأ علاقاته المتعددة بالكيان الانثوي الذي هو مساعده. وأثر سلسلة من الانقسامات التي تسمح بظهور عدة الوهيات أخرى، يعيد زيوس صنع وحدة كل الأشياء بابتلاعه فانيس. ثم يخلق الكون في طور الانقسام من هذه البرهة الثانية. وأخيراً، يأتي ديونيزوس الذي يحمل اسم فانيس نفسه ويؤلف الشخصية المركزية في الانتروبوغونيا الاورفية.

فديونيزوس، وكان مازال طفلاً، هو الذي ينقل اليه زيوس سلطته فعلاً. ولكن الجبابرة الذين استعادوا الحياة في هذا النظام الجديد للأشياء الذي خلقه زيوس يغارون من الطفل ويتآمرون ضده. وهم يجتذبونه بواسطة العاب ويقتلونه ويقطعونه الى قطع يحضرونها بموجب اسلوب طهي يقلب طهي التضحية التقليدي، كما بين ذلك، جيداً، مارسيل ديتيين، ويأكلونه. ولكن اتينا تنجح في انقاذ القلب الذي تحمله الى زيوس من أجل أن يستطيع هذا الأخير اعادة توليد ديونيزوس. أما الجبابرة الذي ضربتهم

صاعقة زيوس، فقد استحالوا الى رماد. ومن رمادهم يولد البشر (المقطع ٢٠١ ومايليه).

وكما في الحالة السابقة، تصدر عن هذه التيوغونيا التي تتضمن كوزموغونيا وتستطيل في انتروبوغونيا اخلاقية عامة تحدد علاقات البشر بالآلهة والحيوانات وعلاقات البشر فيما بينهم. والأورفية هي، قبل كل شيء، حركة احتجاجات على الصعيد الديني ضد المسافة التي تفصل البشر عن الآلهة. الا أن التضحية ذات النمط البروميتي التي لاتقبل الفصل عن نموذج معين من الطهي هي التي تؤلف، في الديانة التقليدية، نموذج هذا الانقسام. وتغيير النظام الغذائي هو، ضمن هذا المنظور، اعادة لوضع جملة العلاقات بين البشر والحيوانات موضع المساءلة. وهكذا تعلم الأورفية، من خلال اسطورة ديونيروس، رفض كل تضحية دامية تقلب ممارستها التقليدية لأن هذا الطقس يعيد انتاج جريمة الجبابرة ضد ديونيزوس بصورة مموهة. فلن يمكن، اذن، لوحدة الإنسان الحقيقية مع ديونيزوس الذي ينتمي اليه أن تستكمل الا عندما يكون قد تعرف على انتمائه إلى الجبابرة وتطهر منه بامتناعه عن الغذاء اللحمي. وهذه هي، فضلاً عن ذلك، في نظر الاورفيين، الوسيلة الوحيدة، الى جانب ممارسة الاحتفالات التي تصور، على وجه الدقة، مقتل ديونيزوس على ايدي الجبابرة، للخروج من دارة الولادة والموت التي تستطيل في تقمصات متعاقبة في صور ليست بشرية فقط، بل هي حيوانية أيضاً (المقطع ٢٢٤). ومن أجل ذلك يتساوى التغذي باللحوم والقتل وأكل لحوم البشر. ولذلك لن يتستطيع الإنسان الوصول الى الاتحاد بالآلهة الا بتجنب هذه الجريمة الثلاثية على اعتبار أن ديونيزس يصنع، في ذاته، التركيب بين كل الآلهة. وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد القليل جداً من الأشياء، في التقليد الاورفي، حول علاقات البشر فيما بينهم. وفي جميع الأحوال، فإن الاورفية التي تنتقد، بهذه الجذرية، الفعل الديني الذي تقوم عليه الدول اليونانية، أي التضحية الدموية لايمكن أن تظهر الا

كحركة معارضة لهذه الدول نفسها. ولذلك، وعلى الرغم من أن الاورفية لاتوجد ابداً، حقاً، في صراع صريح مع هذه الدول، فإنها تبقى، دائماً، على هامشها ومؤلفة شراكة روحية مبدؤها استمرار كامل بين كل الكائنات وتعارض، من أجل ذلك، الجماعة السياسية التي يقوم اساسها على انقطاع رتبوي بين هذه الكائنات نفسها.

وضمن هذا المنظور، يتخذ النموذج الاورفي، في كل هذه النقاط، الموقع المعاكس لنموذج هيزيودس. ففي حين يلح الثاني الذي تقوم عليه الديانة الرسمية على الاستقرار والطابع النهائي للانقسام الذي يسمح بالانتقال من الفوضى الى النظام الذي تصفه هذه التيوغونيا، نرى أن الأول الذي ينمو داخل ديانة سرية يلح، بالمقابل، على الوحدة التي تسبق الانقسام ولكنه ينبغي عليها، خاصة، أن تليه مع اعترافه بضرورة هذا الانقسام لضمان الانتقال من الفوضى الى النظام. والمجال الايديولوجي الذي يحدده هذا النموذجان التيوغونيان اللذان جرت، عدة مرات، محاولة ايضاح نقاط تباينهما وتوافقهما مع التيوغونيات الشرقية، هذا المجال هو الذي نمت، فيه، على وجه الاحتمال، جذور المنظومات الفلسفية الأولى في اليونان القديمة.



الفصـل الثالـث
اخلاقيـات اســــيا



-١-

الكونفوشية

جان لاجروي

رأينا في القسم الثاني من الفصل السابق، تثبت الحدود الانطولوجية التي ستتطور الصين داخلها. وسوف نتأمل، بصورة رئيسية، في القسم الحالي، النمو الابستيمولوجي للمدرسة الكونفوشية رداً على أول أزمة كبيرة لهذه المنظومة.

هذه الأزمة دامت خمسة قرون: وكان ذلك الزمن الذي لزم للانتقال من مملكة التشيو الاقطاعية (حيث كانت جمهرة من الدول الصغيرة المتركزة في شمال الصين وذات صلات عائلية مع الملك، غالباً، ترسل اليها جزيتها) الى امبراطورية التسن البيروقراطية حيث عاش النظام على الضرائب. وشهد هذا الانتقال ظهور اختصاصيين من كل الأنواع، بمن فيهم، كما سوف نرى، اختصاصيون في الأخلاق: وبالفعل، فان طبقة البيروقراطيين الجديدة ستأتي لتندس بين السلطة والشعب، بين الأعلى والأدنى. وهذه الطبقة، وهي ين بالنسبة للامبرطور ويانغ بالنسبة للجماهير، سوف تحتفظ بثلاث من «المدارس المائة» لفترة الأزمة: واحدة الشرعية، وهي بنيوية كما يدل على ذلك اسمها، سوف تنظر الى العالم من وجهة نظر السلطة، وأخرى، الطاوية، سوف تتخذ اتجاهات الشعب، وبين الاثنتين، سوف تصبح الكونفوشية الايديولوجية الخاصة بهذه الطبقة، طبقة الوسطاء الذين هم الوجهاء.

ويجب أن نتذكر أن الطبقة نفسها- تلك التي تتحدث الى الامبرطور باسم الشعب والى الشعب باسم الامبرطور، الطبقة التي ستكتب، ايضاً، خلال الفي عام، تاريخ السلالات، الطبقة التي سيكون لها، على وجه الاجمال، احتكار الكلمة - هي التي سلمت ببقاء هذه المدارس الثلاث. واذا كانت قد فعلت ذلك، فلانها، بالتأكيد، لم تكن تستطيع صنع شيء آخر نظراً للقاعدة الاجتماعية التي كانت للمدرستين «المتغايرتين». ولكن وجود قسر سوسيولوجي يجب أن لايمنعنا من رؤية المرونة والواقعية اللتين هما نتيجته على صعيد العقليات والايديولوجيات.

لقد كانت هناك ثلاث مدارس خلال الفترة الامبرطورية. وكان في صميم الكونفوشية نفسها، ثلاثة اتجاهات: الاتجاه البنيوي الذي اسمه هسون -تسي والاتجاه الشعباني الذي اسمه منسيوس وأخيراً، في الوسط، الاتجاه الذي ليس له سوى اسم المعلم، الكونفوشية. وعلاقة ولادة هذه الاتجاهات الثلاثة بالزمن، بتطور الأزمة، هي ماسوف ندرسه هنا.

لنحدد أولاً، التورايخ: كونفوشيوس ٥٥١-٤٧٩ ق.م، منسيوس٣٧٢؟- ٢٨٩؟ ق.م، هسون - تسي ٢٩٨؟-٢٣٨؟ ق.م، فالتطور يجري، اذن، في خط يسار - وسط - يمين، من حيث الظاهر على الأقل.

ولنتأمل، بعد ذلك، من حيث الشكل الأدبي: انها فلسفة، وهو مايمثل، فعلاً، تغيراً بالقياس مع زمن الكلاسيكيات. لقد شهدنا، أولاً، كتاب صور دون كلمات، ثم كتب تاريخ وشعر غنائي. وهانحن، الآن، أمام الفلسفة: لقد انقضى زمن الخطاب التعسفي المطروح في وجه الغناء العفوي، فالزمن هو زمن المناقشة. ولكن هناك، ايضا، داخل هذه المناقشة تطوراً: فكونفوشيوس يتحدث، من جانبه، الى تلاميذه، ومنسيوس يتحدث الى الملوك وهسون - تسي يكتب ان كونفوشيوس لايكتب: انه

يفسر، يربي. والى أمليات تلاميذه، ندين، دون شك، بكتابه الذي لايعدو أن يكون قائمة بأقوال في مناسبات. ويبدو أن منسيوس قد كتب، على الأقل، قسماً من الكتاب الذي يربط باسمه: الا اننا نراه، فيه، متحدثا، محاولاً بكل الوسائل التي يمتلكها (ولديه منها مخزون) اقناع محاوريه. بل انه يحصل لدينا احيانا الانطباع بأنهم ليسوا هنا الا ليطلقوا كلامه ويقتنعوا. وأسلوب منسيوس يبقى، من حيث اطاره، حكائياً، ولكنه، في الصميم، بلاغي. فنحن نرى، اذن، منذ ذلك الحين، لدى منسيوس، حركة انطواء على الذات. وهذه الحركة تصل الى خاتمتها مع هسون - تسي الذي لم يعد يتحدث الى أحد والذي يبحث، على العكس من ذلك، عن مكان هادئ يضع، فيه، منظومته، بسلام. وقد كان انتاجه لابحاثه طبيعياً تماماً.

فالتطور في الزمن يجري، اذن، بالأحرى، من اليسار الى اليمين، من مرونة الكلمة المسجلة بصورة حية، من خلال قطيعة مطبوعة بشكل ليس حكائياً تماماً ولا بلاغياً تماماً، الى صلادة الكتابة الفردية التي تريد أن تكون صحيحة في كل زمن. وهذا التطور في الزمن هو، كما سوف نرى، التطور الباطني للحركة: فالكونفوشية حركة محافظة ارستقراطية، وهي كخطاب للسلطة، عقلانية وأخلاقية حتماً. فالتطور: وسط - يسار - يمين يمثل اذن، حقاً، الحركة الظاهرة، أي المرئية من الخارج: انها الترتيب المكاني البنيوي للمدرسة الكونفوشية الممثل للاتجاهات الدائمة الثلاثة.

لنتأمل، بإيجاز، الخلفية المشتركة لهذه الاتجاهات الثلاثة.

١ - المجتمع ينتظم انطلاقاً من الأسرة. والأسرة تنتظم حول الأب. وهذه فكرة سبق أن التقيناها في «شوكينغ» ولكنها اذا بقيت حالية في المجال الخاص خلال كل تاريخ الصين، حتى عام ١٩٤٩، فلم يكن ذلك سوى أمنية ورعة في السياسة، وذلك منذ زمن كونفوشيوس.

٢- مايميز الإنسان عن الحيوان هو قدرته على التمييز الأخلاقي.

فمهمته الأولى في الحياة هي، اذن، ان يتثقف ببحثه عن معلم يتخذ منه القدوة في البدء، بفحصه نفسه باستمرار ليطمئن الى استقامته وتقدمه على درب المحبة بعد ذلك. ولنلاحظ، بصورة عابرة، ان التعريف الأخلاقي للانسان يتضمن، في الصين، تساوياً مبدئياً بين كل البشر. أما التعريف الثقافي للاغريق القدامى، فإنه يطرح عدم التساوي بين البشر كمعطى أساسي.

٣- مايميز الإنسان المتمدن عن البربري هي الطقوس، تلك التي تفصل بين الجنسين والأعمار والطبقات، أي بين الأعلى والأدنى.

٤- بما أن الحكم بالقوة لايمكن أن ينجح، وبما أن حكومة الاختصاصيين دون روح، فيجب على العاهل أن يحيط نفسه برجال فضلاء، مثقفين، مستقيمين، محببين وغير متحيزين. وكان تعليم الكلاسيكيات الذي كان يقدمه معلمو المدرسة الكونفوشية مكرساً لتكوين مثل هؤلاء الرجال.

وفي الجملة، فإن مركز الإنسان هو قلبه. وقوة القانون والأسلحة والعقل - كل ماهو في الذراع اليمنى والدماغ الأيسر - لايستطيع شيئاً ضده. ومايجب، فقط، هو زرع عادات جيدة في بيئته مستقمية: مايعطى للشعب باليد اليسرى يسترد باليد اليمنى.

كونفوشيوس

ربما كان حسناً أن نرى إلى أي حد توجد التأكيدات الواردة قبل قليل، حول الكونفوشية عامة، لدى المعلم، خاصة وأن روايته، أن صح القول، «شرعية».

١- الأسرة

«يجب على الابن استشارة ارادة أبيه مادام ابوه حياً، وقدوته عندما

يموت. واذا قلد الابن سلوك ابيه في كل الأمور ثلاث سنوات بعد موته، فسوف يمكن أن يقال أنه يمارس البر البنوي، (كوفرور: الكتب الأربعة، ص٧٤).

«اذا انجز الأمير، بحماسة، واجباته حيال ابويه واجداده، فإن البر البنوي يزدهر بين الشعب»(٢١٨ص١٥٤).

٢- تثقيف الذات

«ولاتغتموا لكونكم لاتملكون وظيفة، بل اهتموا بأن تكونوا جديرين يرفعكم الى مصاف وظيفة. لاتغتموا اذا لم يعرفكم أحد، بل اعملوا لتكونوا جديرين بأن تكونوا معروفين»(٤/ ١٤ص١٠٤).

«الحكيم يعمل على أن يكون بطيئاً في خطاياته و سريعاً في افعاله» (٤/ ٢٣، ص١٠٦)

«تقوم كل حكمة معلمنا على تحسين الذات ومحبة الآخرين كأنهم ذاته» (٤/ ١٥ص ١٠٤-١٠٥).

«الحكيم يحب كل الناس ولايتحيز لاحد» (٢/ ١٤، ص٨٠).

٣- الأعلى والأدنى والطقوس

سأل كينغ، اميرتسي، كونفوشيوس حول فن الحكم، فأجاب كونفوشيوس قائلاً: «فليقم الامير بواجباته كأمير، والرعية بواجباتها كرعية والأب بواجباته كأب والابن بواجباته كابن»(١٢/ ١١، ص٢٠٤).

«فضيلة الأمير كالريح، وفضيلة الشعب كالعشب؛ وعندما تهب الريح ينحني العشب دائماً والشعب يقلد الأمير»(١٢/ ١٨ص٢٠٦).

«يمكن حمل الشعب على ممارسة الفضيلة، الا أنه لايمكن أن يعطى معرفة عقلية لها»(٨/ ٩ص١٥٦).

ولنلاحظ، بصورة عابرة، ان الحملة المعادية لكونفوشيوس، في صين اليوم، تستهدف، خاصة، هذا الوجه الرتبوي للكونفشية.

٤- الحكومة الجيدة

« اذا قاد الأمير الشعب بواسطة قوانين واحتفظ به موحداً عن طريق العقوبات، فإن الشعب سيمتنع عن اساءة الصنيع، ولكنه لايعرف أي عار. واذا قاد الأمير الشعب بقدوته الحسنة، وجعل الاتحاد يسود عن طريق ضبط الاستعمالات، فإن الشعب يخجل من اساءة الصنيع ويصبح فاضلاً»(٢/ ٣ص٧٧).

«واذا ولى الأمير الرجال الفضلاء الوظائف واستبعد كل الرجال العائبين، فإن الشعب سيكون راضياً» (٢/ ١٩ص٨١-٨٢)

ان هذا الوجه من الكونفوشية ليس، بالمقابل، مجهولاً ابداً في الصين الماوية حيث يشاد بمزايا هذا الإنسان أو تلك الكومونة المثاليين ويذم «الخبراء» الذين ليسوا «حمرا» أي «فضلاء»

«ولكن، كيف يعرف درب الفضيلة؟ مالذي يجعل واحداً ينجح وآخر لاينجح في الوصول اليها؟ يجب، أولاً، الالحاح على تماثل كل البشر في امكانية الوصول اليها:

«كل البشر متشابهون بطبيعتهم. وهم يختلفون في العادات التي يتخذونها» ١٧/ ٢ ص ٢٦١).

ويقول كونفوشيوس، في مكان آخر، ان «معرفة الأشياء ليست فطرية في» (٧/ ١٩ ص١٤٠).

ولكننا اذا تذكرنا ان كونفوشيوس، مع تأكيده لأهمية الكلمة بالنسبة

للممارسة (راجع ماورد قبل قليل في ٤/ ٢٣، ص١٠١)، يميز «الشعب» عن الحكيم بقدرة الأخير على الممارسة والمعرفة (راجع٨/ ٩/ ص١٠١)، فسوف نرى كل أهمية هذا الانكار . . . ومايليه: «ولكني أحب العصور القديمة وانكب على الدراسة بحمية». «ان الطبيعة تستطيع، بالتأكيد، تأهيل بعضهم أكثر من سواهم لاتباع الدرب القويم، ولكن العمل هو المهم خاصة: «في قرية مؤلفة من عشر اسر، يوجد رجال اعطتهم الطبيعة، مثلي، مؤهلات للوفاء والاخلاص، الا أنه ليس فيهم من يعمل مثلي على معرفة هذه الفضائل وممارستها» (٥/ ٢٧، ص١٢٠).

ان كونفوشيوس يركز، في كل مكان، على العمل الذي يقوم على دراسة العصور القديمة مضافة إلى تأمل الذات. وهو يقول عن نفسه، مثلاً، انه«ينكب على العصور القديمة بثقة ومحبة» وانه لايفعل أكثر من نقله تعاليم القدامى «ولايخترع شيئاً جديداً» (٧/ ١، ص١٣٦). ويقول انه «انصرف الى دراسة الحكمة» في عمر الخامسة عشرة، ثم:

«في الخمسين كنت أعرف قوانين العناية الالهية، وفي الستين كنت أفهم كل ماكانت اذني تسمعه دون حاجة الى التفكير فيه، وفي السبعين لم أكن، باتباع رغبات قلبي، انتهك أية قاعدة»(٢/ ٤، ص٧٧).

فنحن نرى كن هو طويل نفس هذا العمل. وهو يقول، في مكان آخر، ان الموت وحده هو الذي ينهيه.

لماذا؟ ليس ذلك لأن أقوال القدامى عديدة أو معقدة، بل لانه يجب ممارستها، وهو مايقتضي ان نفهم من الداخل، ولايكتسب هذا الفهم من الداخل الا تدريجيا، بالخبرة الشخصية.

«الفضيلة الكاملة تقوم على الحكم على الآخرين من جانب الذات ومعاملة المرء لهم كما يود أن يعامل هو نفسه»(٦/ ٢٨، ص١٣٦).

«اذا سافرت مع رفيقين (احدهما فاضل والآخر عائب) فان كليهما سيكونان معلمين لي. فسوف أفحص مالدى الأول من جيد واقلده، وسوف ابذل جهدي لأن اصحح في نفسي العيوب التي اتعرف عليها لدى الآخر» (٧/ ٢١، ص١٤٥).

وهل دور «الكتاب الأحمر» وجلسات النقد الذاتي غريبة عن هذه الاخلاقية، اخلاقية «القراءة الداخلية» لدى كونفوشيوس؟ من المؤكد أن الذين كانوا، في الصين القديمة، يملكون وسائل الدراسة والتفكير كانوا قليلي العدد وأن المساواة الفعلية كانت من جراء ذلك مردودة الى لاشيء. ولكن، هل كان يمكن أن يكون الأمر خلاف هذا في ذلك العصر على الأساس الاقتصادي الذي كان سائداً؟

ولكن، فنختتم حديثنا عن كونفوشيوس بنظرة استرجاعية، لان نجاح تعليمه لايفسر ببضع عقائد جديدة صاغها في الوقت المناسب بقدر مايفسر بتضامن كل مسيرته مع روح الكلاسيكيات، بدءاً من اليي كنغ. فيمكن أن نرى في كونفوشيوس - على عكس ورثته المتزايدي التنميط لانهم متزايدو القرب من السلطة - اكساء سياسياً لمنطق كتاب الطفرات الكلاسيكي. فهناك، أولاً، هذه الديالكتيكية الثابتة بين البنية والحركة: الدراسة تنتج التفكير الذي ينتج الممارسة التي تنتج التفكير الذي ينتج الدراسة التي تنتج الممارسة. ولايوجد، في هذه الديالكتيكية، سوى مكان صغير للكلمة التي قد تنزع الى الحلول محل الممارسة. وليس هناك تساهل في المبادئ بل يجب تكييف تطبيقها، دائماً، مع الموقف:

«كيو لايجرؤ على التقدم. لقد دفعته الى الأمام. لو يملك مايملكه اثنان من الحمية والجرأة، لقد اوقفته وجذبته الى الوراء» ١١/ ٢١ص١٩٣).

لايوجد «شيء يرفض أو يحتفظ به بصورة مطلقة» (١٨/ ١٨ص٢٨١) فيجب التنبه لكل تجليات الآخر للتوصل الى فهمها من الداخل ايضاً:

«اذا تأملنا أفعال رجل، واذا لاحظنا دوافع تصرفه، واذا فحصنا مايصنع سعادته، فهل سيستطيع اخفاء ماهو عليه؟(٢/ ١٠/ ص٨٠)

وأخيراً، وخاصة، فان الطاو قابل للفهم، معروف دائماً لانه بنيوي، وغير قابل للفهم، من حيث أنه يتجلى في الزمان، في الوقت نفسه:

«كان من يؤمن يقول، مع تنهيدة اعجاب «كلما زدت تأملاً لعقيدة المعلم وجدتها أكثر سموا. وكلما زدت فحصاً لها زاد ظهورها لي مستحيلة الفهم كاملة. يخيل الي أني اراها أمامي، وفجأة الحظ أنها خلفي. ومن حسن الحظ أن المعلم يعلم بترتيب ومنهج.. وحتى لو اردت التوقف، فاني لن استطيع ذلك»(٩/ ١٠ ص١٦٥-١٦٦)

الا انه اذا كان هناك، دائماً، درب يجب اجتيازه، فذلك لايمنع اننا نستطيع «اكتشاف الطاو صباحاً والموت سعداء مساء»(٤/ ٨، ص١٠٣).

منسيوس

كل ماقاله كونفوشيوس لايكاد، في نهاية المطاف، يتجاوز الحس السليم. أما منسيوس، فهو لم يعد يستطيع الاكتفاء بالحكم المتوازنة الجلية. فلدى منسيوس معركة يخوضها. انه يحدد موقعه يساراً، كمدافع عن الشعب البسيط.

«كلابكم وخنازيركم يأكلون غذاء البشر، أي حبوب الجزية. وانتم لاتعرفون كيف تخففون من ابتزازكم. في الطريق، نجد بشراً موتى من الجوع، وأنتم لاتعرفون كيف تفتحون اهراءاتكم للمحتاجين. الناس يموتون وأنتم تقولون: لست أنا الذي اجعلهم يهلكون، بل هو نقص الموسم. اليس كذلك كما لو أن أحدهم قال، بعد أن قتل رجلاً بطعنه اياه بسيف: «لست أنا الذي قتلته، بل سلاحي»؟ أيها الأمير، توقف عن التذرع بنقص الموسم، فسوف يأتي الناس من كل اقاليم الامبراطورية»(١-١-٣ص٣٠٦).

وهو يقف يمينا كفيلسوف واقعي للسلطة: «من السهل حكم دولة. فيكفي أن لاتهين الأسر الكبيرة (٤-١-٦، ص٤٦٧).

ويقف في الأدنى، رجلاً كبقية الرجال:

«قال تشو نزو (وزير الاميرتسي): يامعلم، الامير اعطى الأمر بمراقبتك وبرؤية ما اذا كنت مختلفاً عن بقية الرجال. أجاب منسيوس قائلاً: بأي شيء سأختلف عن الآخرين؟ لقد كان ياو وتشوين شبيهين ببقية الرجال» (٤-٢/ ٣٢، ص٥٠٦).

ويقف في الأعلى، واثقاً من انتمائه الارستقراطي:

«يقال بصورة شائعة: «بعضهم ينصرفون إلى أعمال الذكاء والآخرون إلى أعمال الجسد والذين ينصرفون إلى أعمال الذكاء يحكمون، والذين يشغلون الاذرعة محكومون. المحكومون يوفرون أسباب معيشة حكامهم، والحكام يعيشون بفضل اتباعهم» ذلك هو القانون العمومي الذي حكم، دائماً، الجنس البشري»(٣-٤-ص٤٢٢-٤٢٣).

لمنسيوس معركة يخوضها. وفضلاً عن ذلك، أخذت عليه هذه الروح القتالية. وهذا هو جوابه:

«في الوقت الحاضر، لايظهر هناك عاهل حكيم يعيد النظام الى كل الامبراطورية. الامراء يستسلمون للفسق. والمتعلمون الذي يبقون في الحياة الخاصة يخوضون مناقشات غير قابلة. ومبادئ لانغ تشو وبي منتشرة في كل الامبراطورية... المتشيع ليانغ تشو لايرى سواه، وهذا يعني عدم الاعتراف بأمير. والمتشيع لبي تي يجب كل الناس محبة متساوية، وهذا يعني عدم الاعتراف بأب. وعدم الاعتراف بأمير ولاباب يعني مشابهة الحيوانات.. وخوفاً من هذا، ادعم عقيدة الحكماء القدامى واقاتل يانغ تشو وبي تي، أبعد المبادئ السيئة. هل أحب المناقشة؟ أني لااستطيع الاستغناء عنها» (٧-٢-٩، ص ٤٥٣-٤٥٤، ٤٥٦).

هل الأمـر كـذلك، لأن الفـوضى تسـود؟ نعم، ولكن، الم يقل كونفوشيوس أن رجل الفضيلة ينسحب ليثقف نفسه عندما يكون حكم الامبـراطورية سيئـاً (٨/ ١٣، ص١٥٨)؟ فـهل الأمـر كـذلك، اذن، لأن ازدهار المدارس المخالفة للتقليد يهدد بتفاقم الفوضى؟ نعم ولكن:

«لاتمضي الفـضيلة وحـدها ابداً. فـالرجل الفـاضل يجتـذب، دائماً، مقلدين»(٤/ ٢٥ ص١٠٦).

مـا الأمر اذن، مـاسبب خوض هذه المعركـة الشـرسـة الذي ولد هذا الأسلوب القوي والمغري معاً؟ لماذا؟ إن منسيوس، نفسه، يعطينا الجواب:

«لايجدي الحذر والحصافة اذا لـم نغتنم الفرصة.. من السهل، حالياً، التـوصل الى حكم كل الامبـرطورية.. ولـم تكن الامبـرطورية، قط، دون عـاهل حكيم لكل هذه الفترة من الوقت، ولـم تكن تعاسات الشعب وآلامه في ظل حكومة طاغية أكبر مما هي عليه في ايامنا. فالجائع ليس صعباً فيما يتعلق باختيار الغذاء»(٢-١-٢١ص٣٥٧-٣٥٨).

فـالأمـر كـان ذاك، اذن: لقـد كـان الـوقت مناسبـاً للنضـال من أجل السلطة. فلم تعد الدول الاقطاعية سوى ست أو سبع دول. وأسرة التشيو الملكية في طريقهـا الى الزوال، وفي الأفق ترتسم الامبرطورية فعلاً: فلمن السلطة؟ ان كل ملك يبحث عن الوصفة السحرية معطياً بذلك سلطة متزايدة للمـثقفين من كـل المدارس، مرغـمـاً منسيـوس، خـاصة، على الخروج من الابهام الكونفوشي: فيجب أن يعرف العقيدة ويؤسسها، وان يبرهن على جدواه. وهو مجذوب، على هذا النحو، خارج ذاته، مسحوب من المركز نوعاً ما، وهذا الابتعاد عن المركز يسبب حركة انطواء:

«هذا كـبـيـر حـقـاً، فـقلبـه مـازال كـمـا كـان يوم ولادته»(٤-٢-١٢ص٤٩٠).

«لكل البشر قلب عطوف» (٢-١-٢٦ص٣٧٤).

و«نملك، في داخلنا، مبادئ كل المعارف. وأكبر سعادة ممكنة هي أن يرى المرء، بفحصه ذاته، انه لاينقصه شيء لكماله. واذا بذل احدهم جهده لمحبة الآخرين كنفسه، فان الكمال الذي يسعى اليه قريب جداً منه»(٧-١-٤، ص٦٠٩).

واذا كان يقف، بعض الشيء، في كل مكان، واذا بدا متصلباً، احياناً، ومغرياً احياناً أخرى، فذلك لانه يقف في المركز. ولكن هذا المركز الذي كان مستقراً ومحسوساً في كل برهة بالنسبة لكونفوشيوس أمر يجب اكتشافه فيما يتعلق بمنسيوس: فحيث نرى، لدى كونفوشيوس، كل النجوم تدور حول النجم القطبي (٢/ ١، ص٧٦-٧٧)، وهي صورة لتأكده، الخاص من أنه على الدرب القويم، نجد، لدى منسيوس، عالماً من المتطرفات في سعي محموم وراء مركز.

«في الوقت الحالي، لايوجد في الامبرطورية، بين رعاة الشعوب، وأحد لايحب اهلاك البشر. واذا وجد واحد، فان الشعوب ستمضي اليه بصورة طبيعية كالماء ينحدر إلى الأودية. انها ستهرع اليه باندفاع شلال. ومن الذي سيستطيع ايقافها؟» (٢-٢-٦، ص٢١٠-٢١١).

ان منسيوس يرسم لنفسه، في كل مكان، عالماً متحركاً، في ذهاب واياب مستمرين. وهذا يعني، أولاً، بالنسبة للفرد، الحركة الخارجية المصحوبة غالباً باغراء، ثم العودة الى المركز: وليست وظيفة العيون والآذان التفكير، وهي تنخدع بالأشياء الخارجية. والأشياء الخارجية على علاقة بأشياء مجردة من الذكاء، أي بحواسنا، ولاتفعل شيئاً خلاف اجتذابها. والذهن هو الذي تكون وظيفته التفكير. واذا فكر، توصل الى معرفة الحقيقة، والا فانه لن يصل اليها»(٦-١-١٥، ص٥٧٨).

(ومن يزرع الحكمة)، يتعلم كل وصفاتها ويعرضها بوضوح

(لاالعـــرض علم واسع)، بل للعـــودة بعـــد ذلك، الى مـــعـــارفـــه وتلخيصها»(٤-٢-١٥ص ٤٩٠-٤٩١). ولهذه العودة إلى المركز الهدف نفسه دائماً.

«الكمال الطبيعي عمل السماء: والعمل على الوصول الى الكمال الطبيـعي هو عـمل الإنسـان، والإنسـان الكامل كليـاً يكسب الثـقـة دائماً»(٤-١-١٣، ص٤٧٤)

هسون تسي

عندما يصل الإنسان الى هسـون تسي، فإنه يكون منفكاً، كلياً عن المركز، مجذوباً خارج ذاته، لم يعد يعرف اين هو.

«يأتي كل بؤس والإنسان من كونه مهووساً بوجه للحقيقة دون أن يفهم مبادئها الكبرى»(الفصل ٢١: «تبديد الهوس»).

«طبيعة الإنسان سيئة. ومايفعله من حسن هو من صنع الثقافة. الإنسان، بطبيعته، يحب الربح: فاذا اتبع هذا الميل، فسوف يولد الصراع والنهب ويزول التهذيب والتعفف. الإنسان يولد ممتلئاً حسداً كراهية: فاذا اتبع هذا الميل، فسوف يولد التشويه والسرقة وتزول الأمانة والوفاء. الإنسان يولد برغبات للعيون والآذان، متعطشاً الى التناغم والجمال: فاذا اتبع هذا الميل، فسـوف يولد الفسق والفوضى وتزول الطقوس والأنظمة، أي كل ماهو مربى»(الفصل ٢٣: «الطبيعة السيئة»)

وهكذا يتصدى، بأسلوب ذي ترابطات كارهة للمجتمع، لمخاصمة منسيـوس. ولكننا يجب أن نلاحظ أن ذلك ليس بسبب ازدراء مـشـروع المجتمع لدى منسيوس، بل لأنه لم يعد يمكن الوصول الى مركز الإنسان: فـقـد أصـبح الإنسـان أجوف، ومـات المجتـمع القـديم. ولكن «الإنسـان الأجوف» الذي كـان رؤيا، تحريراً بالنسبـة لتشـوانغ - تسي، الفـيلسـوف

الطاوي الذي لم تكن لديه سلطة يحتفظ بها، أصبح، بالنسبة لفيلسوف السلطة، سيئاً ويحتاج، اذن، الى عبقريات منقذة:

«من أجل ذلك، يجب، أولاً، أن يتحول عن طريق انضباط معلم وأن يتثقف بالطقوس ليصل الى التهذيب والتعفف ويتوافق مع الثقافة ويرجع، بذلك، الى النظام» (الفصل ٢٣، تتمة الشاهد السابق).

ويجب أن نلح على كون اغراء الخارج المعبر عنه، ايضاً، بابستمولوجية حسية لدى هسون - تسي يترافق بانطواء على الذات، بعقيدة للنقد الذاتي أقسى مماهي عليه لدى كونفوشيوس أو منسيوس (على الرغم من أنها ليست مازوشية بعد):

«هدف الدراسة التوحيد. الذي يخرج أحياناً ويعود أحياناً أخرى رجل من العامة» (الفصل الأول: «تشجيع على الدراسة»).

وكانت عبارة «يخرج أحياناً ويعود أحياناً أخرى» تدل على حركة ديالكتيكية بشربها الطاويون.. وهكذا يدفع آخر كونفوشي قبل الامبرطورية الى هذا التوحيد برفضه كل مامن طبيعته وضع الشعب في مكانه، من جهة، والاحتفاظ بمكانه من الجهة الأخرى:

«اذا ارتفع ملك، فآنه سيتبع، بالتأكيد، الاستعمال القديم لبعض الكلمات ويخترع كلمات جديدة... واذا كان النبيل والبسيط واضحين، وكان المشابه والمختلف مميزين، فلن تكون هناك صعوبة وعدم فهم الارادة (ارادة الملك) ولامصيبة المشروعات (الملكية) التي لاتصل الى غايتها: ومن أجل ذلك لنا أسماء» (الفصل ٢٢: «تصحيح الأسماء).

وهاهي الحركة الكونفوشية قد وصلت الى خاتمتها: الى عقيدة للكلمة تبنين وتنظم متراكبة مع منطق للهوية. وهما يستخدمان، كلاهما، في اخفاء تولي الأمر وتبرير الاستيلاء على السلطة.

-٢-

البوذيــة

جان لاجروي

«أوضحت أعمال علماء الاجتماع واقعة رئيسية هي أن اطر الفكر ليست عمومية وأن الأداة العقلية لكل حضارة أو، من وجهة نظر أضيق، لكل مجتمع تتوقف، في نصيب كبير منها، على تكوينها الاجتماعي . . .

«لقد ولدت البوذية، بدرجات قداستها المحددة جيداً، في بلد كانت فيه للطوائف، على وجه الدقة، أهمية قصوى في كل زمان. فلا يستطيع المرء أن يصبح بوذا أو أن يرتفع درجة واحدة، بموجب النصوص، الا بعد أن ينمي ممارسات خلال فترات كونية لاتحصى. وهذا مايبين كل صعوبة هذا الانتقال. وعلى العكس من ذلك، فإن العقيدة البوذية التي كان لها المزيد من النجاح في الصين، عقيدة الدهارما (تشان بالصينية، زن باليابانية) تسلم بأنه يمكن الوصول الى الخلاص، لافي الحياة فقط، بل في فسحة فكرة واحدة. . إن هناك واقعة تميز الحضارة الصينية هي أنه يمكن - وذلك يحدث واقعياً- لفرد بسيط، لرجل من العامة أن يرتفع إلى أعلى المواقع الاجتماعية»[1].

وعلمنا علماء الاجتماع، ايضاً، فهم الدين كتعبير عن جماعة، وهو تعبير أساسي حتى ولو كان ذلك لأنه رمزي، مجازي، مركز. إن الطقوس تجمع كل الجماعة للاحتفال بتكوينها في «نحن» والأساطير، في أي شكل أدبي تبدت، تعطي التفسير الايديولوجي لهذه الطقوس. فيمكن المضي حتى القول بأن كل انتاج هو أدبي طقسي وسحري اذا فهمنا من «الطقوسية» احتفالاً بـ«نحن»، ومن «سحري» تعزيم كل الأرواح السيئة التي قد تهدد وحدتها.

واعتبار الدين تعبيراً عن «نحن» يطرح، بداهة، مسألة للأديان المسماة

١-ج. جيرنيه: أحاديث تشن - هوي، ٤.

«عمومية». اليس الـ«نحن» مقابلاً، دائماً لـ«هم»؟ فما هو، اذن، الدين الذي لايعترف بالآخر؟ وربما كان أهم من ذلك التساؤل: كيف تعامل الـ«نحن» الأصلية كل الذين لاينتمون اليها بعد؟ انه سؤال مايزال، مع الماركسية، حالياً.

كل انسان يعرف الدور الذي لعبته القوة في انتشار الأفكار الكلية الغربية، سواء أكانت المسيحية أم الماركسية. وهذا هو الجانب المظلم من الفكر التوراتي: فاليهودية، برفضها كل مهرب رمزي خالص، كجنة عدن، وبتعلقها المستميت بالتاريخ، بحبس نفسها فيه ورفض أي مخرج منه ماعدا ذاك - المؤجل دائماً- الذي هو مخرج المسيح، جعلت من الغرب محرك التاريخ وحامل أمل أخروي، ولكنها جعلت منه، ايضاً، من خلال المسيحية، حامل استكبار يقود الى سحق كل الذين لايسلمون ببداهته باسم الآب.

أما البوذية، فهي تفاجئ، على العكس من ذلك، بروح التسامح فيها. ففي حين غالباً ماتتقرر المصائر الدينية، في الغرب، في ميادين المعركة فإن أكبر نصر للبوذية، دخول الصين، جرى كلياً بالكلمة.

وماهو أكثر من ذلك - وعلى العكس، ايضاً، من المسيحية التي تدين بازدهارها لقبائل اوروبا التي حملت اليها الحضارة - فإن دخول الصين، كما يبين لنا الشاهد الذي اوردناه قبل قليل، يمثل نقل نمط تفكير لايمكن أن يكون هناك ماهو اغرب منه عن اعراف هذا البلد الذي كان يعد نفسه، حتى ذلك الحين، مركز العالم بفضل حضارته «التي لانظير لها». فما نحاوله هنا، اذن، هو أن نفهم، من جهة، ماسمح للبوذية بهذا الدخول، بهذا التكيف الذي لايصدق، وأي شيء يجعل البوذية وفية، أبداً، لروحها الأصلية على الرغم من شيعها وخصوماتها العقائدية التي لاتنتهي من جهة أخرى.

ولنقل، أولاً، كلمة حول هذه الروح الأصلية قبل أن نثبت التعبيرات

القصوى عنها. ان كل البوذية تقوم على الحقائق الأربع:

«كل شيء ألم. الولادة، المرض، الشيخوخة، الموت... كل ذلك الم. وأصل الألم هو الظمأ... ان الظمأ، الرغبة، هو الذي يربط الكائن بالدارة التي لانهاية لها، دارة الحيوات التي يحكمها قانون الألم الكبير... والحقيقة الثالثة تعرف توقف الألم الذي هو، على وجه الدقة، توقف الظمأ. وتدل الحقيقة الرابعة، أخيراً، على الدرب الذي يقود إلى توقف الألم[1]».

فالانسان مريض، اذن، لأن له جسداً يرغب. والشفاء هو اليقظة، وعي مايلغي الجهل الذي هو أصل هذه الرغبة: ماتجهله هو أن كل الأشياء، بدءاً بأجسادنا، لاواقعية لأنها مشرطة. والحرية تقوم على اكتشاف ماهو «غير مولود، غير منتج، غير مخلوق، غير مشكل، أي النيرفانا[2]». واذا كان يعتقد، في بوذية المركبة الصغرى (هينا يانا) القديمة، أن الأشياء توجد، على الرغم من كونها لاواقعية، وأن السامسارا، مملكة السببية، كانت، اذن، مختلفة عن النيرفانا، في حين كان بوذيو المركبة الكبرى (ماهايانا) يعتقدون أن كل الأشياء، كالكلمات، «تخرج من الخيال كما يخرج القمر من الماء[3]» وأن السامسارا والنيرفانا متشابهتان في الصميم، فليس ذلك سوى فرق في التفسير أو، بالأحرى، تعميق لـ«الحقائق الأربع»: أن المرض هو، دائماً، الجهل الذي يفترض أن هناك «أنا» أو «لي» تحمل، اذن، على الرغبة وتسبب، على هذا النحو، تعاقب الارتحال المؤلم. والشفاء هو، دائماً، وعي. ومـاربما كان الأهم، لأنه يمضي ضد النزوع العلماني للماهيانا، هو أن الـ«نحن» المكونة هي، دائماً «رهبانية».

سؤال: «القاعدة، بالنسبة للبوذيساتفا، هي خلاص كل الكائنات،

١) ا. بارو: ديانات الهند ص٤١

٢) ا. لاموت: تعاليم فيما لاكرتي ص٣٨

٣) المرجع السابق ص٤٢

فلماذا يبقى هو نفسه بعيداً في الغابات والمستنقعات، في العزلة والجبال، مشغولاً بشخصه الخاص، فقط، ومتخلياً عن الكائنات؟

جواب: - على الرغم من أن البوذيساتفا يبقى، جسدياً، في معزل عن الكائنات، فان فكره لايتخلى عنهم أبداً. . . فهو، بقوة النشوة، يبتلع دواء الحكمة. وعندما يحصل على قوة المعارف العليا يعود الى الكائنات ويصبح، بينهم، ابا أو أما، وزوجة أو ابنا أو معلما أو خادما أو رئيس مدرسة، آلها أو انساناً، بل وحيواناً أيضاً. وهو يقودهم بكل أنواع التعليم ووسائل الخلاص[1].

فنحن نرى، هنا، ان البوذ يساتفا، على عكس قديس الهينايانا، الأرهنت، يمكن أن يكون علمانيا، بل وحيوانا، ايضاً، كما يقال. وهذا لايمنع من أن يكون على الأغلب، راهباً وأن الرهبنة كانت أصعب سمة للبوذية على التسليم بها من جانب الصينيين. فقد كتب الراهب هوي - يوان، مثلاً، البحث الشهير: «الروح لاتموت» للدفاع عن الحياة الدينية.

«يؤكد هوي - يوان أن حياة الراهب هامة وأن على الحكومة أن ترعاه على حساب الجماعة، بل ويجب أن تسمح حتى للرهبان المشكوك في صفتهم بالاستمرار دون تدخل بدلاً من منع راهب حسن الطوية من التقدم. . (في درب) التحرر ومساعدة الآخرين على التحرر ايضاً[2]».

ولم تكن الحياة الدينية، سواء أكانت في جماعة أو بصورة منعزلة، موضع اعتراض، ابداً، في الهند قبل البوذية، بل العكس هو الصحيح. وفي كل مكان ننظر اليه، نلقى هذه التباينات التي لايمكن أن يكون هناك ماهو أكمل منها بين البلد الذي ولد البوذية والبلد الذي كان عليه أن يصنع شكلها - التشان، الزن- الذي مازال، حتى ايامنا ايضا، يرسم دربه في

---

١) ا. لاموت: مطول فضيلة الحكمة الكبرى، الجزء الثاني، ص٩٨٤.

٢) ر. هـ. روبنسون: المادهياميكا المبكرة ص١٠٦

الغرب: فلدينا، من جهة، الهند التي تعاطى، فيها، الناس طواعية صنع الخرافة والتأمل الميتافيزيكي منذ أن بدأ العصر التاريخي بانشاء مجتمع ذي تسلسل رتبوي ثابت. وهناك، من الجهة الأخرى، الصين التي كان التبرير الوحيد للسلطة، فيها، كما رأينا، هو رخاء الشعب والتي تفضل، فيها، الممارسة على الكلمة، بل والتي كانت، فيها، الفلسفة، في أصولها، شكلاً من أشكال التاريخ. ويزيد بروز هذا التباين عندما نفكر في أننا ندين لحاج صيني، «بهذه الدقة والموضوعية الصينيتين خقاً» (لوحة عن الهند البوذية) ربما كانت اثمن وثيقة امتلكناها عن تاريخ البوذية الهندية في القرون الوسطى.

ويمكن تلخيص التباين بين البلدين بمقارنة بين تصور كل منهما للمكان: انهما متفقان على الحديث عن ثمانية اتجاهات، ولكن الهنود، خلافاً للصينيين الذي يضعون واحداً مرتين في المركز ليصلوا الى العدد الرئيسي ١٠، يرون أن الاتجاهين الاخيرين هما السمت ونظيره، ويكون مركزهم، اذن، فارغاً. ان كل فعل يقتضي - يفترض مسبقاً -، بالنسبة للصينيين، مركزاً وهذا المركز، هذه الحقيقة، يوجد في كل مكان، ومن هنا انتباههم المدقق الى الوقائع. أما في الهند، فلا يوجد، على عكس ذلك، مركز، لاتوجد حقيقة، لاتوجد وقائع: والفعل معدود، اذن، من قبل، في البهاغافاد - جيتا، نوعاً من الوهم، فعلاً طقسياً، تضحية. وبما أن البوذية هي أكثر الديانات انتظاماً في تنمية عقيدة الفراغ (سونياتا)، فإننا نستطيع، الآن، أن ندقق في سؤالنا عند نقطة الانطلاق: كيف استطاع البلد المركزي التسليم بعقيدة للفراغ؟ أو هل تقوم التشان - الطائفة البوذية التي تمضي بالفكرة الماهايانية القائلة أن البوذا - الطبيعة موجود في كل كائن الى نتيجتها القصوى- بتشويه البوذية؟

فلنحاول الإجابة عن هذين السؤالين بتحليل نصين ممثلين. الأول تعاليم فيماتاكيرتي، هندي وماهاياني يعود تاريخه الى بداية التقويم الميلادي. وعلى الرغم من كونه تعبيراً خالصاً عن الروح الهندية، فإنه

سوترا[1] لقي قبولاً واسعاً في الصين ويساعدنا، اذن، على التقريب بين الطرفين الاقصيين.

يقدم لنا بوذا، في بداية التعاليم، يبشر بالقانون جمهوراً من ثمانية آلاف «راهب كامل»:

«كان كل هؤلاء الرهبان قديسين خالصين من أنواع الدنس، دون أهواء، توصلوا الى القوة. وكانت أفكارهم متحررة حقاً، وكذلك ذكاؤهم. كانوا ليني العريكة ومشابهين لفيلة كبيرة. كانوا قد قاموا بواجبهم وأنجزوا ماكان عليهم أن يفعلوه وأنزلوا العبء وتوصلوا الى هدفهم واستبعدوا معوقات الحياة استبعاداً كاملاً. كانت أفكارهم محررة جيداً بالعلم الكامل. وكانوا قد حصلوا على هذا الكمال الأعلى الذي هو أن يكونوا سادة لفكرهم بصورة كاملة[2]».

وبالاضافة الى هؤلاء الرهبان، هناك اثنان وثلاثون ألف بوذاياتفات ذكرت، بعد صفحتين، أوصاف مزاياهم: «لايمكن استنفاد فيض صفاتهم حتى لو كرست مئات لاتحصى من الوف كوتينياياتا كالبا[3]».

وهكذا دواليك بحيث يكون هناك «مئات ألوف» من المستمعين في المجموع. ثم يصل، اثناء وعظ بوذا لهذا الحشد، خمسمائة علماني يحمل كل منهم مظلة. فجمعهم البوذا في واحد يظهر في داخله ملياراً من عوالم ذات أربع قارات.

وعند ذلك، سرت الدهشة في المجلس بكامله وقد رأى هذه المعجزة الكبيرة التي حققها الكلي الطوبى وحيي التاتهاغاتا، راضياً، مأخوذاً،

---

١) تسمى كتب الشرئع البوذية تريبيتيكا أو السلال الثلاث: ١- السوترا أو العقيدة التي بشر بها بوذا -٢- الغينايا أو الانضباط الرهباني ٣- الابديدهارما أو كتب صياغة عقيدة السوترا. راجع ا. لاموت: تاريخ البوذية الهندية، الجزء الأول، ص ١٥٤ - ٢١٦.

٢) ا. لاموت: مرجع سابق، ص٩٧-٩٨.

٣) المرجع السابق ص١٠٠.

منتشي الروح، ممتلئاً فرحاً ورضى ومسرة، ووقف جانباً ينظر اليه بعيون شاخصة»[1]

وقدم شخص يدعى راتناكارا، اذ ذاك، مديحاً طويلاً للبوذا ثم طرح عليه سؤالاً عن «تطهير حقول بوذا» وبعد أن شرح بوذا ذلك مطولاً، اختتم حديثه قائلاً:

«من أجل ذلك، فإن على ابن الأسرة، البوذيساتفا، الذي يريد تطهير بودهاكسيتراه أن يبذل جهده، أولاً، لتزيين فكره الخاص ببراعة. لماذا؟ لان البودهاكسيترا تطهر بقدر مايكون فكر البوذيساتفا نقياً»[2].

ويسأل ساريبوترا، تلميذ بوذا التاريخي، اذ ذاك، لماذا يكون الكون ساها على هذا القدر من عدم النقاء على اعتبار أنه كان يجب أن يطهره فكر بوذاه اساكياموني. ويقرأ بوذا فكره ويجيبه. ويضيف البراهما سيخين الى جوابه أنه اذا كان ساريبوترا يرى الكون ساها غير نقي، فذلك لأنه، هو نفسه، لايملك «تعادل الفكر» و «النوايا النقية». وعند ذلك، يطهر البوذا الكون ساها نقياً ويقول لساريبوترا.

«ان بودها كستيراي، ياساريبوترا، في مثل هذا النقاء دائماً، ولكن التاتهاغاتا يظهره حقلاً تعيبه نواقص عديدة من أجل انضاج الكائنات الدنيا[3]» ثم يعيد الكون الى حالته السابقة. و «انطلقت الى الاشراق السامي الكامل»، وقد بهرتها هذه المعجزة الأخيرة، أفكار «أربعة وثمانين ألفاً من الكائنات الحية التائقة، بنبل، الى حقول بوذا والتي كانت قد فهمت أن كل الدهارمات تتصف بكونها مخلوقة بوهم عقلي»[4].

---

١) المرجع السابق ص١٠٥ .

٢) المرجع السابق ص١٢٢ .

٣) المرجع السابق ص١٢٥ .

٤) المرجع السابق ص١٣١ .

وهكذا ينتهي الأول من اثني عشر فصلاً دون حتى أن تبدأ القصة التي تشكل لحمة السوترا. أنها قصة علماني، فيما لاكيرتي، يصرح «باصطناع خلاصي» بأنه مريض من أجل «انضاج كل الكائنات»[1].

ويتوقف بوذا عن الوعظ ليطلب من ساريبوترا، ثم من رهبان آخرين شهيرين، زيارة فيما لاكيرتي لسؤاله عن مرضه. ولكنهم خافوا كلهم، من مهاراته الديالكتيكية وروى كل منهم، بدوره، قصة لقاء مع فيما لاكيرتي تفوق، فيه، العلماني. وأخيراً، قبل شخص يدعى مانجوسري بأن يذهب اليه، وتبعه كل المجلس ليحضر الحوار. وقد تحدثا عن منشأ وطبيعة مرض فيمالاكيرتي الذي قال:

«أن مرضي، يامانجو سري، سيدوم مادام الجهل والظمأ الى الوجود. ان مرضي قادم من بعيد، من التناسخ في بدايته: وطالما ظلت الكائنات مريضة سأبقى، أنا أيضاً، مريضا... ان البوذا يساتفا المحب للكائنات محبته لابن وحيد مريض عندما تكون الكائنات مريضة.. المرض لدى البوذ يساتفا ينجم عن التعاطف الكبير[2]».

ويستمر النقاش زمناً طويلاً جداً مع كل أنواع التقلبات العجيبة ثم يطلب فيما لاكيرتي، في برهة معينة، الى البوذ يساتفات الموجودين أن يعرضوا عقيدة اللاثنائية. قال أحدهم أنه مامن ولادة هناك ولاتهديم، وقال آخر أنه لاتوجد «أنا» ولا «لي»، لاخير ولاشر، لاعلم ولاجهل، وهكذا دواليك وأخيراً سألوا مانجوسري عن رأيه فقال:

أيها السادة.. لقد أحسنتم، جميعكم، الكلام، الا أن كل ماقلتموه مازال يتضمن، في رأيي، ثنائية.

---

١) المرجع السابق ص ١٣١ - ٢٢٥.

٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

«ان استبعاد كل قول وعدم الكلام، عدم التعبير عن شيء، عدم التلفظ بشيء، عدم تعليم شيء، عدم الدلالة على شيء هو الدخول في اللاثنائية[1]».

ثم يطلب مانجوسري رأي فيما لاكيرتي الذي يلزم، من جانبه، الصمت. ويستمر السوترا خلال أربعة فصول ايضاً، ولكن هذا الصمت يدوي طواله: انه ذروة القصة.

وتلك نقطة يجب أن نحتفظ بها. فالصمت في مجالس الرهبان كان يعني، من قبل، في البوذية الهندية، الموافقة. وكان بعضهم يقول، ايضاً، «ان البوذا لايتكلم» أوانه «يعبر عن نفسه بصوت وحيد[2]» وأن كل كائن يسمع ماهو ضروري له كي «ينضج». ويمكن، بمعنى ما، أن يقال أن هناك كثيراً من الأشياء يجب أن تقال وأن هناك مسائل لاتحصى للمناقشة. الا أنه لاموجب، بمعنى آخر، للتعجب من أي شيء كان، لكن العالم لايستدعي سوى عبارات تقول: «بالتأكيد، الأمر هو على هذا النحو» ولاشيء، لاشيء، حقاً، يمكن أن يقال. أن هناك، في المعنى الأول، موجباً للأدلاء بكل هذا الدفق من البلاغة، تلك «الصور من العبارات والصيغ والرواسم والمقارنات والتكرارات المألوفة في سوترا المركبتين[3] فالمكان موجود، بالضبط، في ضرورة انضاج كل الكائنات».

«ان التوافق مع الشرط الإنساني هو الذي يبدي، من أجله، كل هذه الاستحالات...

«وفضلاً عن ذلك، فإن هناك رجالاً يمكن انقاذهم ولكنهم يسقطون، أحياناً، في طرفين اقصيين، سواء أكانوا يسعون، عن جهل، وراء متع

---

١) المرجع السابق ٢١٦ - ٢١٧

٢) المرجع السابق ص١٠٩

٣) المرجع السابق ص ٦٠

الجسد حصراً أم كانوا، عن طريق الأفعال، يمارسون التقشف. وهؤلاء الرجال يضيعون، من وجهة النظر المطلقة، عن طريق النيرفانا القويم. ومن أجل استئصال هذا التطرف المزدوج وادخال الرجال إلى طريق الوسط، ينشر البوذا بالماها براجنا بارا ميتازورا»[1].

أما في المعنى الثاني، فإن كل الكلمة الطيبة، «من وجهة نظر مطلقة»، هي «كما لو أن رجلاً سحرياً يبشر بالقانون: رجالاً آخرين سحريين[2]» أما بالنسبة لهذا القانون:

«فهو دون هوى لأنه لاهدف له (. . .). انه دون ذهاب واياب لإنه لايتوقف. . . انه يفلت من ميدان كل التخيلات لإنه يحطم، نهائياً، كل الثرثرات العقيمة»[3].

واذا كان «من يعلم لايتكلم ومن يتكلم لايعلم»، لدى الفيلسوف الطاوي لاو - تسي (الفصل ٥٦)، فإن الذين يعلمون يتحدثون من أجل الذين مازالوا لايعلمون «باصطناع خلاصي» لدى البوذيين. فمن جهة أولى، يحدد عالم المظاهر ويغطى، كلياً، بأقوال من أجل أن تختفي الأشياء تحت الكلمات. الا أننا نتبين، عندما تختفي الأشياء ويبرهن على فراغها، أن الكلمات لاتستطيع، اذن، أن تقابل شيئاً، وأنها ليست سوى «ثرثرات عقيمة». وهكذا نصل الى عقيدة اللاثنائية الأساسية. «كل الدهارمات غير مخلوقة ولامهدمة[1]»، «كل الدهارمات متساوية ودون ثنائية[2]».

فلا وجود لكلمات ولا لأشياء، كما يقول - تشاو، المعلق الصيني على مؤلف ناغارجونا مؤسس المادهيا ميكا أو مدرسة طريق الوسط.

«اذا بحثنا، باسم، عن شيء، فليس في الشيء من واقع يقابل

١) ا. لاموت: مطول الفضيلة الكبرى - الجزء الأول، ص ٢٣ - ٢٤

٢) ا. لاموت: تعاليم . . . ص ١٤٩

٣) المرجع السابق ص ١٤٧ - ١٤٨

الأسم. واذا بحثنا، بشيء، عن اسم، فليس للاسم أية قدرة على الحصول على الشيء. ان شيئاً دون و اقع يقابل الإسم ليس شيَئاً. وان اسماً دون قدرة على الحصول على الشيء ليس إسماً. فالأسماء لاتقابل، اذن، الواقع، والواقع. لايقابل الأسماء. وبما أنه ليس هناك من تقابل بين الواقع والأسماء، فأين تقع الدهارمات؟»[٣].

ذلك هو، اذن، مدى «غزو الصين» من جانب البوذية: انها بلد الوسط الذي يتخذ طريق الوسط. الا أن البوذيين لايرون، في هذا الوسط الذي كان في الـ«يي كنغ» هو الطاو الذي ينتج الأشياء والكمات معاً، على العكس من ذلك، سوى فراغ هائل «يشبه الفضاء»، فلا كلمات ولا أشياء، لابنى ولاحركة. وحيث كان الطاويون يتحدثون عن اتباع حركة الخروج، احياناً، والعودة أحياناً أخرى إلى «العفوية، يتحدث البوذيون عن قانون «دون ذهاب واياب». وتبرز جذرية الحل البوذي واضحة عندما يقارن بحل هسون - تسي: ان شكل البحث، مع تصنيفاته وتعاقباته مدفوع الى الحد الأقصى. فالجان المخلصون يصبحون فو ق البشر ويزودون بارادة ومحبة غربيتين. ويجري الانتقال، خاصة، من توحيد يفرضه الرجل الوحيد، الملك الذي يصنع القانون ويبين الأشياء بـ«تصحيحه الأسماء»، الى «التحرر الذي لايمكن تصوره» للبوذا الذي يجسد القانون ويستخدم عدداً لامتناهياً من الكلمات ليصل الى صمت المركز الفارغ دائماً.

هذه الجذرية تعود، في الهند، الى نظام الطوائف الذي يجعل كل شراكة واقعية غير ممكنة التصور، و هو ماكان يقتضي انشاء شراكة الدير

---

١) المرجع السابق، ص ٤٣.

٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

٣) رتشارد روبنسون: موجع سابق، ص ٢٢٦.

الموازية. وكون نجاح البوذية في الصين يعود الى قطيعة اجتماعية مشابهة أمر لايمكن الشك فيه: فالانقسام الدائم بين الأعلى والأدنى الذي كان يرتسم، من قبل، لدى كونفوشيي العصر قبل الامبرطوري يتوطد خلال حكم أسرة الهان (٢٠٦ق. م - ٢٢٠م)، وخاصة بعد سقوط الهان، خلال فترة الأسر الست (٢٠٦-٢١٨). وذلك الحين هو الذي نشهد، فيه، لأول مرة في تاريخ الصين، هذه العلامة الأخيرة على الانفكاك عن المركز التي هي الانتظار الأخروي. وأنه لأمر ذو دلالة، في هذا الصدد، أن تكون العقيدة البوذية قد وجدت أكبر نقطة استناد لها، في رأي بعضهم، ومنهم هوي - يوان في كتابه «الروح لاتموت»، في وجود طبقات اجتماعية. وهو يحاكم كما يلي: كيف يفسر الجور الاجتماعي أن لم يكن ذلك بالتناسخ؟

«فيجب، اذن، أن تديروا ضروب توقكم نحو جسد تاتهاغاتا وقد امتلاتم اشمئزاز ونفوراً من جسد من هذا النوع.

«أيها الأصدقاء.. أن جسد تاتهاغاتا هو جسد القانون المولود من المعرفة... المولود من أفعال جيدة لاتحصى[١]».

ومع ذلك، فإن هذا الحل لم يسر في الصين دون صعوبات لإن الانقسام الواقعي الى أعلى وأدنى لم يكن يشكل نظام طوائف. فتبرير الأعلى بوصفه خادماً للأدنى، مع كل الاهتمام الدقيق بالضبط في رواية الوقائع الذي يقتضيه هذا التصور للسلطة، احتفظ بكل معناه لدى الصينيين.

وعلى هذا النحو، نرى الحجاج الصينيين يمضون الى الهند ليبحثوا عن مختلف الأمكنة (وكلها خيالية) المذكورة في التعاليم[٢]» ونرى هوي - يوان يختصر مطولاً لناغارجونا من مائة الى عشرين فصلاً - وهو مطول اختصر ثلثيه، من قبل، مترجمه الصيني - قائلاً أن «رجال الآداب كانوا ومايزالون

---

١)١. لاموت: تعاليم.. ص ١٣٦ - ١٤٠.

٢) المرجع السابق ص ٨١.

يعدونه مفرط اللفظية . لقد كانوا، جميعهم، مضطربين من جراء حجمه الهائل وقليلون هم الذين كانوا يتوصلون الى فهمه[1]» .

ونرى، أخيراً، نمو طائفة التشان هذه ذات النوعية الصينية البارزة: فبدلاً من كتابة مطولات ضخمة، تحرق السوترا . ويبشر بالاشراق «في نسخة فكر واحد»، ويلح على «طرائق سهلة وديماغوجية نوعاً ما»[2] .

«إن غياب الفكر صعب التمييز . فاذا جرى الحديث عنه، فمن أجل الاجابة عن الاسئلة (. . .) . الروح تتبع تيار موضوعات المعرفة . كيف يمكن تسمية ذلك تركيزاً؟ (. . .) احصلوا على روح اللامكان، فقط، تحصلوا على الخلاص (. . .) . ان الذين ينطلقون من المبدأ يصلون، بسرعة، الى الطريق . والذين ينمون الممارسات الخارجية يصلون اليها ببطء[3]» .

«ان روح كل منكم هي، نفسها، البوذا . لاتشكوا بذلك . وخارج الروح لايوجد شيء يمكن اثباته . ان روحكم الخاصة هي التي تنتج العشرة آلاف شيء (. . .) . اذا كانت لديكم، في كل ظرف - في المشي أو التوقف أو الجلوس أو الاستلقاء - الروح الطاهرة والمباشرة، فإن المكان الذي تجلسون، فيه، للتأمل يصبح، دون أن تنتقلوا، الأرض الطاهرة . وهذا مايسمى سامادهي الوحدة[4]» .

واذا كنا نستطيع أن نجد، في «التعاليم» تبريرات نظرية - يكفي أي من «الاصطناع ا»لخلاصي» . أو الوعظ، بـ«صوت وحيد» - لهذا النوع من «الديماغوجية»، فإن الفرق بين هذه الشواهد و «التعاليم» يبقى، مع ذلك، واضحاً . ولنستشهد ببعض منها، ايضاً، لنحدد روحها :

---

١) ر . روبنسون : مرجع سابق، ص ٢٠٤ .

٢) ب . ديميفيل : مجمع لهاسا ص ١٨٣ .

٣)غرونيه : أحاديث معلم الدهاياناشن - هويت من هوتسو ص٣٢، ٣٥، ٤٤، ٥٤ .

٤)ب . ب يامبولسكي : سوترا البطريرك السادس ص ٨٣و ٨٤ .

«سأل راهب عن فكرة البوذية الكبيرة. زجره المعلم فانحنى. قال المعلم: هوذا واحد يظهر قادراً على اجراء المناقشة[1]».

«قال، وهو يصعد الى قاعة: فوق يتجمع لحكم الأحمر رجل لا وضع له يخرج ويدخل، دون انقطاع، من أبواب وجهكم! لتر قليلاً اولئك الذين لم يشهدوا بعد». وعند ذلك، خرج راهب من المجلس وسأل كيف كان الرجل الحقيقي دون وضع. نزل المعلم من على دكة الدهيانا وقال للراهب الذي أمسك به وابقاه دون حركة: «قل ذلك أنت نفسك.. قل». تردد الراهب، فتركه المعلم وقال: «الرجل الحقيقي دون وضع هو عصية لادري ماهي تجفف في النخالة، وعاد الى زنزانته[2]».

«أيها التلاميذ.. هل تريدون أن تروا الأشياء طبقاً للقانون؟ حاذروا، فقط، ان تدعوا نفسكم تضللون من جانب الناس. كل ماتلقونه خارجكم و(حتى) داخلكم، اقتلوه. واذا صادفتم بطريركا فاقتلوا البطريرك.. اذا صادفتم ارهات فاقتلوه الارهات.. اذا صادفتم اباكم وامكم فاقتلوا اباكم وامكم.. واذا صادفتم المقربين اليكم فاقتلوا المقربين اليكم.. تلك هي وسيلة خلاصكم، ذلك هو الهرب، ذلك هو الاستقلال[3]».

«اني أقولها لكم: ليس هناك بوذا، ليس هناك قانون. لاممارسات تنمونها ولاثمار تختبرونها. فماالذي تريدون، إلى هذا الحد، السعي وراءه لدى الآخرين؟... ما الذي ينقصكم؟ انكم، انتم أيها التلاميذ، انتم الماثلون أمام عيني، انتم أنفسكم الذين لاتختلفون في شيء عن بوذا البطريرك.. ولكن الثقة تنقصكم.. ماحدث، لاتدعوه يستمر، ومالم يحدث بعد، لاتدعوه يحدث»[4].

---

1) ب. ديميفيل: أحاديث لين - تسين ص ٢٦.
2) المرجع السابق ص٣١.
3) المرجع السابق ص ١١٧.
4) المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠.

وهكذا دواليك لأن التشان مستمرة، حتى ايامنا هذه، مثل هذه الاقصوصات مزينة بكلمات فكهة.

مالذي تشترك به مع بوذية التعاليم؟ بكل شيء، أو بكل شي تقريباً:

١- التنظيم في جماعة رهبانية. - ٢- وعظ فلسفي يرمي إلى شفاء الإنسان المريض من رؤاه الخاطئة، يرمي الى افراغ العالم والكلمات والأشياء بدءاً بالأشياء:

«كيف توزع فضائل واجساد قوانين على قضبان الخيزران الخضراء للاقحوانات وكيف تعطى معرفة البراجنا؟ إن توزع أجساد القوانين على قضبان الخيزران الخضراء والاقحوانات حديث هرطقي. لماذا؟ ذلك لإن الـ«ني - بان كنغ» يقول: ان غياب الطبيعة لدى بوذا هو شأن الكائنات المجردة من المشاعر[1]».

من هؤلاء هم الهراطقة؟ انهم الطاويون دائماً، أولئك الصينيون الذي استمروا، بعناد، طيلة التاريخ، في الالحاح على أن الطاو ينتج الكلمات والأشياء أو، بالأحرى، على أن الطاو ينتج الأشياء التي تنتج، بدورها، الكلمات: ومن أجل ذلك، فإن الذين يعرفون (مايجري، الأشياء) لايتكلمون. والكلمات تستخدم للاحاطة بالأشياء. فعندما نفهم، اذن، الأشياء ننسى الكلمات على حد قول تشوانغ - تسي.

ولنذكر، هنا، بأن الطاويين هم الذين انتجوا العلم الصيني: لقد كانوا يعطون الطاو «موزعاً على قضبان الخيرزان الخضراء».

ويجب أن نلح على هذا الفرق الرئيسي بين الطاوية والبوذية لأنه غالباً ماأريدت المماثلة بينهما: وشن - هوي نفسه الذي استشهدنا به منذ قليل يحاول ذلك:

---

١) ح. جيرنيه: أحاديث... ص ٦٠

«اذا كان الرهبان البوذيون ينشئون السببية دون انشاء «العفوي» فتلك خطيئة جهل خاصة بهم. واذا كان الرهبان الطاويون لاينشئون الا العفوي دون انشاء السببية، فتلك (ايضا) خطيئة جهل خاصة بهم. . .

«ان عفوي البوذية هو طبيعة الكائنات الأصلية. . . أما سببية الطاويين فهي التالية: أن الطاو قادر على توليد الواحد، والواحد قادر على توليد الاثنين، والاثنين على توليد الثلاثة، ومن الثلاثة تولد كل الكائنات الخاصة[1]».

وليس الأمر أن شن - هوي يخطيء، فهو لايرى من الطاويين سوى الذين هم على مقربة من الامبراطور: والأمر يدور، في الشاهد المذكور منذ قليل، حول رهبان من المعسكرين «مكلفين بالاجابة على الامبراطور»، أي مكلفين بايديولوجيات، بخطاب للسلطة. ولكننا نرى، من قبل، لدى تشوانغ - تسي، أن الطاوي الحقيقي يدير ظهره للسلطة.

وبالمقابل، فإن البوذية كانت، دائماً وفي كل مكان، على صلة وثيقة بالسلطة، وهذا السياق هو الذي يجب أن نرى، ضمنه، بريق التشان: فمهما كانت لغته حية ومصورة، فإنها، دائماً، لغة، انها، دائماً، موعظة، كلمة طيبة مكرسة لتحرير الإنسان من القول، من الرغبة، من الانا. انها كلام، وكما اتيحت لنا فرصة الرؤية لدى الكونفوشيين، فحيث يوجد الكلام يوجد المعلم: فهناك، منذ بداية تاريخ الطائفة، خصومات شديدة حول «النقل الصحيح». وقد انتج فن التصوير لدى التشان من صور المعلمين، وعصا السلطة في يد كل واحد منهم، بقدر ما انتج من موضوعات بعيدة عن تصوير الشخصيات، مثل تلك اللوحة التي يمزق، فيها، البطريرك السادس السوترا.

---

١) المرجع السابق، ص ٧٢.

وحيث نجد المعلم نجد، ايضاً، الافتتان والهبة: «وعند ذلك، كان البوذ يساتفا، بعد أن سمعوا هذا العرض حول التحرير الذي يحمل عنوان كازاياكسايا، راحتين، مفتونين وأصبحت روحهم خفيفة، مليئة بالفرح، ممتلئة رضى ومسرة[1]».

«كان فا - كوانغ من لونغ - سي، في محافظة تسن. وقد آمن وهو فتى. ودخل الديانة في عمر التاسعة عشرة، وانصرف الى التنسك بمنتهى التقشف وتخلى عن الملابس الدافئة المزودة بوبر الحرير. ثم اقسم أن يحرق نفسه. وعند ذلك، ابتلع صمغاً وشرب زيتاً خلال ستة أشهر متعاقبة حتى اليوم العشرين من القمر العاشر من السنة الخامسة يونغ - منغ (٤٨٧م) حين كدس حزماً من الحطب داخل ديركي - تشنغ في يونغ - سي وأحرق نفسه... وعندما بلغت اللهب عينيه، كانت تلاوته مازالت واضحة تماماً. وعندما بلغت انفه أصبحت التلاوة غير مفهومة. ثم توقفت فجأة. وكان فاركوانغ، اذ ذاك، في الحادية والأربعين من العمر[2]».

وسيستشهد جيرنيه، ايضا، بالسوترا - سوترا لوتوس الذي كان، مع التعاليم، أكثر الكتب شعبية في الصين والذي هو أساس هذه الممارسة: فتروى، فيه، قصة بوذ يساتفا فتنه سماعه كلام بوذا فقرر أن يأكل الأشياء العطرة ليصبح نوعاً من عصية بخور يحرقها بعد ذلك:

«اضاء بريق اللهب أكوانا في عدد حبات رمل ثمانين من مئات ألوف الغانجات. كانت البوذيات تهتف، كلها، دفعة واحدة: «ياللمعجزة.. ياللمعجزة.. ياابن الأسرة الطيبة، هذه هي الحمية الحقيقية. هذا هو مايسمى ابداء الاحترام للتاتهاغاتا حسب القانون الحقيقي.. انه شيء لاتعادله أبداً، كذلك، هبة مملكة، أو عاصمة أو زوجة وأبناء.. ياابن

---

١) ا. لاموت: التعاليم ص ٣٥٤.

٢) ج. جيرنيه: «الانتحارات بالنار» ص ٥٣٦.

الأسرة الطيبة، هذا هو مايسمى أول الهبات. . . ». وبعد التلفظ بهذه الكلمات سكت الجميع»[1].

فحيث كانت الهبة العليا في البوذية، اذن، احراق المرء جسده احتراماً للقانون المبشر به، كانت الطاوية تمارس تضحية الكتابات: وهذه الكتابات كانت أنواعاً من صلوات من أجل رخاء الشعب. والتحرير الذي كانت تطلبه كان تحرير الانسان من الروائح النتنة. وكانت تحرق لجعلها واقعية، من أجل أن تتحقق. وكان ذلك، ايضا، نوعاً من السحر خلاف سحر «الرجال السحريين الذين كانوا يبشرون رجالاً سحريين آخرين بقانون الفراغ».

الا أن كونه سحراً آخر هو نتيجة لكون «الاداة العقلية لكل حضارة تتوقف، في نصيب كبير منها، على تكوينها الاجتماعي». فاذا قالوا، في الهند، «لاالكلمات ولا الأشياء»، فذلك ليقولوا: «لا هذه الكلمات ولاهذه الأشياء». واذا كان قد جرى، في قسم من المجتمع الصيني، تبني هذه «الاداة العقلية»، فذلك لان هذا التحرير الآخر وجماعته أصبحا غير ممكني التصور. فلنذكر، فقط، بانهما كانا موجودين وأن معلمهما كان لاو - تسي المؤله، هذا اللاو - تسي الذي كان يقول:

«عندما كان الطاو مفقوداً ظهرت الفضيلة. وعندما ضاعت الفضيلة ظهر التعاطف. وعندما ضاع التعاطف ظهرت العدالة. وعندما ضاعت العدالة ظهرت الطقوس» (الفصل الثامن والثلاثون).

---

١) ج. جيرنيه: مرجع سابق، ص ٥٣٧ - ٥٣٨

الفصل الرابع
الايديولوجية الهندو - اوروبية



الايديولوجية الهندو - اوروبية

اسطورة، ملحمة، فلسفة

جان لوي تريستاني

الايديولوجية كلمة في اللغات الغربية يبدو عليها أنها تتحدث باليونانية: فـ«لوجي»، من ليجاين Legein، تعني هذا النمط المؤسس للتأمل الذي هو فعل الكلام. أن الجميع يعرفون ذلك. الا أنه ينسى قليلاً، من قبل، أن «ايديو» آتية من الأصل الأوروبي لفعل «رأى»، ايدون Eidon رأيت. فالفكرة هي مارأيته. والايديولوجية هي تقول مارأيته. وترجيح الرؤية، على هذا النحو، في فعل التفكير ليس أمراً بديهياً. فالعبرانيون يستخدمون، للدلالة على المعرفة، فعل يادا ومعناه الأول هو «ضاجع». فعبارة «وقد عرف آدم حواء» لاتحتاج الى ترجمة. ويتخذ لاهوت المحبة، الفضيلة اللاهوتية العظمى، المسيحي جذوره، أولاً، في هذا الفعل اللغوي البسيط. فيكفي أن نقرأ الحكاية الفاتنة لنشوات تيريز دافيلا الجنسية كي لاننسى ذلك.

وهكذا، فإن كلمة «ايديولوجية» لاتنتمي الى اللغة اليونانية. وعبثاً نبحث عنها في قاموس بايي. انها يونانية مصنعة نوعاً ما. فالاغريق كانوا، بكل بساطة، يسمون اللوغوس، الخطاب الذي ينصب على الايديا، الفكرة، فلسفة.

ولكننا، اذا فكرنا في الأمر، فربما تذكرنا أن افلاطون أعلن أن بعضا من هذه الأفكار، كـأفكار الخير والعدالة والحكمة، وبضعة أفكار أخرى،

غير مرئي بحيث سيصعب تبرير الشطط الاتيمولوجي لهذه الافتتاحية. الا أن افلاطون لايغفل عن أن يعلن أن على الفيلسوف أن يبذل جهده كي «يرى» هذه الأفكار العتيدة. كيف، بحق الله، نرى غير المرئي؟ بواسطة هذا اللوغوس الذي يسمى ديالكتيك، كما يقول. فالفيلسوف هو المواطن الذي يبذل جهده، في الحوار مع اشباهه، من أجل أن يرى، بالكلمات، العدالة والحكمة والشجاعة... وأن يرى مارآه من أجل أن يستطيع محاوره، بدورهم، أن ينظروا ويتحققوا.

وقد تبدو كلمة «ايديولوجية» اذن، ضمن هذا المنظور، صنوا غير مفيد لكلمة «فلسفة» مالم تكن، بالتأكيد، تطمح الى «الكشف» عن طبيعة الفلسفة. أن «الايديولوجية الالمانية» تدل حقاً، فعلاً، على شطيرة في الفلسفة الالمانية. وبين هذا الأمر واعتبار كل فلسفة ايديولوجية لاتوجد الا خطوة تجتازها البلاهة بحبور ناسبة اياها الى كارل ماركس. ومن المناسب أن نسقط عنه هذه التهمة.

يبقى أن جورج دوميزيل، الرائد الرائع في الدراسات الهندو - اوربية المقارنة، يستعيد كلمة «ايديولوجية» ليدل على المنظومة الميتولوجية والملحمية لمختلف التقاليد الهندو - اوروبية (منذ آريا العصر الفيدي والافيستي حتى الايرلنديين، مروراً بالحثيين والاوسيتيين واللاتين والجرمان والاغريق وبعض الآخرين). فمن المستحيل، فعلاً، أن نتصدى لميدان الدراسات الهندو - اوروبية دون مواجهة عمل ج. دوميزيل العملاق. وجرد محتوياته يقتضي مكاناً أكبر من المكان المتاح لي بكثير. وقد كرس له اصدار ممتاز من مجلة «المدرسة الجديدة». وهو يقدم لمحة متينة حول المراحل الأساسية لاكتشافه. وسوف آخذ على عاتقي ايضاح تأثيرات مكتشفات دوميزيل في قراءتنا للفلاسفة الاغريق، وبالتالي في فهم الفعل الفلسفي... أو

الايديولوجي. ومن أجل حسن القيام بهذه المهمة، سوف ادافع عن اطروحة خاصة بي يمكن أن يبدو نصها صدامياً، ومن أجل ذلك فهو لايلزم أحداً غيري: ان الايديولوجية الهندو - اوروبية ليست ايديولوجية بين الايديولوجيات الأخرى فقط، بل هي منظومة التصورات الوحيدة المعروفة التي ولدت، تاريخياً، تلك المؤسسة التي تسمى مدينة (بوليس) واحد دساتيرها المسمى الديمقراطية الاثينية وهذا النمط النوعي من الحياة الذي يسمى الحرية السياسية (ايلوتيريا) وأخيراً هذا البرعم الفكري الذي يسمى الفلسفة. ومن أجل أن أكون واضحاً أقول: لم يكن، دون التأثيرات التاريخية لهذه الايديولوجية»، ممكناً لسبينوزا ولا لماركس ولا لفرويد وبضعة من آخرين أقل منزلة أن يخرجوا من محجرهم. وكونهم، باستثناء فرويد، سارعوا إلى نسيان ذلك يطرح اسئلة أخرى يجب قياس الحاحها بمدى كبتها.

ويمكن صياغة هذه الاطروحة بصورة أكثر امعاناً في التنظير: ان الانتولوجيا اليونانية هي تحليل منظومة التصورات الميتولوجية والملحمية التي ورثها المفكرون الاغريق عن اسلافهم الهندو - اوروبيين. وهو تحليل ناجح، بالنسبة للأساسي منه على الأقل، وتحليل مازال قيد العمل، قريباً منا، في كتابات نيتشه وهيدغر، آخر فيلسوفين في عصرنا.

ومن غير المعقول ادعاء البرهنة على هذه الاطروحة في بضع صفحات. فسوف يكون ذلك عمل حياة على الأقل. وسوف اقتصر على تشذيب القاعدة التاريخية التي تلتف حولها. لقد سبق لجورج دوميزيل أن نشر كشفا بأعماله تحت عنوان «الاسطورة والملحمة». و هو يبين كيف أن المنظومة المنظمة لبانتيون التقاليد الهندو - اوروبية الثلاثة هي، ايضا، تلك التي تمفصل الملاحم التي تتمثل، بها، هذه الشعوب بدايات ثقافتها. وسوف أحاول، بتوسيع دلالات يقدمها ج. دوميزيل[1]، أن أبين كيف أوضح

١) الاسطورة والملحمة، ص ٤٩٣ - ٤٩٥

افلاطون، اثر سقراط، المنظومة المفهومية التي تنتظم هذه المجموعة بدقة صارمة.

لقد حافظ ج. دوميزيل على حياد فلسفي جدير بالملاحظة حيال سيرته الثقافية. الا أن خصائص «ميدانه» أدت الى أن يعطي، هنا وهناك، لمحات ذات طابع منهجي حول الادوات النظرية لاستقصائه. واللمحة التي أفضلها موجودة في «التراث الهندو - اوروبي في روما». ويلح ج. دوميزيل على قاعدتين منهجيتين:

«ان أحد مبادئ الفروع العلمية المقارنة هو أنه لاقيمة للنتائج المستخلصة من المقارنة بين الوقائع اذا اقتصرنا على الوقائع المنعزلة. وهكذا، فإنه لايحتفظ، في علم اللغة المقارن، بتقابل صوتي «الا اذا استقريء من عدد كاف من أمثلة متجانسة واقعة في سلسلة، الا اذا تناغم مع تقابلات صوتية أخرى بحيث تؤلف منظومة».

ومدلول المنظومة أساسي في دراسة الحضارات الهندو - اوروبية المقارنة. فبما أن كل ديانة هي أولاً، منظومة، فمن أجل فهمها «ينبغي، اذن، فهم تمفصلاتها الأساسية». مثال: «اذا قارنا جزءاً من المنظومة الدينية الرومانية بجزء من المنظومة الدينية الفيدية، فإنه ينبغي علينا أن نبقي تحت أبصارنا هذه القطاعات الخمسة متضامنة لانها كذلك: المفاهيم، الاساطير الطقوس، التقسيمات الاجتماعية والكهنوت. ان بنية دينية هندو - اوروبية موروثة في الهند، من جهة، وفي روما من جهة أخرى، يمكن أن تكون أوضح في الأساطير لدى الخياليين الهنود، وفي الطقوس أو التنظيم الكهنوتي، على العكس من ذلك، لدى الرومان الوضعيين جداً: فيجب، اذن، أن نكون مستعدين لمقارنة مجموعة ثقافية أو مجتمعية هنا، ومجموعة حكائية هناك، مجموعة كهنة بالعلاقات فيما بينهم هنا، ومجموعة آلهة بمغامراتهم هناك[1].

---

١) ج. دوميزيل: التراث الهندو - اوروبي في روما ص ٣٦- ٣٨.

ويجب أن نكون قد لاحظنا أن المصطلحين المفهوميين، مفهوم المنظومة ومفهوم البنية، يتناوبان. ويلح ج. دوميزيل، دون شك، على الأول. وهذا مايستحق الالحاح عليه عندما نواجه، استرجاعيا، اخطاء عكس المعنى التي ادت، وتؤدي «البنيوية» اليها في مختلف ميادين الفكر الفرنسي، وبصورة رئيسية في الفلسفة. وكي اقتصر على مثال واحد أقول: لقد ظن صحيحاً أن يترجم، عادة، مصطلح Verf assung الذي يستخدمه مارتن هيدغر بدقة مشرقة على طول كتابه «الوجود والزمن» بمصطلح «بنية». الا أن هذه الكلمة تعني، بالدرجة الأولى، التكوين: معادل البوليتيا اليونانية. فلا ينبغي، اذن، أن نعجب اذا غدا «الوجود والزمن» ضمن هذه الشروط، معادلاً، تقريباً، في حكائيته لكتاب كلود ليفي - ستراوس «الانتربولوجيا البنيوية». أن افلاطون يستعمل، في «الجمهورية»، فعل Sy-nistemi واسم Systaris ليدل على الفكر السياسي قيد العمل. فكلمة «منظومة» Sys'te'me تدل على نتيجة عمل «جمع الأشياء معا»، وهو عمل يجب التعبير عنه بكلمة Systase (١٥٤٦). ومختلف التكوينات هي منتجات هذا السيستاز. وهذا السيستاز هو مهمة الفيلسوف بامتياز. والحقوق الدستورية هي، اليوم، الميدان الضائع من الفلسفة. وتلك هي ضريبة عبودية عدة قرون اخضعها لها اللاهوت المسيحي.

ومن أجل التبسيط، سوف استند في شرحي على المثال الروماني الذي نألفه أكثر من سواه. أن أقدم حالة للديانة الرومانية تظهر ثالوثاً الهيا يجمع بين جوبيتير ومارس وكيرينوس. وقد أوضح ج. ديموزيل المنظومة المفهومية التي تتمفصل عليها هذه الالوهيات الثلاث، تسلسلياً: فجوبيتير ركز السيادة الدينية، ومارس القوة الحربية، وكيرينوس الثروة والخصب. وملحمة بدايات روما تقدم مشهد ملوك، تقابل صلاحياتهم، هذه الالوهيات. وهكذا، فان رومولوس، مؤسس روما، هو الصورة المجازية لجوبيتير، وتولوس هو صورة مارس، واتكوس هو صورة كيرينوس. وكان هنود

العصر الفيدي يبجلون و الوهيتين سيدتين: فارونا الاله الساحر الليلي والعنيف وفيترا، الاله الحكيم، الودود، ضامن العقود. وملحمة بدايات روما تستعيد المقابل البشري لميترا في خلفية رومولوس، نوما مؤسس الكهنوت الروماني. وعلى العكس من ذلك، فإن المهابهاراتا، الملحمة الهندية الكبرى، لاتعطي سوى مقابل بشري واحد للثنائي فارونا - ميترا في شخص الملك بوديستيرا، بكر البندافا الخمسة. وهكذا تجري الملحمة الرومانية، كالملحمة الهندية، استطالة حكائية للمنظومة اللاهوتية. فالمجتمع البشري منسوخ عن مجتمع الآلهة، والزمن هو صورة الابدية. تلك هي النظرية الهندو - اوروبية. الا أنه لابد من تدقيق: إن منظومة الأسماء والعلاقات التي تولف البانتيون تقدم المعيار الذي حلم به الدستور التاريخي للجمهورية الرومانية. لقد انجذب ج. دوميزيل، في طور أول من اكتشافه، الى اتجاه يتركز، بصورة غريبة، باتجاه س. فرويد خلال السنوات الخصبة لمراسلاته مع و. فليس. فقد كانت ضروب تذكر مرضاه الهستيريين منسياتهم تقوده، دائماً، الى مشهد اغراء واقع في طفولتهم. وقد لزمه وقت ما ليعرف أن البذرة المرضية للهيستيريا لاتقع في هذا المشهد يقدر ماتقع في تحوله الى ايهام «بعد وقوعه». والأفضل من ذلك هو أنه وصل الى التحقق من أن المشهد المزعوم يمكن أن لايكون قد حدث قط، وأن ايهاما يكفي من أجل المسألة. وقد بحث ج. دوميزيل، كذلك، في روايات تأسيس روما، عن تاريخ تنظيم اجتماعي ثلاثي الوظيفة فعلاً. وابهام النتائج التي توصل اليها حمله على تعميق الطبيعة الايديولوجية لهذا التوزيع الثلاثي. وهكذا جعلته تحليلاته يواجه، بصورة أكبر بكثير، وهما للأصول وبالتالي، كانت أهمية المنظومة المفهومية المثلثة الوظائف تتفوق على التاريخ. وبعبارة وجيزة، فان ج. دوميزيل اجرى، فيما يتعلق بالتيار الهندو - اوروبي للتقليد الغربي، مافعله فرويد فيما يتعلق بالفرد. وبذلك رفع الارتهان اليونغي الذي كان يملي تحليل ميتولوجياتنا. ولم ينتبه الى ذلك، على مايبدو، احد. . .

وأخيراً، هاهم الاغريق. ان ميتولوجيا الاولمبيين والملحمة الهوميرية تواصلان توفير معارضة صلبة لستراتيجية ج. دوميزيل على الرغم من بعض أنواع النجاح التكتيكية. ويجب أن نشير، قبل كل شيء، الى اختزال الرواية غير الهومرية لاصل حرب طروادة الى اختيار باريس بين الالهات الثلاث. ان هيرا تعده بالسيادة، واثينا بالنصر وافروديت بحب أجمل النساء. ويختار باريس افروديت، وبالتالي هيلين. ان ج. ب فرنان يتصدى، بنجاح، لاسطورة العروق الهيزيودية التي تفتتح قصيدة «الأيام والأعمال» الكبيرة. وفرنسيس فيان يهاجم قلعة أصول طيبة الخ... الا أنه يجب أن نعترف بأن هذه المعركة تشبه حرب خنادق أكثر منها حملة ايطاليا التي قام بها جوبيتير ومارس وكيرينوس. فالاولمبيون، أن صح القول، ضفادع مبرقشة. انهم ينقرون من معالف وظيفية مختلفة طعام منعتهم الالهي. ونحن تضيع في هذا السياق.

وهنا يتدخل سقراط. فلنقدم قصة بداية الجمهورية:

– نحن في شهر تموز من عام ٤٢٩ق.م، والاثينيون يدشنون، في بيروس، طقساً جديداً على شرف بنديس، الوهية حلفائهم البعيدين، التراقيين، التي ليست هي سوى اريميس. وكانت حرب البيلوبونيز قد قامت منذ بعض الوقت، وكان على مدينة اثينا أن تصمد على عددمن الجبهات لم يكن هناك، معه، مايمكن اهماله من أجل اجتذاب مقاتلين الى معسكرها.

وارتيميس، بالنسبة لسقراط، الوهية تمسه عن قرب. وهو يروي في «التيئيتيتوس» كيف تلقى من أمه قوة توليد نفوس الفتيان. وارتيميس هي التي تشرف على عمليات التوليد: اليس أجمل صورة في الاحتفال بالهة هو التصرف بحيث يلد كل هؤلاء الفتيان النبلاء الذي يحيطون به أجمل الخطابات.

كان سقراط على أهبة العودة الى اثينا بصحبة غلانكون، شقيق

افلاطون عندما استوقفتهما عصبة فتيان وعملت على جعلهما يرجعان. وعالج بوليماركوس، ابن سيفالوس وشقيق ليزياس، الأمر بنجاح، ولقي سقراط نفسه في منزل سيفالوس، وهو دخيل من أصل سيراكوزي ومالك غني لمصنع أسلحة. سيفالوس شيخ، وسقراط يتحدث معه حول الشيخوخة، ثم حول مزايا الثراء. ويجيب سيفالوس بأن الثراء يوفر، لدى اقتراب الموت، امتياز القدرة على اصلاح المظالم التي اقترفها المرء في مجرى حياته. وينسحب سيفالوس أثر هذه الكلمات ليرأس طقس تضحية مورثاً بوليماركوس المناقشة. ويصوغ سقراط، اذ ذاك، السؤال التالي: ماهي العدالة؟ وهو لن يدع هذا السؤال حتى يستنفذه. ويجيب بوليماركوس، مستنداً الى الشاعر سيمونيدس، بأنه من العدل أن نرد الى كل ماندين له به. ولكن، ماذا لو أن الدائن فقد عقله في تلك الأثناء؟ . . . ان التعريف يجب أن يدقق فيصبح: فعل المرء الخير لاصدقائه والشر لاعدائه. ولكن العدالة لن تستخدم، في هذه الحال، الا للمحافظة على وديعة وليس لاستعمالها. هل يمكن أن يكون صنع الشر لأي كان عدلاً حقاً؟ اليس ذلك اسهاماً في جعله اسوأ؟ ان شخصاً عادلاً لايمكن أن يوافق على ذلك. انها محادثة مرحة ينبثق منها، عند منعطف هذا التبادل أو ذاك، علامات الطبيب والطاهي والحذّاء المبرقشة التي لايوجد، دونها، حوار سقراطي. ولكن هذه النبرة الهازلة تخرج أحد المشاركين عن طوره، فتندلع العاصفة، وينغمر تراسيماكوس، «المقاتل الجسور»، في المناقشة: «ماهذا الهذر الذي تتسلى به، طيلة هذا الوقت، ياسقراط؟ لماذا تتغابى وتجعل كل واحد ينحني أمام الآخر بالتناوب؟» وسوف يتمنع تراسيماكوس قبل أن يطرح تعريفه الخاص: العدالة هي مصلحة الأقوى (٣٣٧جـ). ويطلب اليه سقراط أن يشرح كلامه، فيقول:

«حسناً. . ان كل حكومة تضع، دائماً، القوانين لمصلحتها الخاصة. فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية قوانين ملكية، والأمر هو نفسه

بالنسبة للانظمة الأخرى. ثم، ما ان تضع هذه القوانين حتى تعلن الحكومة أن العادل بالنسبة للمحكومين هو مايكون في مصلحتهم الخاصة.

واذا انتهكها اجنبي، فإنهم يعاقبونه بوصفه منتهكاً للقانون وللعدالة. ذلك هو، ياعزيزي ادعي انه العدالة، بصورة مطردة، في كل الدول: انها مصلحة الحكومة القائمة. وهذه الحكومة هي التي تملك القوة، وهو مايليه، بالنسبة لكل رجل يعرف كيف يحاكم، ان العادل هو، في كل مكان، الشيء نفسه، اعني مصلحة الأقوى».

ويعترض سقراط بأن الأقوى يمكن أن يضل فيما يمس مصلحته. فيردتراسيماكوس بأنه ليس الأقوى عندما يضل. ولكن سقراط يبين أنه لم يتم تصور مختلف الفنون من أجل مصلحة من يمارسونها، بل، حقاً، من أجل منفعة من يستعملونها: فالطب يفيد المريض، والطبيب ليس رجل أعمال. فيهاجم تيراسيماكوس مستخدماً مثال الخرفان والراعي. فعلى الرغم من كل شيء، فان الراعي لايعتني بالخرفان لمصلحتها، بل ليأكلها. وهكذا يصل إلى أن يصبح طاغية. ففي حين يسرق ويقتل ويغتصب كما يريد، يدعى سعيداً ومحظوظاً. ويرفض سقراط حجة الراعي وخرافه. فهذا الأخير، بوصفه راعياً، يسعى وراء مصلحة قطيعه. وهو يتلقى اجراً من أجل هذه الخدمة، كالطبيب أو أي شخص آخر. ويبين سقراط لتراسيماكوس أنه لم «يحتفظ» جيداً بالتعريف الجيد للطبيب والراعي. ومن أجل ذلك، كما يضيف سقراط، يجب تأمين أجر للذين يوافقون على ا لإمرة، سواء أكان هذا الأجر مالا أم تمجيداً أم عقاباً. ويبدي غلانكون، عند هذه الكلمة، دهشته، فيشرح سقراط كلامه قائلاً:

«أنت لاتعرف أجر أفضل الرجال، الأجر الذي يحكم أكثر الرجال فضلية لقاءه عندما يوافقون، حقاً، على الحكم. الا تعلم أن حب الأمجاد وحب المال يعدان شيئاً مخجلاً وانهما كذلك فعلاً

- قال: اعلم ذلك؟

- وتابعت قائلاً: ولذلك، لايريد الاخيار الحكم لامن أجل الثروات ولا من أجل الأمجاد. . . فيجب، اذن، أن يرغمهم عقاب على الاسهام في الشؤون. . . وافدح العقوبات ان يحكم المرء من جانب من هو أسوأ منه عندما يرفض أن يحكم بنفسه. . . افترض دولة مؤلفة من اخيار: إن الناس سيستخدمون، فيها، الدسائس للهرب من السلطة كما تصنع الدسائس، حالياً، للاستيلاء عليها، وسوف نرى، حقاً، ان الحاكم الحقيقي ليس مصنوعاً، البتة، للسعي وراء مصلحته الخاصة، بل وراء مصلحة المحكوم. . . (٣٤٧ب - د).

ان موقع «الحراس» المقبلين، يعلن منذ ذلك الحين، وأن يكن في صورته السلبية. فحب الحكمة (فيلوزوفون) هو الذي يحكم الأخيار من أجله. والتوزيع الدوميزيلي لهذه الدوافع الثلاثة المحتملة للسلطة تظهر منذ أن نتذكر أن المجد هو امتياز المحارب. والخصومة بين اخيلوس واغامنون هي نزاع على المجد، كما هي، لدى كورني، الخصومة بين الكونت ودون دييغو. ورهافة المرحلة الفلسفية من المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية تبدأ بأن تكون مقروءة: فالانسان، بكامله، هو الذي يتحرك نحو السلطة. وهذا الانسان مثلث. . وممارسة السيادة، الوظيفة الدوميزيلية الأولى، معرضة تعرضاً خطيراً اذا نفذت بموجب سجل آخر للتحديات الوظيفية. وعند ذلك، يقدم المخطط الانتروبولوجي مفتاح لاهوت الاولمب الباعث على الدوار. فكل انسان يوناني هو، مثل كل من آلهته، مع لوينات لانهاية لها، منظومة «مثلثة الوظائف» هو وحده. انه، نوعاً ما، كل الاولمب، كما هو كل الالياذة والاوديسة. فالاسطورة والملحمة تجدان، لدى الاغريق، معناهما في الفلسفة. والمعجزة هي الفكر اليوناني.

وتدخل المناقشة مع تراسيماكوس طورا حاسما. ويلخص سقراط

قائلاً :

«قلت : هيا ياتراسيماكوس فلنستعد منذ البداية واجبني . . انك تدعي أن الظلم الكامل أفضل من العدالة الكاملة؟

- قال : من المؤكد أني أجرؤ على قول ذلك ، وقد ذكرت الأسباب .

- حسناً . . ماذا ترى في هذين الأمرين؟ هل يغطي احدهما اسم الفضيلة والآخر اسم الرذيلة؟

- دون شك . .

- وهل تعطي العدالة اسم الفضيلة والظلم اسم الرذيلة؟

- هذا ظاهر ، ايها الرجل العزيز ، عندما ادعي ، من جهة أخرى ، ان الظلم مفيد وأن العدالة ليست كذلك .

- اذن ، ماذا؟

- انه العكس تماماً (٣٤٨ب - جـ) .

فتراسيماكوس لايتردد ، اذن ، في التدخل في منظومة اللغة نفسها ليضع العدالة في جانب الرذائل والظلم في جانب الفضائل . ويستعيد سقراط الحديث قائلاً :

«ان هذه الاطروحة صلدة جداً اذا قدمت على هذا النحو ، وليس سهلاً أن يقال عنها أي شيء كان . ذلك أنك اذا طرحت ، مبدئيا ، كون الظلم مفيداً مع اعترافك كبعض الآخرين ، بأنه رذيلة أو شيء مخجل ، فاننا نستطيع ، للرد عليك ، أن نذكر المعنى الشائع . ولكن من البديهي أنك ستدعي أنه جميل وقوي ، وانك ستنسب اليه كل الصفات الأخرى التي كنا ننسبها ، سابقا ، الى العدالة على اعتبار انه كانت لديك الجرأة على وضعه في جانب الفضيلة والحكمة»(٣٤٨جـ) .

الا أن سقراط يشرع في دحض تعريف تراسيماكوس . وهو يجعله

يسلم بأن الظالم يريد، بالمعنى الشائع، أن ينتصر على نظيره (اومويوس) وعلى المختلف عنه (انومويوس) خلافاً للعادل الذي لايريد أن ينتصر الا على المختلف عنه. ولكن الظالم، حسب معنى تراسيماكوس هذه المرة، طيب (اغاتوس) وحكيم (فرونيموس)، وهذا يعني، اذن، انه يشبه الحكيم والطيب. اليس من هو موسيقي حكيما، ايضا، في حين ان من هو ليس موسيقيا أحمق (افرونا)؟ ولكن، ونعود هنا الى المعادلة السقراطية القديمة، اليس الأول طيباً بقدر ماهو حكيم؟ حسناً. . ان الموسيقي لن يسعى للانتصار على من هو موسيقي مثله، بل على من هو ليس موسيقيا. والأمر هو كذلك لكل علم. فليس هناك من يريد الانتصار على نظيره انتصاره على عكسه سوى السيء والجاهل. ويوافق تراسيماكوس على ذلك. فالعادل هو، حقا، بموجب التعريف التقليدي، الطيب والحكيم، والظالم هو الجاهل (اماتيس) والرديء.

«ان تراسيماكوس يوافق على كل هذا، لكنه لايفعل ذلك بالسهولة التي اصفها حاليا، بل رغما عنه وبجهد كبير. كان العرق يسيل منه بقطرات ضخمة، لاسيما وأن الجو كان حارا جدا، ورأيت، اذ ذاك، مالم أكن قد رأيته قط، رأيت تراسيماكوس يحمر. . . »(٣٥٠جـ-د).

ماذا جرى من أجل أنيدع تراسيماكوس نفسه يتحول على هذه الصورة؟ لقد اراد تراسيماكوس قلب معاني بعض الكلمات، اراد تغيير المعنى التقليدي للكلمات. فلا يكفي اجراء تحويل معزول دون المساس بالباقي. فاذا اسمى الظلم عدالة، فيجب عليه أن يسمي الجهل حكمة والشجاعة جبنا، كسكان كورسيروس، على مايروي توسيديدس:

« . . وهكذا سادت الحرب الأهلية كل المدن، والمدن التي كانت قد بقيت، هنا، وهناك، في الخلف كانت تزاود، عند سماعها نبأ ماحدث، مزاودة واسعة في اصالة التصورات بلجوئها الى مبادرات نادرة البراعة واقتصاصات غريبة. فقد غير المعنى المألوف للكلمات، نفسه، بالنسبة

للافعال في التبريرات التي كانت تعطى لذلك، فعدت جسارة غير متزنة من جانب المرء شجاعة (اندريا) مخلصة لحزبه، وعد الترقب الحكيم جبنا، والاعتدال قناعا للجبن، والذكاء بجملته، جموداً كليا»(٣, ٣٢٨٢-٤).

ان تراسيماكوس لم يصل الى هذا الحد. فقد كفى سقراط، منذ ذلك الحين، ان يسحب الخيوط حول الشق من أجل أن يعود كل شيء الى نسج المعنى التقليدي (النوميزومينا) وأن يكشف تدخل تراسيماكوس عما هو عليه: ولدنة لم يبق لديه سوى أن يخجل منها. ولكن حرب البيلوبونيز هنا من أجل أن تذكر بأن هذه الولدنات تصبح عملة رائجة. فاللغة، تلك الملكية القيمة للمدينة، تصبح أكثر الممتلكات اهمالاً لها، وبالتالي أكثرها تعرضا للتهديد. وتغيير هذا المعنى أو ذاك تعسفيا يعادل ادخال عملة مزيفة في السوق واستخدام عملة اهترأ خاتمها بصورة غير مشروعة. وسوف يتذكر مالارميه ذلك. فعدم الاتفاق على الكلمات يؤدي الى الضلال حول الأشياء. وسقراط يرى الهوة التي تنفتح تحت كلمات تراسيماكوس. فيجب عليه الدفاع عن اللغة. ولاتوجد، من أجل ذلك، أية امكانية للجوء الى ضمانة قد توجد خارج اللغة نفسها، الى ماقد نسميه، اليوم، ماوراء اللغة. فيكفي أن ترد الى المنظومة التي تربط بين الكلمات قوتها باستعمال بعض الازواج الملحوظة، مثل «النظير المخالف» و «الذات» - الآخر» الخ. . وسوف تكون تلك مهمة الديالكتيكي: أن يكون «حارسا» ساهراً على معنى الكلمات. والانتولوجيا الافلاطونية ولدت من هذا الشاغل. أن عدوان تراسيماكوس يستعيد عدوان كاليكليس على الاعتدال وبروتاغوراس على الشجاعة بدفعهما الى حدهما الأقصى. وكان هذان الاخيران يحملان على فضيلة خاصة. اما مع العدالة، فان المنظومة الكلية للفضيلة هي المستهدفة كما سيبين سقراط بمتابعته تعريف العدالة. وسقراط يفيد من ذلك ليدخل تغييراً هاماً في منهج المناقشة.

«ان البحث الذي نقوم به شائك جداً ويقتضي، في رأيي، رؤية ثاقبة. وبما أن هذا النفوذ ينقصنا، فها أنا أقول كيف أرى طريقة اجراء تحقيقنا. فاذا

عرضنا على أناس ضعيفي البصر رسائل مكتوبة بحروف صغيرة ليقرؤوها عن بعد وانتبه احدهم الى أن الرسائل نفسها مكتوبة، في مكان آخر، بحروف اضخم على لوح أكبر، فسوف تكون لديهم، كما افترض، فرصة جيدة للبدء بقراءة الرسائل الضخمة وفحص الصغيرة، بعد ذلك، ليروانها هي نفسها.

- أجاب، ديمانتوس قائلاً: هذا جيد جداً، ولكن ماعلاقة ذلك ياسقراط بمسألة العدالة؟

- اجبت قائلاً: سأقول لك ذلك! اذا سلمنا بعدالة للفرد، فاننا نسلم، ايضا، بعدالة للمدينة بكاملها، اليس كذلك؟

- قال: بالطبع؟

- الا أن المدينة أكبر من الفرد؟

- انها أكبر.

- وبالتالي، يمكن، حقاً، أن توجد فيها عدالة أكبر، في اطار أكبر وأسهل، بالتالي، تفكيكا. فاذا وافقتم على ذلك، فسوف نفحص، أولاً، طبيعة العدالة في الدول، ثم ندرسها في الفرد محاولين تأمل مشابهة الكبيرة لفكرة الصغيرة»(٣٦٨جـ-٣٦٩آ).

أولا، كيف تكونت المدينة؟ ان سقراط ينطلق في اعادة تكوين عقلانية لتاريخ يفلت من كل سيطرة ويمكن، جيدا، أن يظهر لنا هذا «العقل» بعض السمات التي نجهلها.

المدينة مولودة من تعدد الحاجات التي تجمع عدة أسر في مسكن واحد: حاجة الغذاء أولا، ثم السكن والكساء الخ.. وهذه الحاجات تستجر تقسيم العمل: فيمارس الفلاح والبناء والحائك والحذاء فعالياتهم من أجل الجميع. وتستدعي المهن بعضها بعضا حتى التجار الذي سيصدرون الفائض ليستوردوا ماينقص هذه المدينة. وسوف يتم تبادل الأعمال، في

الداخل، عن طريق عملة وعن طريق التاجر المقيم في الأغورا. وهذه المدينة لاتجمع سوى المهن الضرورية لحياة بسيطة وسليمة. ولكن ذلك يعني، بالنسبة لغلوكون، انها مدينة خنازير. فيجب، اذن، التسليم بادخال جمهرة من المهن القادرة على تلبية الحاجات النافلة، كالرسامين والمقلدين من كل الأنواع. وبما أن البلد لايعود كافيا لتغذية كل هؤلاء الناس، فإن هذه المدينة ستدفع الى تجاوز اراضي المدن المجاورة، فتولد الحرب، على هذ النحو، من هذا التملك للثروات الذي لايعرف الشبع. فيجب اضافة جيش كامل للدفاع عن المدينة. ويدهش غلوكون ويقول لنفسه:

«ولكن ماذا؟ اليس المواطنون بقادرين على أن يقوموا بذلك بأنفسهم؟» أن غلوكون مواطن في مدينة ديمقراطية كفت، فيها، مهنة السلاح، منذ زمن طويل، عن أن تكون من شأن جزء من السكان. فكلية المواطنين هي التي تشكل الجيش: ومنذ ذلك الحين، تفلت الفعالية العسكرية من تقسيم العمل. وسقراط لايفهم الأمر بهذا الشكل. فانطلاقا من فكرة كون الانسان غير قادر على ممارسة سوى مهنة واحدة، تبدو له الصعوبات الخاصة بمعالجة الأسلحة مبررة، كليا، لجعلها المرء لها مهنته الوحيدة.

الم تبين حرب البيلوبونيز أن الجيش الاثيني لم يكن، على الرغم من تفوقه العددي، قادراً على الصمود لصدمة اولئك المحاربين المحترفين الذين كانهم السبارطيون؟ وفوق ذلك، فان بيركليس، وقد تبين هذا الوضع للاشياء، حمل على تصور ستراتيجية تلتجيء، بموجبها، اثينا الى ماوراء اسوارها وتدع الجيش اللاسيديموني يعيش فسادا في الريف الاتي. والاحتمال القوي هو أن سقراط لا«يقتضب» هنا من أجل المتعة، بل لان الأحداث بينت، بشكل وافر، النتائج الكارثية لستراتيجية بيريكليس. فسقراط يفحص، اذن، مهنة «الحراس» هذه التي تقتضي، في رأيه، من الوقت والعناية أكثر مما تقتضيه المهن الأخرى: أن صفتيها الجسديتين هما

القوة والسرعة، وصفتها النفسية هي التومويدس، اي مزاج مندفع سريع الهياج: ولكن، كيف يتجنب، ضمن هذه الشروط، أن لاتتحول ضراوة الحراس ضد مواطنيهم؟

«قلت: مالعمل اذن؟ اين تجد طبيعة عذبة وغضوباً في الوقت نفسه؟ فالتومويدس والعذوبة متنافران»(٣٧٥جـ).

ان كلاب الحراسة تتعرف، جيدا، على مرتادي البيت المألوفين ولاتوقع فيهم أي اذى. فيجب، اذن، ويكفي أن تكون للحراس، فوق التومويدس، طبيعة فلسفية، أن يتعلموا التميز بين الصديق والعدو أي، بكلمة واحدة، أن يحبوا التعلم (فيلوماتيس) وسوف يستطيعون، على هذا النحو، التركيب بين الضراوة التي تناسب شجاعة المحارب والعذوبة التي تنتمي الى المزاج الفلسفي.

ان هذه الحكاية الصغيرة الجميلة لاتعدم شبهها مع اسطورة بروتاغوراس. فسقراط والسفسطائي يتخذان هدفا واحدا بتعبيرين قليلي الاختلاف: فهم الفضيلة السياسية بالنسبة لبروتاغوراس وفهم العدالة بالنسبة لسقراط للقدرة على توضيح ممارستها. أن بروتاغوراس يعرض الالهة على المسرح، في حين يقتصر سقراط على مصور عقلاني قطعا. والحاجات الاقتصادية بالنسبة، لسقراط، وحاجات الدفاع بالنسبة لبروتاغوراس هي التي تقع في أصل التجمع البشري الي يتخذ اسم المدينة. ووجهة النظر لسقراطية تكوينية من أولها الى آخرها. فالحاجات الاقتصادية تحدد، عندما تتجاوز مايكفي حياة بسيطة، انفتاح هوة، للمحدودية في اقتناء الثروات. الم يرسم سقراط، بذلك، لوحة مدينة يشبه مبدؤها المهيمن شبهاً قوياً الوظيفة الدوميزيلية الثالثة؟ انه يستطيع، بعد ذلك، ان يبين ان «منطق» الثروة يولد، حتماً، الحرب في حين يطرح بروتاغوراس الاكتفاء الذاتي الذي يرفضه سقراط من أجل جعل المدينة تنبثق عن منطق عسكري. وهما

يتفقان، وراء هذه التباينات، على الترتيب «الحكائي»: الوظيفة الثالثة ثم الوظيفة الثانية، على الرغم من أن سقراط يتأمل الحياة العسكرية في اتصال ظاهرمع تقسيم العمل «الاقتصادي». وهذا يعني الربط بين منظومتين مختلفتين جداً فعلاً: وجهة نظر التوزيع الثلاثي ووجهة نظر تقسيم العمل. ماذا يعني ذلك؟ ان وجهة نظر تقسيم العمل المنهجية هي، وحدها، المتوافقة مع منطق عقلاني. وعند ذلك، يظهر مايقوم به سقراط واضحا: نقل هذا الطابع العقلاني الى المنظومة الأخرى، الأقدم بكثير، التي تبدو طيعة لمعالجة من هذا النوع، وهو خطأ سوف يتكرر، ضمن التعابير نفسها، لدى ولادة الخطاب السوسيولوجي الفرنسي لدى سان سيمون وتوكفيل، كما لدى ماركس بصورة طباقية.

وبقية رواية سقراط تظهر هذا التغير في السجل: فالمسار التكويني يغير خطه. ويجب أن يستنتج سقراط الطبيعة الفلسفية من المزاج الحربي، أي الوظيفة الأولى من الثانية بموجب معايير لم يعد لها ماتشترك به مع معايير تقسيم العمل على اعتبار أنه لايفصل، حاليا، مجموعة الفلاسفة، الحراس بالمعنى الضيق، عن مجموع المحاربين. فالشجاعة والطبيعة الفلسفية مطروحتان بوصفهما متلازمتين. فمن المناسب تماماً، اذن، أن نتأمل، هنا، تأثير النموذج اللاسيديموني، مع فرق هو أن الرواية السقراطية لم تنته وأن انفصال المجموعة التي ستمارس السيادة يرتسم في الافق. وسوف يقتضي هذا الانفصال من سقراط بعض الوقت. وهو لن يتحقق، حقا، الا في نهاية الكتاب الثالث. الا أن هذه النقطة هي التي يذكر، فيها، سقراط، عمدا، اسطورة تؤسس للانفصال: انفصال المحاربين ثم انفصال الفلاسفة وتسمح ببروز تغاير المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية عن منظومة تقسيم العمل «الاقتصادي». والأمر يدور، كما يقول سقراط، حول اسطورة «فينيقية» - وهو مايجب أن نفهم منه: رواية تنتمي الى دارة قدموس الفينيقي، مؤسس طيبة.

« . . . سوف أحاول أن اقنع الولاة انفسهم والجنود، أولاً، ثم المواطنين الآخرين بأن التربية والتعليم اللذين تلقوهما منا واللذين يخيل اليهم بأنهم يختبرون آثارهما ويحسون بها ليسا شيئا آخر خلاف حلم، وبأنهم قد نشؤوا وتربوا في صميم الأرض هم واسلحتهم وتجهيزاتهم، وبأن الأرض، امهم، ولدتهم بعد أن انشأتهم كليا، وبأن عليهم، في الوقت الحاضر، أن ينظروا الى الأرض التي يسكنونها بوصفها امهم ومرضعتهم، وبأن يدافعوا عنها اذا هوجمت ويعدوا المواطنين الآخرين أخوة خرجوا، مثلهم، من صميم الأرض.

- قال: ليس أمرا غير ذي موضوع أن تكون قد تأرجحت كل هذا الوقت الطويل قبل أن تدلي بهذه الاكذوبة.

- اجبت قائلاً: لقد كانت لدي أسباب جيدة فعلاً. ولكن، استمع الى نهاية الاسطورة. وسوف أقول لهم، متابعاً هذه الاسطورة: ياايها الذين ينتمون الى المدينة. . انتم، جميعكم، اخوة. ولكن الاله الذي شكلكم مزج ذهبا في تركيب القادرين على الحكم. وهكذا فانهم الاثمن. ومزح فضة في تركيب الجنود، وحديداً وفولاذا في تركيب الفلاحين والحرفيين الآخرين. . . »(٤١٤د-٤١٥آ).

ان التحليل الواضح جدا لهذه الاسطورة، وكذلك تحليل الكتاب الرابع، هو ماسمح لجورج دوميزيل بأن يبين، بوضوح، تأثير المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية في مؤلفات افلاطون. فلا حاجة، اذن، للرجوع الى ذلك. الا أن كل شيء لم يقل. فمواجهة هذه الاسطورة بالرواية التكوينية للكتاب الثاني تستجر عدداً من الملاحظات. ان الترتيب الحكائي السوي للاسطورة المثلثة الأجزاء هو الترتيب التسلسلي. وهكذا يبدأ سقراط بتسمية الذهب ثم الفضة ثم الحديد والفولاذ. وملحمة تأسيس روما تتبع، كذلك، الترتيب التسلسلي للوظائف. فيجب أن نلاحظ، اذ ذاك، ان

التسلسل المعدني لايرتبط، في اسطورتنا، بأي تعاقب تاريخي. ولكن سقراط سيرجع، بصورة واضحة جدا، في الكتاب الثامن، الى عروق هيزيودس المعدنية حين سيروي باسهاب شاعر تراجيدي، الترتيب الذي تولد، بموجبه، مختلف الانظمة السياسية. فتعاقب الانظمة يجري في ترتيب مطابق لترتيب اسطورة العروق المعدنية. والعرض «المقلوب» في الرواية «العقلانية» يصبح، بذلك، اكثر غرابة. ان «نسابة» هيزيودس تقترح، اذا انتبهنا اليها، ترتيبا تكوينيا للاولمب يشبه ترتيب الكتاب الثاني الى درجة يمكن، معها، الخلط بينهما. فشهية الولادة التي لاترتوي لدى اورانوس تلقى حدها مع سلاح أول: مشذب كرونوس، وعنف هذا الأخير يخمد من جانب زيوس الذي يجمع بين العدالة، تيميس، والحيلة الذكية، ميتيس. وأنا اقتصر على الاشارة الى تفسير تعاقب الأجيال الالهية الثلاثة في «نسابة الآلهة». وهذا يقتضي تحليلاً نصيا دقيقا لامجال له هنا: ان هذا القلب «العقلاني» يبدي تداخلات مع اسطورة أخرى: اسطورة قلب الدارة الكونية التي يعرفها هيزيودس ويوسعها افلاطون في كتاب «السياسة». فالبشر يولدون شيوخاً الخ. . .، وبما أن السيادة الالهية هي المحور الذي تحدث، حوله، كل التذبذبات بصورة مماثلة لما هي عليه في مؤلف هيزيودس حيث تقود نسابة الالهة الى زيوس، فان «الاعمال والأيام» تنطلق منه. فزيوس يحتل نقطة التوازن.

وتجد اسطورة العروق المعدنية التعليق عليها في الكتاب الرابع، بعد أن وضع سقراط المحاربين والفلاسفة في مواضعهم بموجب ادوارهم وصفاتهم.

«قلت: تستطيع، حاليا، ياابن ارسطون، أن تعد المدينة مؤسسة»(٤٢٧د). ويتابع سقراط قائلاً أن البرهة قد جاءت من أجل أن نجد فيها، كل مانسعى، كلنا، وراءه منذ البداية: العدالة.

«فمن البديهي، اذن، أن المدينة عاقلة وشجاعة ومعتدلة وعادلة» (٤٢٧هـ).

ويقترح سقراط استعمال منهج البواقي. وهو يقوم على تعيين هوية كل من هذه الفضائل، وسوف يكون مايبقى هو الفضيلة الأخيرة. فليست صدفة، اذن، أن يكون سقراط قد اورد العدالة في المرتبة الرابعة. وتعيين الهوية يجري حسب الترتيب الوارد.

- الحكمة؟ «هناك، أولاً، واحدة المحها لدى النظرة الأولى: انها الحكمة». ويميز سقراط هذه الحكمة في الاوبوليا، أي في النوعية الجيدة للمداولات والقرارات الناجمة عنها. وسقراط يحاول، هنا، فصل هذه الحكمة عن أنواع «الصوفيا»، «أنواع الحكمة» الحرفية. فليس علم النجارين والحدادين أو الفلاحين هو، فعلاً، الذي تستحق عليه المدينة لقب الحكمة، بل هو علم «لايتداول حول شيء مافي المدينة، بل حول المدينة نفسها، كاملة، أي حول أفضل طريقة سوف تتصرف بها فيما يتعلق بها، كما فيما يتصل بعلاقاتها مع المدن الأخرى»(٤٢٨د).

«وبالتالي، فإن مدينة مؤسسة بموجب الطبيعة تكون، في كليتها، حكيمة بمجموعها وبأصغر اقسامها، بالعلم الذي يوجد فيها، بمن هو على رأسها ويحكمها. وينبغي أن ينسب هذا العلم، وهو الوحيد بين كل العلوم الذي يستحق اسم الحكمة، صوفيا، الى مايبدو أنه أصغر الأجناس عدداً»(٤٢٨جـ-٤٢٩آ).

- الشجاعة؟ ليس صعباً جداً أن نعرفها:

«المدينة شجاعة بقسم منها لأن هذا القسم هو الذي تقع، فيه، القدرة على المحافظة، في كل وقت، على الرأي المتعلق بالأشياء التي يخشى منها، اشياء يجب أن تكون، هي نفسها، تلك التي اشار اليها المشرع في خطته التربوية، ومن الطبيعة نفسها..»(٤٢٩ب-جـ).

-الاعتدال؟ ليس له وضوح الفضائل الأخرى نفسه لانه يشبه «اتفاقا وتناغما أكثر مما تشبههما الأخرى»(٤٣٠هـ). ويجب على سقراط، هنا، وهو امر غريب، أن يلجأ الى «الرسائل الصغيرة» من أجل أن يقرأ الكبيرة. فهو يوضح قائلاً أن في النفس قسما أفضل وآخر ادنى. ويكون المرء «سيد نفسه» عندما يكون القسم الأفضل هو الذي يحكم الآخر. ولكن، اليس القسم الأفضل هو الذي يحكم في مدينتنا؟ . . .

ان الاتجاه الانتروبولوجي للمنظومة المفهومية يقفز، هنا، الى الابصار: فمواطنو «الوظيفة الثالثة» يلعبون الدور نفسه الذي تلعبه الابيتومياي، أي الرغبات أو الشهوات في النموذج الانتروبولوجي. وكل شيء يجري كما لو كان سقراط يعاني صعوبة ما في استعادة التفسير السياسي الأقدم من المنظومة الذي كان الوصول الى الديمقراطية قد غيبه بعض الشيء بالغائه التنظيم القبلي الايوني القديم في اربع قبائل الذي لم يعد هناك شك، ابدا، في طابعه الهندو - اوروبي.

- العدالة؟ سقراط يناكد غلوكون: الا يكتشف مابقي؟ العدالة. ان غلوكون لايرى شيئاً. ذلك أن العدالة موجودة هناك منذ البداية واننا نتحدث عنها دون أن نلمحها . . .

ماذا الآن عن الفرد؟ يكفي أن نتابع التحقيق متخذين «رسائل المدينة الكبيرة» سنداً. أن افعالنا تتوزع بموجب ثلاثة مراجع: الأول هو الذي نتعلم بفضله، والثاني هو الذي نستشار به، والثالث هو الذي نرغب، بواسطته، في المتع والغذاء والتناسل الخ. . . ويأخذ سقراط في البرهنة، مطولا، على أن هذه المراجع الثلاثة لايمكن أن ترتد الى الوحدة. والمبدأ هو أننا اذا لم نطرح استقلال هذه المراجع الثلاثة، فان الفرد نفسه سيكون مرغما على فعل اشياء متناقضة (تانانسيا)، ومعاناتها من وجهةالنظر نفسها (توتون). أما في فرضية التوزيع الثلاثي، فيكفي توزيع الاضداد: وهكذا، فان مايدفعني الى

الشرب لاينتمي الى المرجع نفسه الذي يحولني عنه: فالأول هو الشهوي، والثاني هو العقلاني. ونتعرف، في طريقنا، على الشكل السكولاستيكي لهذين التعبيرين الانتروبولوجيين. ففي مطول «اهواء النفس» يسخر ديكارت من هذه التقسيمات لينشيء وحدة أشياء الفكر مقولباً اياها على وحدة الاله في المسيحية.. وليس من ادنى هموم التحليل النفسي سعيه الى اخراجنا من هذا المأزق ومن ذاك الوهم باعادته، بطرق اخرى، تأكيد انقسام الذات.

ويروي سقراط، هنا، طرفة:

«ان ليونتيوس بن اغليون القادم من بيروس والسائر في محاذاة السور الشمالي من الخارج شعر، وقد لاحظ وجود جثث ممددة في مكان تنفيذ الاعدام، بالرغبة (ابيتومين) في رؤيتها وبحركة نفور كانت تحوله عنها في الوقت نفسه. وقد ناضل، خلال بضع لحظات، ضد نفسه وغطى وجهه. ولكنه، وقد غلبته الرغبة، فتح عينيه، اخيرا، بكل سعتهما وهتف، وهو يركض نحو الموتى، قائلاً: «هيا ايها البائس.. تمتع بهذا المشهد الجميل».

ان ماقص علينا بهذا المقدار من الجمال هو التعارض بين الشهواني والغضبي. وسوف نلاحظ، من ذلك، الى أي حد التحم هذا النموذج الانتروبولوجي أو هذه «السيكولوجية» مع الحياة اليومية اليونانية. وهوميروس هو الذي يطلب اليه سقراط التمثيل على ذلك:

«أنب اوليسوس قلبه بهذه التعابير ضاربا على صدره. لقد قدم هوميروس، بجلاء، في هذا المقطع، العقل الذي فكر في الأفضل والأسوأ والغضب الذي هو مجانب للعقل بوصفهما شيئين مختلفين يؤنب احدهما الآخر»(٤٤١ب-جـ).

واذا كنت قد دخلت في تفسير هذا المقطع الافلاطوني، فذلك، في وقت واحد، لانه يتوافق توافقا غريبا مع نص ج. دوميزيل المنهجي، ولانه

يقدم اوضح نقطة، تماس بين الفلسفة اليونانية والمنظومة المفهومية الهندو - اوروبية. وانطلاقا من ذلك، يصبح سهلا جدا الانتشار على كلية المؤلفات الافلاطونية لنرى، بدهشة حقيقية، أن المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية تتخللها كلها بشكل متكرر. ويتم الانتقال من افلاطون الى كسينوفون ثم الى ارسطو بصورة طبيعية. ومنذ ذلك الحين، يتخذ مجمل الثقافة اليونانية الوانا أخرى بقدر ماتبين أن المنظومة الانتروبولوجية ليست من اختراع الفلاسفة. فالطب، مثلا، يبدي حيويتها في تقسيماته التشريحية كما في نظريته حول الامزجة العتيدة والمقلقة حتى الآن: البلغم، الدم، الصفراء، السوداء. ويقصر ارسطو استكمال المنظومة المفهومية على السياسة دون أن يصل، مع ذلك، الى طردها كاملة من نظريته في النفس. وهو يستعملها استعمالا واسعا في اخلاقياته بالطبع. ويقدم لنا النص الذي علقت عليه، اخيراً، المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية في الحالة التصنيفية، أي في حالة قريبة جداً من الحالة التي تتخذها في «قوانين مانو» الهندية. وسوف يعود افلاطون، بعد الجمهورية، الى تبني الموقف المطابق للعبقرية اليونانية الذي اصفه، اذ ذاك، بأنه تركيبي. فلن تعود الفضائل تدل على رهوط «اجتماعية»، بل على مركبات لمنظومة فكر وعمل انتربولوجيين وسياسيين. ومن الممكن والمرغوب فيه، اخيرا، أن نلقى في هذا النور اليوناني الأول بعض البرهات الكبرى للفكر السياسي اللاحق: شيشرون، كلاوزفيتز، سان سيمون، توكفيل وبعض الآخرين.

وسوف أحاول، من أجل أن اختتم، تقديم موازنة أولى، تأملية وبرنامجية، عنه.

ان المنظومية اليونانية للفضيلة هي مكان الانبثاق الفلسفي للمنظومة القديمة الاسطورية والملحمية للتقاليد الهندو - اوروبية. وهذا المكان، وهو امر فيه مفارقة، هو الانسان «الفردي». والجزء من الدرب الافلاطوني الذي

سرناه معـا سمح لنا بأن نتبين، فـعلاً، أن هذه المنظومة، خلافـا لما نجده في روما والهند وأماكن أخـرى، تبدى أكبـر تماسكهـا في الميدان الذي يقـابل، بصـورة تقـريبـيـة، سـيكولوجـيتنا وانتـربولوجـيتنا. انهـا تقـدم أول بزوغ لما يسميه. م. هيدغر في «الوجود والزمن»، تكوين وجود الانسان. فـمنظومة الفضيلة، أو الاريتولوجيا (من اريتيه، الفضيلة)، هي، بصـورة مضبـوطة جدا، تكوين وجود الانسان بالنسبة للمفكرين الاغريق. فلنعد اذن، قـراءة «الوجـود والزمن». ان السـؤال الافـتـتـاحي هـو السـؤال عن وجـود مـعنى الوجود، أو الانتولوجيا. وسرعان مايبدو أن الاجابة عن هذا السؤال تستلزم توضيـحا مسبقـا لتكوين وجـود من يطرح السـؤال المذكـور. ومـارتن هيـدغر يسـمي هذه المهـمة المسبقة: الانتولوجيا الأسـاسية. وتقابل الاريتـولوجـية بصـورة مضبـوطة جـداً، الانتولوجـيـا الاسـاسـيـة لـ«الوجـود والزمن». إن لمولفات افلاطون مزية تقديم تخطيط للانتقال من الانتولوجيا الاساسية الى الانتولـوجيا الصـرفة، أي الى السؤال عن معنى الوجـود. وبالفعـل، فان هذا المنظور هو الذي يبرز، فيـه، «البـارمينيـدس» و«السـفسطائي». ومسـألة هذا الانتقال التأملية هي مسألة الواحد والمتعدد: واعتقد أني استطيع أن أقول انها تبقى المسألة التأملية بامتياز. وهـذا ماأشير اليه باستعمـالي مصطلح المنظومة. فاللقـاء بين «الوجـود والزمن» والفـلسـفـة اليـونانيـة ليس سطحيـا. وهيـدغـر، نفسه، لـم يعـرف العمق الذي كان يكرر لنا، به، المغامرة اليونانية، أي مغامرة الفلسفة.

ان كـون المنظومـة المفـهـومـيـة الـهندو - اوروبيـة هي التي تـقـدم هيـكل الانتولوجيا الاساسية، أي تكوين الوجود، يتخذ، على هذا النحو، بصورة مـقلقـة، دلالة حـدث فكري من مـستـوى تلك التي تعـد، في مـجرى قـرن كـامل، على أصـابع اليـد الـواحدة. وهـذا يعني، بذلـك بالذات، انه سـوف يلزمنا بعض الوقت من أجل أن نبدأ في فهمه.

ويبـدو لي أن الحـدث يقـوم على كـون المنظومـة الهندو - اوروبيـة، منظورا اليها بوصفها تكوينا للوجود، تبدو، بسرعة كبيرة، على سعة ومرونة تفوقان كثيرا، المفهوم الهيدغري. فتكوين الوجود الهيدغري يبقى، فعلا، مقصورا، بصورة ضيقة، على الميدان «الفردي»، في حين أن التفسير اليوناني للمنظومة المفهومية الهندو - اوروبية يحتفظ بكل طراوته اللاهوتية والسياسية، وذلك دون حسبان حساب لضروب «المنطق» الأخرى التي لم استطع مقاربتها: الطبي، التصويري، الدرامي، الموسيقي الخ. . ان تكوين البسيشة ينفتح على تكوين المدينة الذي ينفتح على تكوين العمل الفني، والعكس بالعكس. والمرء يضبط نفسه وهو يحلم.

وسوف ينبغي، اولاً، وضع ثبت بهذه الكنوز، وضمن هذا المنظور، اليس للفلسفة التي نستميت لقتلها أجمل أيام تحياها؟ ذلك أن القليل جدا من الفلسفة الذي اتاح لنا أن نعيش احرارا يبدأ بالمطالبة باعادة فحص وتوسيع اذا اردنا أن تتابع تأثيرها.

ان صياغة المنظومة المفهومية للفضيلة ينفتح، كما قلت، على الانتولوجيا التي يحرر، بها، تعدد الآلهة اليوناني مسألة الشراكة بين أنواع الوجود. ان هذه المسألة هي قلب تساؤل الحوار الميتافيزيكي، «السفسطائي». وضمن هذا الخط، يرجع بدلالةالشخصيات الالهية التي تكون الفضائل قناعاً أو أقنعة لها إلى المنطق الذي تحمله اللغة أو، بصورة أخص، النحو الشائعان. وهكذا يصبح جهد الفيلسوف موازيا لجهد النحويين وجهد فقهاء اللغة اللذين يستند اليهما. ومن هنا أعاد نيتشه، بالنيابة عنا، عقد الصلة مع الاغريق. ودلالة أسماء الآلهة ترد، بشدة، إلى اللغة التي وردت بها. ومنذ ذلك الحين، فإن وهم عرض للغة، لآخر للآخر، هو ماتواجهه الفلسفة لتجعل منه مهمتها الأولى.

وهذا ماأوحت الينا به مناقشة سقراط مع تراسيماكوس. وماوراء

التباينات الكبيرة جداً يبقى القوي المتكرر جداً، «الوجود متعدد في صورة ذكـــره»، المكسب الأفـــلاطوني الذي لم ينســـه المنطق والميـــتـــافـــيـــزيك الارسطوطاليان أبداً.

وفي ضوء هذا المشروع، ليس أسماء الأب (الواحد)، حسب التقليد الثلاثي اليهودي - المسيحي واللاكاني، هو ماتجدر بنا مواجهته، بل هو، بصورة أوسع، منظومة أسماء الآباء التي تدخلها تعددية الآلهة في الألوهية بجرأة يجب أن لاتكف عن إدهاشنا. وليس للفلسفة الهندو - أوروبية طموح آخر خلاف أن تجعل من نفسها حارسة لدستورية اللغة. وكلمة «ايديولوجيتها»؟ انها رفض كل لغة الماورائية التي تعيد عقد الصلة معها، في أيامنا، تعاليم جاك لاكان حتى ولو كان القوام المفهومي لـ«رمزيتها» يتردد، كما لمحت منذ قليل، بين «تورا» و «نوموس» وسف يتوجب، مؤكداً اعادة كتابة مطول حديث في «الثالوث».

* * *

الفصل الخامس

الايديولوجيات الوثنية للسلطة



-١-

ايديولوجية المدينة الاغريقية

فرانسوا شاتليه

مارست اليونان الكلاسيكية، يونان القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، و خاصة عصر بيريكليس-الذي دام حوالي خمس وثلاثين سنة-، جاذبية كبيرة على الفكر الغربي الحديث. فهذا الأخير يرى فيها، طواعية، منشأه النظري، مهده التاريخي نموذجه الثقافي أو محركه الأول. وتنصرف الفلسفة السياسية، بشكل خاص، الى لعبة التعرف على الأبوة هذه بمشاعر متنوعة، إن لم نقل متعاكسة: فهي تفعل ذلك للبحث في هذه الفترة الغزيرة بالممارسات والمؤلفات الأصلية عن قداسة تأسيسية، أحياناً، ولتكتشف، فيها، برهة نجاح وسعادة كذبتها، مع الأسف، الأحداث التالية، ولتحدد فيها، أحياناً أخرى، بداية بلايانا - على اعتبار أن السلسلة، كما يقال، محكمة من افلاطون (والمدينة) إلى ماركس (والاشتراكية) وإلى الغولاغ. والحق هو إننا اذا ارتبنا، كما ينبغي، بالمفارقة التاريخية وامتنعنا عن الوهم الاسترجاعي لفلسفة التاريخ، فإن الأفكار المخترعة بمناسبة مسائل ولدها هذا التشكيل التاريخي الذي كانته المدينة اليونانية، «البوليس» لاتستحق، احتمالاً، هذه «المبالغة في التمجيد» ولا، بالتأكيد، «ذاك التحقير». وفضلاً عن ذلك، فاذا تمسكنا باطلاق حكم، فمن المهم أن نحلل، أولا، الشروط السياسية والسياق الايديولوجي التي انتجت، ضمنها، هذه المخترعات وأن نستعمل، بعد ذلك، فقط، وجهة النظر الفرقية المعرفة على هذا النحو لتقييم الوضع المعاصر.

النظام السياسي

يشرح ارسطو الذي عاصر أفول المدينة ولكنه وأصل وضع أمله فيها، في بداية النص الذي يحمل عنوان «السياسة» أن «البوليس» تتميز عن النمطين الآخرين للتجمع البشري، الاسرة (هينوس) والقرية (كوميه) من حيث أنها خاصة بالإنسان - فهناك، فعلاً، تجمعات حيوانية متحدة بالدم أو بالمصلحة المرتبطة بالجوار - وان غايتها ليست مجرد البقاء على قيد الحياة فقط، بل، «العيش جيداً» أي السلوك الفردي والجمعي الجدير بالانسان. إن الفيلسوف يعبر، في ذلك، عن فكرة شائعة: فالاغريق يشعرون - وشعراؤهم يوطدون هذا الشعور ويضخمونه - بأن البشر لايشغلون، فقط، مكانة متميزة في الطبيعة، في منتصف الطريق، نوعاً ما، بين الآلهة والوقائع المعدنية والنباتية والحيوانية، بل انهم، هم الاغريق، بأصولهم والعلاقات التي نسجوها مع الالهي ومنجزات ابطالهم، يحققون أفضل تحقيق «الفضيلة» أي قدرات الجوهر الإنساني. وهكذا، فإن نظامهم - وللكلام بطريقة أدق، النظام الوحيد السياسي حقاً، نظام «البوليس»، التجمع المنظم بدستور (بوليتيا) - ليس نتيجة الصدفة ولاالقوة: فكون أبناء هيلين قد عرفوا تثمير ذكائهم (ميتيس) وقيمتهم (اريتيه) هو هبة من الطبيعة والآلهة.

ومايعلمنا اياه كل من أفلاطون وارسطو، الأول بخوضه طريق البدع، والثاني بتقعيد التقليد، هو أن الفكر اليوناني يفترض، مسبقاً، تقابلا، تشابها - بالمعنى الهندسي - بين تنظيم الكون وتنظيم المجتمع وتنظيم الفرد. وترتيب «العالم» - الذي يولد، في النص الافلاطوني، مثلا، طبائع الذهب والفضة والبرونز - يصادف، بصورة مماثلة، في الاستعداد المتسلسل للنفوس العارفة والراغبة والفاعلة في الفرد وفي البنية العقلانية للمدينة المتصورة، حقاً، على أنها تنشيء سيادة الديالكتيكيين على المحاربين وسيادة المحاربين على الأيدي العاملة. وبالصورة نفسها، فإن الموقع الطبيعي للانسان في قصة

الأرض يمنحه، في المنظور الارسطوطالي، فضائل لها متضمناتها الأخلاقية والسياسية. وفي جميع الأحوال، فإن مانميزه كانطولوجيا وسياسة وأخلاق، محددين بذلك ميادين منفصلة، يفهم من جانب الاغريق بوصفه مجموعات تقيم، فيما بينها، علاقات تحول.

الا أن النظام الوسط، سواء دار الأمر حول الفلاسفة أم الخطباء أم المؤرخين أم الشعراء الدراميين، نظام «التشكيل الاجتماعي»، يظهر بوصفه الرهان الأساسي. واذا أخذنا بمصطلحات أرسطو التي تحدد ثلاثة أنماط من الفعالية: التيوريا (المعرفة)، البراكسيس (الفعل) من حيث أنه «يعدل» البشر و(علاقاتهم) والبويزيس (الصنع) فإن الثاني، وحده، هو القادر على توليد مستجدات، على اعتبار أن التيوريا استيعاب لماهيات (موجودة من قبل).

والبويزيس تقليد واقتباس للأشكال الطبيعية. إن السياسة، كفعالية، تنتمي إلى هذا النمط: فهي «تتدخل» من أجل أن تناسب مدينة البشر الكوزموس ومن أجل أن يستطيع الفرد التساوي مع الجوهر الذي هو صورته أو حامله. وهكذا، فهي تؤلف النقطة المركزية التي تتوزع انطلاقاً منها الاجناس الثقافية الجديدة المولدة من واقعة «البوليس» وتعيد تفعيل الأجناس القديمة. إن الدين والروح الدينية غير الغائبين أبداً عن الواقع المدني، وأعمال الفلاح والصياد والحرفي والتاجر والأقوال الخاصة والعامة، الخطابية والتعليمية، والاحتفالات المسرحية والموسيقية والكتابات، إن كل هذه الأمور مسكونة، بشكل صريح، بشاغل السياسة بالمعنى الذي لايعلم، ضمنه، كل فرد بأن الحياة اليومية تتوقف مباشرة على القرارات المتخذة فقط، بل يعلم، أيضا، أن هذه، القرارات تقع في الفعل المتجدد باستمرار الذي هو «البوليتيا»، تنظيم المدينة بوصفها مدنية.

ان اغريق العصر الكلاسيكي يلحون على الطابع الاستثنائي لهذا الوضع - للاعتزاز به، وكذلك من أجل أن يجدوا فيه دعماً لفضيلتهم. وفي

هذا الصدد، فإن موقف هيرودوت كاشف بصفة خاصة. ان كل «التحقيق» - ولنذكر بإنه البحث في أسباب النزاع بين الاغريق والفرس ويروي قصة حربين بينهم في عامي ٤٩٠و٤٨٠ ق. م - مسكون بالمقابلة بين نظامين: فهناك، في أوروبا، المدن، وفي آسيا امبراطورية. هناك يوجد رجال أحرار لايعترفون بسادة لهم غير القوانين التي قبلوها ويناقشون، بصورة مشتركة، القرارات التي يجب اتخاذها ويعترفون بتحكيم المحاكم لتصفية الشؤون الخاصة. وهنا يوجد مستبد كلي القوة يحكم الجماهير التي تتعرف على ذاتها في هذا السيد المتعالي مروضة بالخوف، مجذوبة بالمصلحة أو مغراة بالمجد. ويجب أن نلح جيداً على مايلي: ان هذا التعارض ليس بين نظام وفوضى: فالمؤرخ يلح على التنظيم الصارم لمتلكات الملك الكبير. وهو لايقوم على فرق في النظام. فهيرودوت يلح على كون دساتير المدن متنوعة وإن هناك مدناً يحكمها رجل واحد وأخرى يتولى السلطة، فيها، بضعة أشخاص - الأوليغارشيات القائمة على الولادة أو الثروة أو القدرات الحربية - وأخرى، أيضاً، ينتصر، فيها، اتفاق الأشخاص البسطاء - الديموس. والسيطرة الحقيقة مضمونة، في كل الحالات، بالقانون التقليدي أو المكتوب. أما لدى الفرس، فلايوجد قانون ولامواطن: هناك، فقط، مستبد ورعايا جماهيرية.

وسوف يحاول كسينوفون، في القرن التالي، حيال انحطاط المدينة، أن يعيد الرونق إلى هذا النموذج الأخير من الحكم. فسوف يحلل، في «سيروبيديوس»، الصفات التي يجب أن يملكها المستبد ليحكم بانصاف وكفاية. وسوف يبين كيف سيتوصل هذا الأخير إلى كسب المقربين اليه والأمم التي يلجمها. وهو يعزز، بشكل ما ودون أن يريد ذلك، الدرس الذي أراد هيرودوت اعطاءه: وسوف نقول عنه، بموجب المفردات الحديثة، أن علاقة السيطرة الموصوفة فيه علاقة «سيكولوجية»: فهي تلعب على

الأهواء. وهي، منذ ذلك الحين، تابعة للظروف. ويستمتع المؤرخ بأن يروي- مستنداً الى الأحداث - أن محاربي الملك الكبير شجعان، بل وجسورون في حالات النجاح، ولكنهم جبناء في النكسات، منضبطون في حالة الوفرة ومشتتون في القلة. ومايميز الجندي السبارطي والبحار الاثيني هو أن الواحد منهما، على العكس من ذلك، ثابت لانه يعرف لماذا يقاتل ولايطيع الانفسه: ونصر سالامينوس عائد الى هذا التصميم بقدر ماهو عائد الى تكتيك تيميستوكلوس على الأقل.

إن اليوناني مواطن بصورة أساسية. والمواطن لايقبل سيادة أخرى خلاف سيادة مبدأ مجرد وعام، مفهوم كلياً: القانون، النوموسي.

القانون والديمقراطية

كيف، وضمن أية شروط تاريخية - ايديولوجية اخترعت مثل هذه الفكرة وتجسدت في المؤسسات والممارسات؟ ماالمواقف التي استثارتها هذه الأخيرة؟ إن الاجابة عن هذين السؤالين هي، على وجه الدقة، تحليل ايديولوجية المدينة، بنيتها وتطورها ومساجلاتها.

ويجب أن ندقق في نقطة تتعلق بالمنهج. إن الشطر الأكبر من المعلومات التي تسمح لنا بمعرفة اليونان الكلاسيكية هو من أصل اثيني ويعد اثينا، بالتالي، المركز ويميز مسائلها السياسية لاسيما مسألتي الديمقراطية و«الامبريالية». الا أن مدينة بالان ليست سوى مدينة بين حوالي مائة تضمها اليونان: فكون الحكومة الشعبية النظام الأكثر انتشاراً أمر مستبعد. أما بالنسبة لروح المبادرة التي ميزت اثينيي القرن الخامس، فهي استثنائية. فلايبدو، اذن، مشروعاً أن نفكر في اليونان من خلال هذا النموذج الوحيد، حتى ولو كان منتجاً لمؤلفات وأعمال جديرة بالملاحظة. يبقى أن الديمقراطية الاثينية تسمح حتى في تطرفها، في ضروب نجاحها وفشلها، لانها كانت، بامتياز، مكان القول والتفكير والنقد، بالكشف عن الأفكار المكونة للمدينة

بوصفها تشكيلاً اجتماعياً طارئاً وبفهم دلالة الفروق والتعارضات التي تتضمنها هذه الأفكار ومداها التاريخي والثقافي. وهكذا، فإن النصوص الافلاطونية التي كان أفقها أفلاس هذه الديمقراطية، متخذة نقطة انطلاق هذا الحكم الوارد في الرسالة السابقة: «كل الانظمة الموجودة حالياً سيئة» تقدم معارف وتحدد زوايا هجوم توفر، شريطة أن تصحح بإحكام أخرى معاصرة، امكانية فهم كيفية تصور اثينا لنفسها في نزاعها مع لاسيديمونيا المحافظة جداً وكيف عرفت مفاهيم الدستور والقانون (بالتقابل مع الطبيعة) والعدالة (بالتقابل مع الظلم واللااخلاقية).

وهكذا، فلنقبل بالانطلاق، نحن أنفسنا، من اثينا، لا لأنها موعودة من جانب التاريخ بأن تكون أكثر المدن تقدماً، بل لإن ماحصل هو أن أكثر الأحداث والمساجلات كشفاً مثبتة، في تاريخها، كتابة. والاثينيون يعتزون، مخطئين جداً، باصالتهم في موطنهم - من هو الشعب الذي يستطيع أن يدعي أنه احتل، دائماً، الاقليم الذي يسكنه اليوم؟ - وفي حين أن سبارطة صنعت بغزوات متعاقبة كان الجدد، فيها، يستعيدون الغزاة القدامى - وهو ماقد يفسر البنية الرتبوية الاسيديونية -، فإن اثينا قد وحدت، تدريجياً، سكان الاقليم الاتيكي، وهي صورة «ديمقراطية اتنية» مهدت لديمقراطية سياسية. ومهما يكن من أمر، فإن العصر التاريخي يبدأ، اذا صدقنا توسيديدس، بالعمل الأساسي للمشتركين الأوائل. فقد ظهرت المدينة، بمعناها الحقيقي، مع دراكون وصولون، ففي نهاية القرن السابع، كانت المدينة ممزقة بسلسلة مزدوجة من الصراعات بين الأسر «الاقطاعية» الكبيرة التي تتقاتل على السيادة السياسية - الدينية، وبين هذه الأسر والناس البسطاء من المزارعين والحرفيين الذين يعيشون في ضنك ويستدينون ويردون، في غالب الأحيان، الى شبه قنانة. انه « عصر الفولاذ» الذي ينتصر، فيه، قانون الأقوى والذي تتعاقب، فيه، ضروب التعسف في السلطة والثروات. وكان الوضع على صورة لجأ، معها، مختلف الأحزاب

المتنازعة، باتفاق مشترك، الى تحكيم رجل اختير لشرفه الشخصي وصرامته وصموده. وكان هذا الرجل النوميت (المشرع): فهو يصدر قواعد غير قابلة للتقادم ينبغي، بعد ذلك الحين، أن تهيمن على فض الخلافات.

ذلك هو عمل دراكون. ومن الجدير بالملاحظة أن الاثينيين يفهمون تاريخهم على هذا النحو. فالفعل الأول الذي يؤسس المدينة في الأزمنة مجدداً وموطداً بمبادرة تيزيوس يتعلق بالعدالة. إن دراكون لايتعرض للبنى السياسية - الدينية: فالسيطرة ماتزال في أيدي الحسني الولادة. والمحاكم نفسها، بشكل خاص، هي التي ستستمر في الحكم. ولكن هذه السلطة التقليدية محدودة وموضع مساءلة من حيث كونها، فقط، خاضعة لما هو أقوى منها - القانون - وملزمة بالاذعان، علناً، للقرار القضائي والحكم. على هذا تقوم الثورة الدراكونية: ليس كونها، فقط، تفرض حكم «الأمر هو كذلك» على الجميع - مسوية، بذلك في وجه ما، بين كيانات الأفراد داخل الجماعة-، بل في كونها، ايضا وخاصة، تقتضي علنية الحكم، وهذا التدبير الأخير يفترض، مسبقاً، أولاً، أن يكون هناك قول مشترك يستطيع كل فرد أن ينطق به ويسمعه وأن لايستطيع «أحد»، بعد ذلك، أن يقول أي شيء وأن يكون أصدار النص كشفاً. ومع القانون الذي يحل محل العبارة الباطنية، يدخل الى المسرح الاجتماعي - في هذا القسم من العالم الذي يعنينا لأسباب سلالية - اللوغوس، اللغة النثرية التي تعالج الشؤون الاختبارية وتنشيء مكاناً عقلياً بسيطاً في تعاقباتها وبينها.

واصلاح صولون - أحد حكماء اليونان السبعة - يثبت هذا المستجد ويعطيه مدى سياسياً مباشراً. وبالفعل، فإن مايجب الاحتفاظ به منه هو، أنه يبدأ تنظيم الكيان المدني الذي سيؤدي الى البوليتيا (الدستور) الديمقراطي. ويجب أن نلح، في هذاالصدد، على كون أقوى المدن وأكثرها ديناميكية وضعت لنفسها، في القرن السادس، دساتير، أي أحلت محل النظام الواقعي الناجم عن الغزوات وضروب العنف نظاماً حقوقياً يجري تصنيفات

تغطي المواقع المرتبة للأفراد والرهوط الصغيرة في الجماعة أو تحولها. وهكذا تطبق سبارطة الدستور المنسوب إلى المشرع الاسطوري ليكورغوس: فهويؤكد قوام المواطنة: فلايمكن لسليل رجل حر أن يصبح عبداً. وهو ينشيء، لغايات عسكرية وادارية معاً، تسلسلاً للمواطنين قائماً على الموارد أي على الاسهامات التي يمكن أن تطلب، بصورة مشروعة، من أجل تأمين الدفاع عن المدينة وبرها ومجدها. وبالتالي، فإن الرجل الغني والحسن الولادة يحتل موقعا عالياً، ولكنه لايدين به لغناه وولادته، بل لكونه يستطيع، ويجب عليه، أن يتسلح كفارس ويجهز جندياً من المشاة وينفق على الطقوس ويكون جاهزاً لإشغال وظائف. وصياد الساحل الذي لايستطيع أن يقدم سوى عضلاته كمجدف هو مواطن مثله تماماً. وقد ضعفت سلطة الأسر الكبيرة، واقعياً، من جراء الترتيبات الرامية الى تنظيم أوضح. وكذلك، فإن مؤسسة مجلس من اربعمائة عضو - البوليه - ،وهو جهاز مداولات، أتى ليضع موضع المساءلة مجالس النبلاء القديمة التي كانت تتخذ، فيها، القرارات تقليدياً.

الا أن الطفرة الحاسمة في قوام الكلام والمساحة المدنية هي حلول النظام الديمقراطي الذي ينجزها. فقد أدخل كليستينيس وافياليتس وبيريكليس والحزب الشعبي الذي كان يدعمهم مستجدات سوف تطبع، منذ ذلك الحين، صورة اليونان الكلاسيكية وتسمح بتطوير المنظرين لجملة أفكار رئيسية. ولنشر إلى وجهين فقط: اعادة تنظيم الاقليم الاتيكي ووظيفة السيادة للاكليزيا. ففي خلال العقد الأخير من القرن السادس، أجرى كليستينيس اصلاحاً ذا سعة استثنائية. فقد كان الاقليم الاتيكي مقسوماً، بموجب التقليد، الى ملكيات ذات أهمية متغيرة تنتمي الى الأسر، وكانت هذه الأخيرة مجمعة في أربع قبائل تسيطر عليها، بداهة، أقواها. وفضلاً عن ذلك، كان يميز جغرافياً، بين «الساحل» و«السهل» ومنطقة «الهضاب»، ومنذ ذلك الحين، قسم الاقليم الاتيكي إلى حوالي مائة كومونة متساوية

المساحة على وجه التقريب. ووضع «الديم» تحت سلطة مجلس يضم، على وجه المساواة، كل المواطنين الذين يسكنونه. ويدير هذا المجلس الشؤون المشتركة ويمسك سجلاً برعاياه ويستقبل الشباب في عمر «المواطنة» وينيب بعض اعضائه ليشكلوا محكمة «بداية». والكومونة هي نواة الديمقراطية. وتحل محل القبائل الأربع «الأولية» عشر قبائل تشمل كل واحدة منها، اذن، حوالي عشرة ديمات وتملك مجلسها الخاص. الا انه، من أجل تجنب أن تستجر هذه القبائل الى تكوين «دول في الدولة» بموجب مصالحها الاقتصادية - المهنية الناجمة عن موقعها الاقليمي - الصيد والتجارة لقبائل الساحل مثلاً - ، تتألف كل منها من ديمات واقعة في «الساحل» و «السهل» و«الهضاب». وهكذا حلت محل المساحة الكيفية المرتبطة بالماضي وضروب عنفه وبالامتيازات والمهن مساحة كمية تولدها، من ادناها الى أقصاها، معالجة طوبوغرافية ومدنية بارعة. إن الأسر باقية بموروث أو دونه. ولكنها لم تعد تستطيع الوقوف، بنجع، بين الفرد والدولة، وهما الواقعان الوحيدان اللذان يجب أن يحسب لهما حساب منذ ذلك الحين.

أما الدولة، فهي قائمة على سيادة الاكليزيا، المجلس الشعبي الذي يجمع كل المواطنين المسجلين على سجل الديمات عشر مرات في السنة، على الأقل، لدورات تستمر عدة أيام. وكل فرد حر في أن يضع على جدول الأعمال مناقشة مرسوم أو قرار أو الاقتراع عليهما شريطة أن يكون قد أودع نصهما لدى أمانة المجلس. وكل فرد حر في التدخل في المناقشة والمطالبة بأن يتم الاقتراع بطريقة «الورقة السرية». فديمقراطية القرن الخامس تضيف إلى الايزونوميا - المساواة أمام القانون - التي أقامها دراكون وصولون الايزيغوريا - المساواة في حق الكلام. ويبدو أن الاثينيين لم يحرموا أنفسهم، أبداً، من هذا الحق. و يتولى السلطة، سلطة القرار، بين الدورات، البوليه، المجلس المؤلف من ممثلي القبائل، بمعدل خمسين ممثلاً لكل قبيلة: وهو، فعلاً، سيد المدينة الذي حل، تدريجياً، محل المراجع

القديمة - مجمع الحكماء مثلاً - التي بقيت ولكنه لم يبق لها سوى وظيفة فخرية. واعضاء البوليه الذين يعينون حسب نظام يركب بين القرعة والانتخاب يجتمعون يومياً. وهم متواضعو الأجر، ويديرون الشؤون الجارية ويتخذون القرارات العاجلة. انهم يشرفون على مختلف الدوائر المكلفة بادارة المدينة ولايبقون في مناصبهم سوى سنة واحدة، ولايمكن للمرء أن يكون عضوا في المجلس أكثر من مرتين. وقد بلغ الخوف من الطغيان، من السلطة الشخصية، مبلغاً كان، معه، البريتان ابيستال - القاضي الذي يحمل اختام المدينة ويمثلها رسمياً - يعين بالقرعة يومياً ولايستطيع أن يمارس هذا المنصب سوى مرة واحدة في حياته. واذا اضفنا إلى هذه الترتيبات أن المعلومات كانت تتداول بيسر نظراً للفعالية السياسية الجماعية والقبلية وصغر عدد المواطنين - حوالي ثلاثين ألفا في برهة أكبر ازدهار -، فمن المشروع أن نؤكد أن «قرن بيريكليس» أقام الديمقراطية - للرجال الأحرار. ذلك أنه من الحقيقي، فعلاً، أن السلطة، في مثل هذا النظام، تقع وتبقى «وسط» المساحة الاجتماعية وليست من شأن أي فرد أو أي رهط.

أن القوة الوحيدة المعترف بها هي قوة القوانين الدستورية، البوليتيا. الا أنه من الضروري أن تنعش هذه الأخيرة وتدعم، باستمرار، بالاعتراف المدني بها. وهناك تدبيران لهما أهمية خاصة يرميان الى صيانة أساس الديمقراطية بسماحهما باضافة الجديد الذي تقتضيه الظروف: الغرافيه بارانومان - الدفع باللاشرعية - التي يستطيع كل مواطن، بموجبها، أن يقاضي، أمام العدالة، من قدم مرسوماً يتناقض مع القوانين الأساسية. وهذا الأخير معرض، اذا وجد مذنباً، لعقوبة الموت. وهناك الآديا التي تسمح، على العكس من ذلك، لمسؤول، بصورة استثنائية وفي ظروف استثنائية، بأن يتخذ بدابير لاتدخل في الاطار القانوني. والمحكمة التي تنظر في هذه الأمور هي الاكليزيا نفسه أو معادله في الحقل القضائي: الهيليه الذي يضم

خمسمائة عضو يعينهم المجلس ويتمتعون بالامتيازات نفسها التي يتمتع بها اعضاء البوليه ويخضعون للقواعد نفسها ويعمل مجتمعاً في جلسات عامة أو على مستوى الشعب. وهذا التنظيم يبين الى أي حد يمزج المواطن، في النسيج السياسي الاثيني - كما في النسيج الحربي السبارطي فضلاً عن ذلك- بين «الشخص الخاص» و«الشخص العام». فكل صاحب منصب يمكن، مهما كانت شهرته، أن يقدم إلى العدالة لدى تركه عمله اذا اتهمه مواطن بعدم الكفاءة أو الاختلاس. وهكذا استدعي بيركليس مرتين أمام المحكمة وحكم، بما أنه لم يستطع تبرير استعمال بعض الأموال العامة الضائعة، بسد النقص من ثروته الشخصية.

وهكذا، فإن الرقابة التي يمارسها الديموس على ادارة السياسة لاتقتصر على الانتخاب. انها تمارس، ايضا، بطلب تقديم حسابات بالمعنى المضبوط للكلمة ومايجب الالحاح عليه، لحسن بيان الفرق بين البوليس والدولة الحديثة الذي غالباً جداً مايلغيه الكفر الحالي، هو أنه لايوجد في الأولى موظفون - اختصاصيون في الشؤون العامة - ولاعسكريون محترفون. فالسلطات، سياسية كانت أم ادارية أم تقنية، مؤقتة. والسحب بالقرعة مستعمل استعمالاً واسعاً من أجل الوظائف التي لاتقتضي معارف خاصة. واذا استثنينا منصب الستراتيغوس أو توكراتور - القائد العام - الذي عهد به الى بيريكليس عدة سنوات متوالية، فإنه لايجدد لمواطن في الوظيفة نفسها أكثر من سنتين. ومن أجل أن تمثل كل الديمات والقبائل، أصبح الرقم ١٠ محور الحياة الفعالة: عشرة ستراتيجيين، عشرة مهندسي انشاءات بحرية، عشرة مراقبين للاوزان والمقاييس الخ. . . ومامن مواطن لايشغل، مرة في حياته، منصبا هاماً. . . ومؤقتا. وقد مضى جهد كليستينيس الى النجاح: فلم يعد هناك حاجز بين المواطن والمدينة، وهو مبدأ مجرد فعال من أجل «حسن العيش».

وسوف يعترض بعضهم بأن وضع العبيد لم يكن موضع بحث - بلغ عددهم، احتمالاً، في القرن الخامس، حواي ثلاثمائة ألف لخدمة مائتي ألف يوناني نصفهم من المستأمنين - المقيمين المتمتعين بالحماية - ونصفهم الآخر من الاثينيين. وبالفعل، فإن وضعهم لم يكن موضع بحث اذ ذاك. ومن السذاجة أن نلوم على ذلك، أبناء هيلين. ومهما يكن من أمر، فقد كانوا يعاملون في الأتيك بصورة أفضل من تلك التي كانوا يعاملون بها خارجه اذا صدقنا كلام أفلاطون الذي يشكو من ذلك.

اختراع المدينة

التاريخ والفلسفة

أما وقد اجملنا، تخطيطياً، مخترعات المدينة في أكثر تعابيرها تقدماً، الديمقراطية، فربما لم نذكر الأهم بعد. ذلك أن أفكاراً أخرى جديدة وقوية سوف تولد من الصعوبات التي لاقتها المدينة المغزوة بالروح «السياسية» بكاملها. ان اللوحة التي رسمناها في الصفحات السابقة تظهر الأنوار: ولكن هناك الظلال ايضا. فمهما كانت الترتيبات التي وضعتها الدساتير المتنوعة بارعة، فإن الأخيرة مهددة: الديمقراطية بالديماغوجية والاوليغارشية العسكرية بالبلوتوقراطية. وبما أن حلم اتحاد للمدن الحرة منطلق لغزو اراضي الملك الكبير قد انهار، فقد بقيت الخصومات بين المدن اليونانية التي تجسدها الامبريالية الاثينية واللعبة ذات الأطراف الثلاثة التي عارضت، في القرن الرابع، بين طيبة وسبارطة واثينا. وقد رد الفكر الكلاسيكي على الآمال كما رد على ضروب الفشل: فلم يقتصر على انشاء مذاهب ومنظومات فكرية، بل حدد، ايضا، أجناسا ثقافية أصلية اتخذت، اذ ذاك، كليا أو جزئيا، السمات التي مازلنا نعرفها عنها اليوم. ووضع جدول يستنفذها غير ممكن هنا. فليس صدفة أو رمزا أن يتعايش في رجل واحد، تاليس الميلي،

الباحث الرياضي والفيزيائي والقائد السياسي. ومن المؤكد أن الدراسات الرياضية تلعب دوراً حاسما وانها تقدم نماذج الترتيب الذي يجب أن تتنظم عليه الحياة الانسانية الراضية: والمذهب الفيثاغوري - الذي يحتمل أنه أثر في افلاطون - يشهد على ذلك بالقدر الذي يشهد، به، عليه مشروع كليستينيس. والتقصيات الطبية المعروفة عن طريق «المجموعات الايبوقراطية» تدخل مدلول السببية الطبيعية، وتقنيات «المهندسين والمعماريين وبناة السفن غالبا جدا مايستخدمها البرهان الفلسفي امثلة، ان لم نقل مؤيدات.

وبما أن من الضروري أن نختار داخل هذه الغزارة من الأفكار والمكتشفات، فإنه يجدر بنا، دون شكل، أن نبين، بمزيد من الدقة، معنى اختراعين اساسيين للمدينة: التاريخ والفلسفة. ونحن لانؤكد أبداً، بالطبع، أن اليونان، واليونان وحدها، هي التي انتجت فيها، خلال تلك الفترة، النصوص التي تعني بالأحداث الماضية والحالية للاحتفاظ بها وفهمها وتلك التي تتأمل في تكوين الواقع وفي الأسباب الأولى والغايات الأخيرة «ونحن نقول، فقط، انه قد وضعت، اذ ذاك، القواعد الأولية لبناء الخطابات الرامية الى أن تضم، في نسيج فهم واحد، الماضي والحاضر والمستقبل أو الى أن تتحدث عما هو عليه الوجود - كلية الواقع المرئي وغير المرئي، الفاني والخالد - في نصوص من حسن الربط بحيث لايستطيع أي مستمع أو قارئ حسن النية أن ينكر عليها موافقته. وبعبارة أخرى، فإن ممارسة مايسميه التقليد الغربي عقلاً تتجلى في عمل المؤرخ والفيلسوف - في حين لم يكن التاريخ والفلسفة موجودين بعد كفرعين - بصورة أقرب إلى الفهم مما هي عليه في بحث الرياضي.

ان صيغة شيشرون التي تقلو أن هيرودوت هو «أبو التاريخ» يجب أن لاتفهم كصورة بلاغية. فإنه لواقع أن كتابه «التحقيق» (هيستوريا) هو، على

وجه الاحتمال أول نص متصل لايستهدف، فقط، المحافظة على ذكرى الأحداث والشخصيات الواقعية التي أثرت في مصير المجتمعات بل يستهدف، أيضاً، تفسير تلاحم الظروف واكتشاف الأسباب وقياس التأثيرات واحلال الرواية الواقعية لأفعال الرجال وحماقاتهم وحساباتهم الصحيحة وجساراتهم وضروب جبنهم وحظهم الجيد أو السيء محل الأناشيد المهيبة التي تمجد الأبطال. وتلك نقطة أولى حاسمة: فكون الفرد يعرف نفسه كمواطن، كونه طرفاً في القرارات المتصلة بمصير الجماعة التي ينتمي اليها، ينتج انتقالاً حاسماً. فكل شيء يجري كما لو أن الزمنيتين - زمنية الآلهة والأبطال وزمنية البشر - اللتين كانتا متشابكتين في العمل الملحمي - الالياذة - انفصلتا عن بعضهما. فالماضي القديم جداً يصبح نوعاً من المكان اللازمني هو من شأن الشعراء، أما الماضي القريب المكون من الأفعال الدنيوية للبشر، للآباء والأجداد، والذي لدينا شهادة عليه، فإنه يحدد لنفسه هدفاً هو خطاب (لوغوس) من نوع جديد يربط بين الوقائع البارزة وأبطالها بتحديد مواقعها جغرافياً وزمنياً: فالزمن التاريخي يفرض نفسه بوصفه أساسا، بكثافة صفاته الاختبارية.

ومن المدهش أن تدخل هذه الرواية الأولى للتاريخ، المرافقة للتشكل المدني والموقع العملي للانسان كحيوان سياسي، ثلاثة نماذج مختلفة من التفسيرات تتكامل دون أن تلغي بعضها بعضا. ان هيرودوت يأخذ، من جهة، بنوع من السببية الحديثة التي تمر عبر «مادية الوقائع» وسيكولوجية البشر. وهكذا، تشعل فرقة اثينية، دون أن تدرك خطورة بادرتها، النار في عاصمة الملك الكبير. فيقسم هذا الأخير على الثأر لهذه الاهانة وينقل قسمه الى سلالته: وهذا سبب من أسباب الحرب الميدية. ولكن المؤرخ يعترف، من جهة أخرى، بتحديد أثقل يمكن وصفه بأنه سياسي أو مؤسسي: فنظام الارهاب والاغراء المميز للامبراطورية الفارسية يفرض على الملوك روح الغزو والطموح غير المحدود. وهذا الأخير يرافق، بالضرورة، بتعبئة كتل

هائلة. فداريوس لم يكن يستطيع أن لايريد اخضاع الهيلاد، ولم يكن يمكن أن لا ينتصر الاسطول اليوناني الصغير الذي يعتليه ممارسون معتادون على انضباط المدينة على الأسطول الفارسي الضخم المؤلف من سفن ثلاثية المجاذيف وطواقم متغايرة أمام سالامينوس. الا أن هيرودوت مازال، بصورة أعمق أيضا، يقبل الحكمة القديمة: أن ماتعاقب عليه الآلهة في «التاريخ» هو الغرور المتهور (الهيبرس)، ادعاء الإنسان انه أكثر من انسان. فرواية التاريخ تلحق بدروس التراجيديا. ومهما يكن من أمر هذا الخليط من الحداثة والحنين الى القديم، فإنه تبقى، كاختراع، تلك الفكرة الموجهة القائلة إن البشر، وهم مأخوذون في سياق لايتحكمون به كليا، يصنعون تاريخهم.

وسوف يرتفع توسيديدس بهذه الارادة، ارادة جعل الشروط السياسية مفهومة، إلى أعلى درجاتها. فموضوع «تاريخ حرب البيلوبونيز» هو الصراع الذي واجه، منذ عام ٤٣١ ق. م، اثينا وحلفاءها وامبراطوريتها بسبارطة والمدن المتحالفة معها. الا أن الأمر لايقتصر على كون الرواية تبذل جهدها في ضبط الشهادات وتقديم الوثائق بموجب أفضل الاحتمالات والاحاطة بالأحداث في صيغتها الاختبارية، بل أنها تحلل، ايضا، جريان الشؤون السياسية للمدن المعادية، ديبلوماسيتها وستراتيجيتها، من أجل ايضاح المنطق الذي يهيمن عليها. وهذا المنطق يشكل، حسب تعبير تيبوديه، «عناصر اقليدس فيما يتعلق بالتاريخ». والصيغة ليست أقوى مما ينبغي: فانطلاقا من وضع معطى - وضع الديمقراطية الاثينية في نهاية الحروب الميدية مثلاً: الخوف من غزو بربري جديد، الاعتزاز الناجم عن منجزات المواطنين، طلب الدعم والحماية الموجه من المدن الصغرى، ضرورة توطيد النظام واعطاء القرارات المتعاقبة المتخذة من جانب الحكام والتي تقودهم إلى بناء امبراطورية سرعان ماتصبح الشرط اللازم لبقاء المدينة وتشكل، بالنسبة للمدن اليونانية الأخرى، تهديداً تكون المواجهة العامة، معه، محتومة.

ومنظور قابلية الفهم الكامل نفسه هو الذي يتابع النص، ضمنه، حلقات الحرب: الطريقة التي يتعامل، بها، الطرفان مع تفوق كل منهما، اثينا في البحر وسبارطة في البر، تشابك ضغوط السياسة الداخلية ومقتضيات الستراتيجية، لعبة الحسابات المفاجآت، تدخل الأفراد وضروب جمود المجتمعات. وهناك، بشكل متضمن في هذا التعاقب المعقد للاسباب والنتائج، ذلك الانحدار الخاص بالطبيعة البشرية. فهذه الأخيرة تصبح امبريالية لانها تتصف بالخوف. ففي البداية، يتسلح المرء لانه خائف من أن يستعبده الآخر، ثم يرى، وقد اكتسب قوة معينة، ان أفضل وسيلة من أجل أن لايخضع هي اخضاع الجار. وبعد أن يغزوه، يخشى الآخرون غزوات جديدة منه، وذلك إلى أن يسقط تحت وطأة عدد الأعداء الذين خلقهم لنفسه. ولكن توسيديدس يدقق قائلاً أن هذا الترتيب الطبيعي ليس محتوماً. فغاية رواية التاريخ هي تجنبه والتحصن ضد نتيجته التعسة. لقد أعطى بيريكليس المثل على حساب سياسي كان يستطيع، لو طبقه خلفاؤه، أن يكون مفيداً لكل الاغريق وأن ينتج اتحاد المدن الحرة. وهذا الحساب هو: عدم الشروع الا فيما يمكن ضبط نتائجه، عدم الرغبة فيما لايستطاع، المضي حتى حدود القدرة.

ان التصور التوسيديدي للتاريخ، المطبوع بقوة بتعاليم السفسطائيين ودراماتيكية الديمقراطية في اثينا، يعطي صيغة أولى للعقلانية المخترعة في اليونان، في اطار المدينة. ولايفكر في هذه العقلانية بوصفها ترتيبا للوجود (أو الصيرورة): فهي تتبدي كوسيلة لفهم الدافعيات العميقة للسلوك والتحكم بمجراه قدر المستطاع. فهي ليست محكمة بل اداة. وتوسيديدس هو، حقا، مؤسس المعرفة التاريخية كمدخل إلى الممارسة السياسية. والأجدر بالملاحظة هو أنه قد توصل إلى مثل هذا التأسيس في حين أن السياق الفكري الذي كان موجوداً، فيه، كان يجهل أفكار التقدم والزمنية الخطية والتراكم - كما بين في الفصل التمهيدي لهذا التاريخ.

الا أن الأسلحة لم تكن، أبداً، لصالح اثينا. والذين قادوا الديمقراطية بعد بيريكليس نسوا توصياته: ففي الداخل، فسدت الروح المدنية، وفي الخارج انهار حلم اتحاد للمدن الحرة. وهذه الأزمة هي التي انشأت الافلاطونية، عليها ومعها، لنفسها مفاهيم الفت، وقد عدلت، منذ ذلك الحين، ونقلت وانتقدت، أساس العقلانية الموحدة. ولم يكن لكلمة «فيلوزوفيا» أكثر مما كان لكلمة «هيستوريا»، معنى دقيق. وتأسيس أفلاطون للاكاديمية يعرف هذا المعنى بتطوير مذهب ووضع تعليم موضع العمل.

والفلسفة، بصورة ما، ابنة المدينة والديمقراطية. ولكنها ابنة عاقة، قاتلة وترفض مسايرة الموكب الجنائزي. ويجب أن نلح، هنا، على نقطة رئيسية: فنحن نرى في المدينة اليونانية الصورة الأولى للدولة الحديثة. وأنه لمن الصحيح، حقا، أن انشاء القانون، وهو نص شرعي وعام ينظم مكان كل فرد «حقوقه وواجباته» في الجماعة، وان تحديد السلطة كسيادة معترف بها على أنها عامة يقابلان سمات أساسية اتخذتها الدول في عصر الأمم. الا أنه يبقى هناك فرق عميق جداً: فليس لادارة المدينة موظفون، بل أصحاب مناصب ووظائفهم مؤقتة. وهذه الوقتية هي، على وجه الدقة، التي يدينها افلاطون بوصفها خميرة عدم استقرار وسببا في الظلم.

ذلك أنه يجب أن نعد ايديولوجيات للمدينة منظومات أو تركيبات مفهومية تشرع في وضع مبادئ هذا التنظيم الحقوقي - الاجتماعي موضع مساءلة. تلك هي الافلاطونية - و الفلسفة. وتلك هي، ايضا، ماسميت، منذ افلاطون - السفسطة. وقد ذكر أن السفسطائيين - غورجياس وبروتاغوراس- الذين كانوا معلمي الاثينيين والذين برروا، في الأسطورة الشهيرة المسماة اسطورة بروتاغوراس، قدرة كل المواطنين على الاسهام في الشؤون العامة بكون الآلهة تبينت أن البشر، على الرغم من النار والفنون التي صنعها لهم بروميثوس، لم يكونوا يتوصلون الى العيش متجمعين وإلى

مقاومة الحيوانات المفترسة والخصومة الطبيعية، فارسلت هيرميس ليوزع على الجميع، بالتساوي، حس الحق (ايدوس)، أساس الفن السياسي. الا أن هناك جيلاً ثانيا من هؤلاء السفسطائيين، معاصرين لضروب فشل اثينا، قرروا القطيعة مع الديمقراطية. وهم يتطرفون بصيغة بروتاغوراس نفسه القائلة: «الإنسان هو مقياس كل الأشياء». فهم لم يعودوا يفهمون من كلمة «انسان» كل فرد من حيث أنه ينتمي إلى النوع، بل الفرد كما انتجته، في فرادته، الطبيعة. وهم ينددون، مستعيدين، اذ ذاك، موضوع الطابع الاصطلاحي للقانون الناجم عن قرار متخذ بالاغلبية ومفروض على كل الجماعة، بالظلم الأساسي للعدالة. فالحق - الذي يعاقب ويستبعد ويميت - هو ثمرة تآمر الضعفاء الذين يوحدون ضحالتهم ليضايقوا الأقوياء. وهم يعارضون القداسة المدنية التي كانت مدينة بالاس قد حددتها - بالمقابلة مع القداسة التقليدية -، الدستور الديمقراطي، بعنف الطبيعة. وبالتالي، فهم ينطلقون إلى عمليات ترمي إلى إقامة الطغيان.

انهم يفشلون. ولكن معارضتهم، كضياع المعنويات اللاحق للنكسات العسكرية تجعل التأمل في جوهر المواطنة ضرورياً. وانه لامر ذو دلالة أن تتضمن الرسالة السابعة، المشروعة الشهيرة، التي يقدم، فيها، افلاطون سيرته العقلية والسياسية النص التالي: «كل الأنظمة الموجودة سيئة في رأيي». وهكذا فإن المدينة، ديمقراطية كانت أم اوليغارشية أم ملكية، فشلت في نظر الفيلسوف. والفلسفة التي تأخذ على عاتقها تحقيق ماهو الهي في الإنسان يجب أن تقترح - ولو كان ذلك كامكانية، كـ«مهمة غير مكتملة»، كما سيقول كانت فيما بعد - المكان الذي يمكن تصور هذا التحقيق داخله. وبالتالي، فإن الافلاطونية تحارب على جبهتين: ضد «الايديولوجية السائدة»، الديمقراطية وضد هياج السفسطائيين الشبان. فالأولى غير قادرة، وهي المزودة بمبدأ الأساس الاصطلاحي للقانون وحده، على ضمان قوة سيادة «الدولة» وتقود، حتما، إلى نجاح الرغبات الجامحة، أي الظلم

واللااخلاقية والخوف. اما بالنسبة إلى الثانية، فهي تغرق في اللاكفاية على اعتبار انها تنسى أن كل سلوك جماعي يفترض اجماعا يمفصل الأفعال، أي تحديد ترتيب مهما كان هذا الترتيب. والخلاصة هي أن القانون، والبوليتيا- الجمهورية - ضروريان ويجب اعطاؤهما اساساً متينا يضمن ثباتهما وشفافيتهما ومشروعيتهما.

فلايمكن، اذن، أن نضل في هذا الصدد: ان المذهب الافلاطوني يرفض العمومية السيئة التي تعتز بها الديمقراطية. وعبقريته المفارقة هي في احتفاظه منها، على كل حال، بالمبدأ: فالأمر يدور، حقا، حول الحصول على موافقة الجميع، على الاقناع، على استعمال واقع كون البشر يتكلمون وكونهم يتكلمون ليعطوا لما يفعلونه مشروعية. ولكن الخطاب العمومي، الخطاب الذي ينضج في المناقشة لايكفي: فهو ليس سوى أداة. ومن أجل أن يكون غير قابل للرفض، يجب دعمه بكل وزن الوجود. والسياسة الجيدة تتجاوز ذاتها، بالضرورة، إلى منظومة للعالم - إلى خطاب مترابط يقول كل ماهو موجود كما هو موجود، الى خطاب حقيقي - تصبح البوليتيا، اذ ذاك، جزءاً منه. ويمكن تقديم هذا بصورة أخرى، على شكل اختيار بين بديلين مثلاً: فإما أن يكتفى بالاصطلاح لتبرير القانون، فيجري التعرض لاحتمال العنف، وأما أن يؤمن بثبات بتكوينه كعنصر من الحقيقة. وفي هذه الحالة، يجب قبول فرضية الأفكار. وهذا الفرضية تطرح أن هناك ماوراء العالم المدرك كوناً عقلياً، منظومة ماهيات شفافة، خارج الصيرورة تؤلف الواقع نفسه ولايكون هذا العالم سوى نسخة ماهيات شفافة، خارج الصيرورة تؤلف الواقع نفسه ولايكون هذا العالم سوى نسخة رديئة عنها ومتورطة، دون انقطاع، بقوى الفساد. ولايتعلم الأفراد المعترف بانهم قادرون على تلقي تعاليم الديالكتيك، أي فن بناء الخطاب بحيث تعطى الماهيات أو الأفكار، في نهاية هذا الانضاج، بكل تمامها الا بعد تربية طويلة - جسدية أولا، عاطفية بعد ذلك، وأخيرا عقلية.

وهكذا يختلط اللوغوس النامي تماماً بموضوعه، الواقع العقلي. وهو يقيم نفسه بوصفه المحكمة العليا التي تحكم على كل الخطابات والممارسات وتقرر (وتستبعد) ماهو مجنون وماهو اجرامي. وسوف يكون الفلاسفة، في مدينة مناسبة لماهيتها، الملوك وسوف يقررون، عقلانيا، عن الجميع وسوف يعيشون جماعة، رجالاً ونساء، مسهمين في الحكم بموجب قدرات كل منهم ويشتركون في املاكهم وابنائهم ويأمرون المحاربين المكلفين بالدفاع عن الجماعة. وسوف يغذى اولئك وهؤلاء من جانب طبقة «مطيعة» من المنتجين محصنة، مسبقا، ضد كل رذيلة بطاعتها نفسها. ان منظومة افلاطون تقترح، بكل بساطة، لانقاذ المدينة، تقسيماً صارما للعمل الاجتماعي داخل تنظيم تكنو - بيروقراطي قائم على الكفاءة ويعطي كل السلطة للذين يعلمون، للذين يعرفون الحقيقية.

ان هذا المذهب - القاطع - قد اثار ردود فعل: رد فعل كسينوفون الذي يرافع من أجل عودة إلى الحكمة التقليدية، ورد فعل ايزوقراطس الذي يضع أمله في «التراث» الهيليني لتجميع الاغريق الذين آلوا إلى الضعف حول مدينة أو رجل، ورد فعل أرسطو بشكل خاص. ونحن نعلم أن فلسفة هذا الأخير، كفلسفة افلاطون، تدافع عن فرضية الأفكار والماهيات، ولكنها ترفض أن تكون هذه الأخيرة منفصلة. انها في العالم المحسوس، والتأمل والمعرفة (الناجمة عنه) تنضاف إلى الادراك. وهذا يعني، في الميدان السياسي، أن الحقيقة لايمكن أن تكون من شأن مهنة. وارسطو يذكر، ضد العقلانية الوحدانية، العاب الصدفة: فاذا لم يكن هناك اطار مناسب للحياة «اللائقة بانسان» الا المدينة، فإن الدساتير تكون مسألة تاريخ وجغرافية. ومن غير المعقول اقتراح مشاعية الأملاك، ومن غير المعقول، أكثر من ذلك ايضا، النص على طبقة حكام مفوضين - «موظفين». ومنظومة أصحاب

المناصب المكفلين هي ضمانة سعادة الجماعة شريطة أن يقبل المواطنون دروس اعتدال الفيلسوف الذي يعرف تعقيد الوجود وكيف يستعمل موارد اللغة، المنطق.

هل يكون ذلك صورة مسبقة للحداثة؟ أن المدينة اليونانية هي، بالأحرى، حقا، البوتقة التي صنعت، فيها، مبادئ ومفاهيم عبرت الأزمنة: وهكذا، فإن الديمقراطية القديمة، مهما كانت حدودها، تحكم الديمقراطيات الحديثة كما يبين ا. هـ. فينلي.

* * *



-٢-

ايديولوجية انساني الشمال: السلتي والجرماني

جاك هارمان

سيكون الهدف الأساسي لهذه الصحات بيان ماسهم (أو مالم يسهم) به السلتيون والجرمانيون اسهاما مستقلا في البناء الايديولوجي في اوروبا. فحتى حوالي منتصف القرن الأول ق.م.، كان «الغرب» ممثلاً بالبيئة اليونانية - الرومانية المتوسطية حصراً، أي الوسيطة بين الكتلة القارية الأوروبية المعتدلة أو الباردة والشرق غير الأوروبي. وفي هذه البيئة، تبرز المركبات المستعارة من الشمال أو من آسيا، بصورة متزايدة الوضوح، بصدد الدين بشكل خاص. ولكن استقلاله يظهر، مثلاً، في سيادة ملبس الدثار الذي يشخصه ويقابله بأناس ماوراء الألب، على اعتبار الرداء الفضفاض، في روما، عاملاً حقيقيا لحضارة مدنية. واعتبارا من قيصر، وبارادته المصممة، خلقت القوة الرومانية توازنا جغرافيا جديدا. فقد اقامت، لقرون، سيطرة مباشرة وصلت الى اسكتلندا والرين والدانوب وارست تشعبات تجارية ثابتة في سكندينافيا وبولونيا. وهكذا كفت أسس مانسميه اوروبا عن أن تكون امكانية في ثلاثة ارباعها. ولكن روما ادخلت في منطق سيطرتها أو نفوذها عالما من الأشكال ظل متوسطيا. ويجب أن نميز، بالنسبة لكل رهط بشري، بين الحضارة (عوامل ذات طابع عملي) والثقافة (عوامل روحية وعقلية وجمالية) اللتين ينبغي أن يحدد التوازن بينهما الاحكام. الا أن الحضارة، البيوت والأزياء والأثاث والتجهيزات الاجتماعية، كانت، لدى رعايا روما هؤلاء الذين نسميهم غالو - رومانيين وроманو - بروتونيين ورومانو - جرمانيين، في القرنين الأول والثاني، مستوردة من الرومان

واليونان في كل مكان حصل فيه تقدم. واذا كانت طقوسهم وادبهم المكتوب أو الشفهي وطبيعة العابهم المشهدية، في القطاع الثقافي، تبقى لغزية، فإن الصور الآلهية التي بجلوها تتخذ طابع الورود من الخارج الذي تتخذه الحمامات أو الطرقات. ولاشك في أن أزمنة القرنين الثالث والرابع الصعبة قد شهدت عودة التقاليد الأصلية التي تمس الدين مسها للخزفيات. ان ذلك لايمنع أن الغول واسبانيا واصلتا، حين امحت، في الغرب، سلطة روما على ولايتها القديمة، العيش، في صدر العصر الوسيط، ضمن تراث الرومانية المخرب. الا انهما واجهتا، فيه، عودة إلى ماقبل التاريخ استثارها الحكام الجرمانيون الجدد. ومن هنا انعدام التماسك في المجتمعات الغربية، بين القرنين الخامس والعاشر، وهو ماأخر نضوج اوروبا. إلى أي حد ستكون هذه الاوروبا، عندما ستتحقق هذه الأخيرة مع العصر الوسيط الكلاسيكي، اعتبارا من القرن الحادي عشر، عمل سليلي روما، وإلى أي حد ستكون من صنع رجال الشمال، سادة اللعبة منذ حوالي خمسمائةسنة؟

ان تعبير «رجال الشمال» يغطي وقائع اتنية بالغة التنوع، سلتية وجرمانية وسكندينافية وفنلندية وسارماتية، واليرية وتراقية وداسية وشيتية اذا واجهنا الشمال من زاوية العالم المتوسطي مباشرة. ولن نسائل، هنا، سوى السلتيين والجرمانيين لانه يجب الاختيار، لانه كانت لهم، مع روما، أكبر العلاقات التاريخية دلالة ولأن نصيبهم في بناء اوروبا يطرح، لهذا السبب وأسباب أخرى، الحد الأعلى من المسائل.

ويجب ، عند نقطة الانطلاق، التفريق بين هاتين الاتنيتين ووصفهما. فالسلتيون خرجوا، في الظاهر، من بلاد الدانوب الأعلى. وقد عرفوا، وهم الغرباء عن حملة العصر الحديدي الهلستاني الأول الذين كانوا، دون شك، ايلريين، توسعا اوروبيا عظيما، في العصر الحديدي الثاني، اعتبارا من عام ٥٠٠ ق.م امتد من الجزر البريطانية الى الدانوب الأدنى وحتى

ايطاليا واسبانيا . ثم استبعدوا تدريجيا أو جرى امتصاصهم في القارة، حوالي بداية التاريخ الميلادي، من جانب رهوط أخرى . وبريتانيا الفرنسية التي جعلها سلتية، فيما هو أساسي، مهاجرون من الجزر، في القرن الخامس فقط، ليست سوى سراب متأخر بالقياس مع عصر السلتيين القاريين الكبير . أما الجرمانيون، فترجع أصولهم إلى السهل الاوروبي الشمالي . وقد احتلوا، من القرن الأول ق . م حتى القرن الرابع الميلادي، مابين الرين والفيستول، وهو مانسميه جرمانيا، على حساب السلتيين في قسم كبير منه . ومنذ القرن الرابع، غزوا القسم الأعظم من اوروبا الغربية بالمستقبل الذي نعرفه .

وهناك تدقيقان عامان يفرضان نفسهما ايضا . فنحن لانقارب، خارج المكتشفات الاثرية، السلتيين والقاريين منهم خاصة، والجرمانيين - اذ لم يستخدم هؤلاء أو اولئك الكتابة ادبيا في العصر القديم - الا عن طريق الشهادة ماقبل التاريخية، أي الا بتقارير المصادر المتوسطية الأساسية فيما يتعلق بكل ماهو ايديولوجيات . وسوف نحاذر، بصدد هذه الأخيرة خاصة، تشويهات القرنين التاسع عشر والعشرين القومية التي ارهقت معرفة السلتيين في فرنسا ومعرفة الجرمانيين في المانيا .

وسوف تفحص، بالنسبة للسلتيين ثم بالنسبة للجرمانيين، على التعاقب، معنى المقدس والأخلاقي وقدرات الابداع الأدبي أو الفني، من زاوية الثقافة، وتصورات السلطة والدولة وتقنيات البقاء والنمو من زاوية الحضارة .

السلتيون

اذا أخذنا بشهادة قيصر، وهكذا نفهم، فوراً، أهمية التوثيق ماقبل التاريخي، فإن سلتيي القرن الأول قبل الميلاد كانوا يعدون أنفسهم ابناء اله الموتى . وهذا مايكشف نصيب المقدس في فكرهم، وهو مشترك بين كل

الايديولوجيات القديمة، ونصيب العالم الآخر الأكثر خصوصية بكثير. واذا كان قيصر يركب، بنجاح، الوظائف الالهية السلتية، ولو كان ذلك بأسماء لاتينية، فمن المؤكد انها كانت مغطاة بفيض مبهم من التسميات المذكرة أو المؤنثة المتغيرة حسب المناطق والشعوب. فنحن نعرف، مثلاً، اربعة أسماء أو خمسة مختلفة لاله الموتى الاتني. ويقع السلتيون، في هذا الشأن، قريبين جداً من التصور الديني الروماني الأصلي. ولكن لاتمايز الآلهة استطال، دون شك، لديهم، بسبب الضعف الثابت للانتروبومورفية الايقونية.

وربما يدين انعدام الدقة في بانتيون هذا، ايضا، بشيء ما المنافسة الأبطال في التصورات الأسطورية السلتية. فالبطل، وهو جد مؤله مبدئيا، يملك، لدى السلتيين، أهمية دينية تفوق، دون شك، أهمية الوجوه المقابلة في العالم الهليني، وهي أهمية كبيرة مع ذلك. فواقعة الموت تأتي، اذن، مع صنع البطل، لتوازن خلود الآلهة. والحق أن العالم الآخر لم يختلف، بالنسبة للسلتيين، اختلافا محسوسا عن الوجود في هذا العالم سواء أكان ذلك، على حد قول قيصر أو ديودور، لانهم رأوا الأرواح تنتقل من جسم إلى جسم أو لان الموت كان، في اذهانهم، بكل بساطة، منتصف الحياة على حد قول لوكان الأقل موثوقية. فالمعتقد السلتي أكثر انطباعا بحس طبيعي وبحس الاستمرار الحياتي منه بالخوف السلبي، الجنائزي في حده الأقصى، الذي يثيره الموت ذو الصبغة المسيحية. وبالمقابل، فاننا نتساءل عما اذا لم يكن في الدرويدية، ديانة السلتيين، والكاثوليكية، واقعا، الطابع الكهنوتي نفسه. ولكن الكهنوت الدرويدي يظهر كمعطى متأخر (نهاية القرن الثاني - القرن الأول ق. م) في تاريخ السلتيين، تأسس في زمن انحطاطهم في جو تاريخي مهدد: المعالجة الدرويدية لحرمان مطلق، التفاقم المذهل للتضحيات البشرية. فلايمكن، تحت طائلة تشويه الواقع السلتي، اعتبار المؤسسة الدرويدية إحدى خصائصه الدائمة.

لقد كانت قابليات السلتيين الجمالية ضعيفة. وكان خطأ خطيرا من جانب مالرو، خاصة، أن يستخرج دروسا جمالية من الباروك الجنوبي لعملات ارموريك مازالت، في العصر الحديدي الثاني، متواضعة السلتية. ونحن نميز، عمليا، من خلال هذا العصر، جهدا سلتيا بطيئا في اتجاه الواقعية، وهو جهد أكثر اتصافا بالصبر منه بالحماسة، مجسد ماديا في عدد صغير من النقوش والعملات وسوف يعرف النجاح في العصر الغالي-الروماني مع وجود الحافز المتوسطي. وقد عانت معرفة أدب السلتيين، ايضا، من تعميمات تعسفية. فسلتيكية ايرلندا تقدم، خلال صدر العصر الوسيط، مجموعة ملحمية مدهشة ذات جذور قديمة دون شك، ولكنها انتجت على أرض عانى، فيها، الدم السلتي امتزاجات مع عناصر ليست هندو - اوروبية أبدا. ومن المشكوك فيه شكا مطلقا أن يكون هناك للمبادرات الايرلندية معادل في القارة. . ونحن لانجد، على الأقل، أي أثر ذي قيمة عنها، وسوف يكون من الجسارة أن ينسب إلى روما، في هذا الصدد، عمل تخريبي منتظم.

ان اخلاقية السلتيين، وهي ذات جوهر بطولي، تنجم، بطبيعة الحال، عن مفاهيمهم الدينية والأخروية. وقد أسهمت،، دون شك، في انتشار فعالية مرتزقة قلت مثيلاتها في التاريخ الغربي.

ويجب أن تكون قد توقفت، أيضا، على موقع القيادة للرهوط السلتية التي كانت، في كل مكان، اقلية بالقياس مع السكان السابقين الخاضعين الذين كان يجب احتواؤهم مع تجنب الاختلاط بهم. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يكن، قط، لدى السلتي روح ديمقراطية. ويبدو أن غزاة القارة والجزر كانوا، في الأصل، خاضعين، في كل مكان، لملوك لم يستطع أي واحد منهم أن يخرج السلتيين من تفتتهم الاقليمي الخطر بالنسبة للمستقبل. ثم أن الملكيات، كما في العالم المتوسطي، انحنت أمام الصعود المظفر

لارستقراطيات عسكرية. ولم تفعل الاوليغارشيات التي انتجتها شيئاً خلاف تعزيزها للتفتت وكانت مو لدة لصراعات بين الشعوب السلتية أو داخل كل شعب من هذه الشعوب متسارعة، على هذا النحو، بالانحطاط السلتي. وقد كان للوحدات السياسية لبلاد الغول في القرن الأول ق. م. ، على الأقل، تماسك كاف من أجل أن تستحق، لدى قيصر، تسمية المدن.

وقد يتخذ فكر السلتيين مظهرا خداعا اذا ركزنا على جوانبه العملية التي كانت منجزاتهم التقنية تجسدها ماديا. فالايديولوجية الارستقراطية والعسكرية تشرط، لدى سحرة الحديد هؤلاء، صناعة للأسلحة اعطت حرابا وسيوفا حرية بالاعجاب تدخل نهائيا، من أجلها، استعمال عقلاني للفولاذ خلق ثوب الزرد، وهو أحسن حماية للجسد في القديم. ولكن الانتاج التعديني السلتي أثر أكثر من ذلك، أيضا، في مصير اوروبا بصوره الزراعية. فاستصلاح الكتلة القارية واستثمارها نجما، بصورة أساسية احتمالا، عن الفأس وسكة المحراث الحديدية السلتيين اللذين يتضمنان رؤية للعالم أوسع من المنظور الحربي. واغتنت هذه الرؤية، ايضا، بالتبني السلتي للطوق وابداع البرميل ونجارة عربات سلتية قدمت للامبراطورية الرومانية أفضل جزء من عتاد العربات ومفرداته. والتنوع العقلي للسلتي مبرهن عليه، بشكل خاص، في استعماله للعملة منذ القرن الرابع ق. م. اذ تلتصق الطفرات الحديثة جداً في تطور العملة بتلك الطفرات في التاريخ العام.

وعلى وجه الاجمال، فإن هذه الشعوب المؤلفة من مسلحين وفلاحين، ومن حرفيين وتجار أيضا، تستدعي صورة العصر الوسيط دون قصور ولاكاتدرائيات، على كل حال، لإن العمارة كانت في فقر الفنون التشكيلية لديها. وكان طبيعيا، من جهة أخرى، ان يندس العمل والفكر السلتيان، دون مشقة، في الخلق العالمي لروما حتى ولم يترك السلتيون، بسبب هذا الانصهار الى حد بعيد، لاوروبا سوى مخلفات مغفلة.

الجرمانيون

من جديد، تعرفنا شهادة ماقبل تاريخية، شهادة الروماني تاسيت، على الرؤية الجرمانية للاصول. فقد كان أبو الجرمانيين، مانوس، ابنا للاله الأرضي تويستو. فهناك اذن، كما لدى السلتيين، اللجوء الى جذور الهية. وبما أن المتوسط قد عرف الجرمانيين في مرحلة من تطورهم أقدم من المرحلة التي عرف، فيها، السلتيين، فاننا نتابع التطور الديني الجرماني بصورة أفضل. لقد تبين قيصر، في منتصف القرن الأول ق. م.، حالة احيائية خالصة تقريبا. ويتعرف تاسيت، في كتابه «جرمانيا» المستند الى توثيق من القرن الميلادي الأول، على عالم آلهة قريب جدا، الآن، من عالم السلتيين في العصر الحديدي الثاني في تعدديته وابهامه وانعدام الصور البشرية للالهة. وكان قيصر قد الح على أنه لم يكن لدى الجرمانيين كهنة. ويصف تاسيت، لديهم، كهانة ذات أسس محلية، غريبة عن الروح الدرويدية التي كانت قد شكلت كنيسة بالمعنى المضبوط للكلمة. ويبرز شعور تشاؤمي عميق من كون الجرمانيين لم يؤمنوا بخلود الآلهة، بل تنبؤوا بفنائهم وفناء العالم - غسق الآلهة - على الرغم من كونهما متبوعين بمجتمع الهي وانساني جديد.

وليست اخلاقية الجرمانيين أقل انطباعا بالحرب من اخلاقية السلتيين، ولكن الأساس الأخروي مختلف لديهم. فليس هناك ايمان ببداية جديدة للحياة الارضية، بل بعالم آخر فرح وقاس في مسكن الالهة، الوالهالا، وهو عالم آخر مقصور على المحاربين الذي ماتوا وهم يقاتلون لان بقية البشرية موعودة بجحيم بارد، النيفلهايم. وهناك وجه اخلاقي آخر ابرز وأكثر استقلالا للعالم الجرماني هو تقديره العالي للمرأة المعتبرة، بصورة خاصة، لسان حال الالهي والحكم على المنجرات الذكرية. هل يفسر هذا الاحترام الذي لانلقاه لدى السلتيين بالممارسات الجنسية المثلية لدى الذكور التي يشير اليها ارسطو كما يشير اليها ديودور وسترابون؟

وقد كان نقص القدرة الفنية لدى الجرمانيين كبيرا، باستثناء القدرة على تزيين رتيب للاسلحة والمجوهرات. وقد انتجوا، في وقت متأخر جدا، وبعد اتصال طويل بروما، عددا صغيرا من المسلات الجنائزية الفظة جدا، الموحية أحيانا. وبالمقابل، كان هناك أدب ملحمي. ويشير تاسيت إلى منجزات قديمة جدا بصدد تويستو ومانوس. والمحصلة هي المبادرة الكبيرة والمتشائمة هي الأخرى ايضا، لجماعة النيبلونغن التي كتبت في القرن الثاني عشر انطلاقا من أساس تاريخي من القرن الميلادي الخامس.

وكان التطور التاريخي، بصورة اجمالية، عكسه لدى السلتيين- وتاسيت يتعرف، ايضا، لدى كثير من الشعوب، على سلطة القرار المتعددة الأطراف. فلم يكن هناك، في زمانه، رؤساء مطاعون حقا، الا اثناء الحروب. وبما أن هذه الحروب مستمرة، خارجية كانت أم أهلية، في عالم غير ثابت التحديدات، فإن هذا الوضع للامور سيسهم، شيئا فشيئا، في ارساء سلطة ارستقراطية. وأخيرا، وانطلاقا من هذه الأخيرة، فإن الملكية التي لم تكن توجد، بالنسبة لتاسيت، الا في بعض الرهوط وبسلطات محدودة عامة قد أصبحت القاعدة في القرن الرابع الميلادي حتى ولو أن سلطة الملك مازالت خاضعة لتضييقات. ولم يمارس جرمانيو قيصر ولا الجرمانيون الذي يتحدث عنهم تاسيت صورة لاشغال الأراضي خلاف صورة الملكية الجماعية مع اعادات توزيع سنوية. وكان المفهوم قد تغير، دون شك، في القرن الرابع اذا سلمنا بأن بنى المسكن الريفي تتوقف على نظام الأرض، واذا تذكرنا حديث اميان مارسيلان عن مزارع الالامان المبنية بعناية على الطريقة الرومانية. وهكذا نميز توازيا بين تحولات الدولة والمجتمع التي ترد عليها تحولات الديانة. الا أنه لم يكن للجرمانيين، قط، نظام نقدي خاص قبل أن يتثبتوا سياسيا في ماكان الاقليم الروماني. وأكثر ماكان هناك هو أن تاسيت يبين أن بعض الشعوب المجاورة للامبرطورية كانت، اعتبارا من القرن الميلادي الأول، تقبل بعض نماذج عملات روما. أما بالنسبة

للمنتجات الأخرى غير الزراعية، فاننا لانلقى سوى الأسلحة والمجوهرات، بل أن الحراب الجرمانية الجيدة التي بالغ في الثناء عليها ا. سالان لاتعود الا إلى القرنين الرابع والخامس، ومن المدهش أن تكون الخوذات التي كان يعتمرها القادة الجرمانيون مستوردة من بيزنطة.

وأخيرا، فإن الجرمانيين تخلصوا بصعوبة من الصيغ الايديولوجية القريبة مما يمكن ارجاعه الى عصر البرونز والعصر الحديدي الأول. وهذا مالم يمنع أن يكون المستقبل لهم على عكس اضمحلال السلتيين في بدايات التاريخ الميلادي. لقد وضعت الصدف التاريخية هؤلاء الناس ذوي الفكر المشدود الى القديم موضع القيادة فوق ورثة روما. ونجم عن ذلك هذا التركيب الهجين الذي اشرنا اليه منذ قليل بين الجرماني و«الروماني»: تركيب مليء بأوهام والتباسات خيل الى الكاهن الغالي - الروماني، سالفيان، على اساسه، أنه يرى في السيطرة البربرية ملاذ المحرومين في حين أن الملوك الجرمانيين غير الواثقين من سلطتهم على مواطنيهم سعوا إلى دعم الارستقراطية والكهنوت في ايطاليا والغول أو اسبانيا. وبعد ذلك، وماوراء العصر الوسيط الكلاسيكي الذي كان رومانيا أو غاليا - رومانيا أكثر منه جرمانيا بمحركه الفرنسي الذي يعادله، حقا، تأثير الفيكنغ الحاسم، جاءت ساعة التأثيرات الايديولوجية الجرمانية في اوروبا، البروتستانتية، الفلسفة من كانت إلى نيتشه. وهل من الصعب جدا أن نكتشف جذورها في الذي اتينا على رؤيته من المفاهيم القديمة لرجال الشمال هؤلاء؟



-٣-

الإيديولوجية الرومانية
المدينة المسكونية

جويل شميدت

اذا كانت الامبراطوريات قد كثرت في العصور القديمة، فانها لم تكن منذورة لضروب نجاح عالمية ولم تحصل عليها. فقد غطت الامبراطورية الحثية آسيا الصغرى وقسما من الشرق الأوسط، وحاولت امبراطورية المصريين، عبثا، الامتداد نحو بلدان الهلال الخصيب. وتوصل الميديون والفرس، في برهة ما، إلى الاستيلاء على اليونان، ولكنهم سرعان ماصدوا عنها.

وحاول البارتيون والساسانيون، بعدهم، بين القرنين الأول والخامس الميلاديين، استرجاع الاندفاعة الامبريالية التي حملت، في السابق، قوروش الكبير وخلفاءه على اجتياز الحدود والبحار: وقد فشلوا في ذلك.

وقادت مدينة أثينا، بالمكانة التي كانت عليها في القرن الخامس في عهد بيركليس، اتحادا لمدن يونانية لتخضعه لطموحاتها، وكان ذلك ضمن حدود على مايكفي من الضيق وخلال فترة لم تتجاوز مايقارب من خمسين سنة. ولم يكن لاية امبراطورية، في الشرق الأقصى، مايكفي من القوة والطموح لمجرد أن تتخيل سيطرة عالمية.

وقد أمكن أن يظن أن الاسكندر الكبير قد ينجح، في القرن الرابع ق.م، في الامتداد بميراثه المكدوني من أبيه فيليب لا إلى حوض المتوسط فقط، بل إلى العالم أيضا. ولكن الزمن لم يمهله، بالتأكيد، لتنظيم امبراطورية متينة سوف يحطم قادته، من بعده، وحدتها ويتقاسمون

بقاياها . الا أنه جزت، بسرعة مغالية، نسبة ايديولوجُية امبريالية ربما لم يكن الاسكندر قد أنضجها بعد وسوف تتولى الحضارة الهلينية اللاحقة، وحدها، من خلال سلسلة من الفلسفات السياسية الرئيسية، تنشيطها، على صعيد مثالي فقط، الى هذا الفاتح النافذ الصبر وهذا الذهن الذي كان مهتما بالثقافات أكثر من كونه متجها نحو منظومات.

وكان يمكن للامبراطورية القرطاجية أن تتوسع الى حدود العالم المعروف لانها كانت، في اساسها، تجارية وتستند الى وكالات تجارية قوية واحتكارية متناثرة من بريتانيا الى افريقيا وحتى البحر الأسود. ولكن هانيبال، حتى ولو كان قريبا من رغبات الاسكندر السرية، كما بين ج. ش. بيكار، لم ينجح قط، في أن يفرض على مواطنيه فكرة امبراطورية عالمية تكون قرطاجة عاصمتها ومحورها التجاري معا.

أما روما، فقد فهمت بسرعة طموح الفاتح القرطاجي. روما أم قرطاجة؟ ذلك هو عنوان مؤلف كتبه ج. ب. بريسون وذلك هو السؤال الذي سوف يطرح، خلال حوالي مائة عام، حتى عام ١٤٦ق. م، والذي لن يحل نهائياً الا عندما سيمر محراث سيبيون الرمزي على خرائب مستعمرة صيدا القديمة.

ومنذ ذلك الحين، أصبح الطريق مفتوحا أمام روما بعد الاستيلاء على كورنثوس، عام ١٤٦ق. م، وعلى نومانس عام ١٣٤ق. م. وربما بدا بوليب المؤرخ اليوناني المرتبط بصلة صداقة خاصة مع اسرة سيبيون، في ذلك العصر، المعبر عن ايديولوجية رومانية من نموذج امبريالي، جديدة تماما، وهو الذي كتب في كتابه «التاريخ»:

«ارغم الرومانيون كل شعوب الأرض، وليس بضع مناطق فقط، على طاعتهم إلى حد لايوجد هناك، معه، اليوم، من يستطيع مقاومتهم ولايوجد «في المستقبل» من يستطيع أن يأمل في تجاوزهم».

ويضيف بوليب قائلاً أنه، حتى الحروب القرطاجية، «بقي تاريخ العالم مقسوما، الى قطاعات لانه لم يكن هناك من وحدة في التصور والتنفيذ أكثر مما كانت، هناك، وحدة في المكان». ويختتم قائلا ان «تاريخ العالم بدأ، بعد الفتوحات، يشكل كلا عضويا». وسوف يستطيع، عند ذلك، أن يشير الى «الدرب الذي يقود الرومان الى السيطرة العالمية».

الا أن ارادة القوة هذه التي لن يكف بوليب عن التعرف اليها، لدى الرومان، والاعجاب بها لم تكشف أو تثر، في البداية، من جانب ايديولوجية دقيقة. واذا كانت روما قد وسعت، منذ تاسيسها، في عهد الملكية كما في عهد الجمهورية، حدود اقليمها، شيئا فشيئا، في ايطاليا ثم في حوض المتوسط واستطاعت الرجوع بحدودها، باستمرار وتدريجيا، فانها قد فعلت ذلك في زمن طويل نسبيا، في ستة قرون وضمن هاجس رئيسي، كما يفهمنا تيت ليف، هو حماية نفسها من قسر اعدائها: وهذا تبرير لكل الفتوحات لم يعد يخدع أحد اليوم، ولكنه كان الذريعة الرئيسية لكل قناصل الجمهورية المسموعة، دون شك، من الشعب الروماني.

وغالبا مانجحت اوليغارشية مجلس الشيوخ التي كانت تسيطر على السلطة التنفيذية عن طريق بعض الاسر في اسكات الشقاقات بين الطبقات الاجتماعية باسم أمن روما وحمايتها، وفي المطالبة بنوع من الاتحاد المقدس الذي غالبا مايشير اليه تيت - ليف- ضد الاخطار، لاسيما لدى غزو غوليي برونوس وقرطاجي هانيبال. ومن المؤكد، مع حسباننا حسابا لبلاغة تيت - ليف، أن روما أحست بنفسها، بقدر ماكانت تقوم بفتوحات، مزودة بمسؤولية معنوية حيال العالم ومأخوذة بشعور بالتفوق كانت تشجعها عليه نجاحاتها العسكرية.

وقد سهل هذا الاتحاد للامة الرومانية، بين القرنين الرابع والثاني ق.م. خاصة، من جانب الاحترام شبه الخرافي الذي كان يحاط به مسؤولو

الجمهورية والدستور الروماني. صحيح أن هذا الأخير كان يقوم على الاعراف أكثر منه على القوانين المكتوبة، لكنه كان أول دعامة ايديولوجية لروما لانه كان قد نجح في التوفيق بين الملكية والاوليغارشية والديمقراطية، كما لاحظ بوليب، وهو ماكان يؤلف في العصور القديمة، في رأي افلاطون، أفضل الأنظمة السياسية الممكنة. وهذا التقديس من جانب الشعب الروماني لرؤسائه ترجم، في المفردات، بسلسلة من مصطلحات اخلاقية وحقوقية أكثر منها سياسية سوف تعود، باستمرار، كنوع من اللازمات، كابتهالات شبه دينية في كتابات كتاب الجمهورية، وسوف يجري الحديث، باستمرار، عن مجلس شيوخ الشعب الروماني، هذا التعبير الشهير الذي يوحد بين مجلس الشيوخ والشعب الروماني في اللغة، أي في الوقائع والعمل بالنسبة للروماني. وسوف يشار الى الموس ماجورموم، عرف القدماء، ويزود القنصلان بالامبريوم والبوتستاس. وفي حين أن البوتستاس هي مجرد السلطة الادارية، فان الامبريوم الذي سيخرج منه مصطلح امبيراتور، القائد الأعلى، ومصطلح امبرطور هو السلطة القضائية في روما والعسكرية خارج حرم البوميريوم، أي في كل الولايات الجديدة التي تؤسسها روما. والامبريوم والبوتستاس هما أصل الايديولوجية الامبرطورية الرومانية ومكرسان بانتخاب مزدوج، الهي وشعبي. ويعود الى اعضاء مجلس الشيوخ حقان اساسيان: فهم يشيرون على المسؤولين (كونسيليوم) ويمارسون الاوتوكراتيتاس، وهي سلطة من مستوى اخلاقي، على الديانة والسياسة. فهم حراس التقليد الروماني.

ان هذا الدستور المرن الذي صاغه، ببطء، شعب من الفلاحين اختباري وحذر يعرف كيف يتحصن وراء الكلمات ليحث روما على الوحدة والرومانيين على الاتحاد في برهة الفتوحات الكبيرة. ويبدو أن الامبريالية الرومانية ولدت من هذا الايمان الايجابي جدا الذي ابداه الشعب الروماني حيال عدد من الكلمات التي تحمل، جميعها، وعودا وطموحات

للمستقبل، . ان هذا الشعب الذي غالبا مازعموه غير مخلوق للتأملات العقلية قد ترك نفسه، مع ذلك، يقاد من جانب أفكار مجردة جدا تبرر، بل وتمجد الفتوحات والاستغلال الاقتصادي غير الانساني، غالبا لاقاليم جديدة.

وكانت هذه الأفكار على مايكفي من الابهام من أجل أن يقبلها الجميع ويكررها، دون كلل، الكتاب والمؤرخون والخطباء ورجال السياسة الرومان، كما تتكرر على الاهداءات والقبور والنصب التذكارية والمعابد. وكانت تعبر، باستمرار، عن تفوق روما وعظمتها وعما كان أعلى تجسداتها، أي المواطنة الرومانية. ويمكن، في هذا الصدد، أن ينضج، ذات يوم، نوع من علم الدلالة للادب السياسي في عهد الجمهورية يبين، جيدا، أن ايديولوجية الأورب بلاغة تقولب كلمات مكررة من أجل أن تصبح هذه الأخيرة، لدى الرومان، ارتكاسات اشراطية يمتزج، فيها، الخضوع للمسؤولين بالاعتزاز بفرض اسم روما على العالم وعلى «اصدقاء الشعب الروماني وحلفائه». وهذا التعبير الأخير، وحده، يشهد، بصورة خفرة، على الايديولوجية الامبريالية لروما الجمهورية التي تريد نفسها باعثة على الاطمئنان ومتحررة من كل عنصرية ومن كل كسينوفوبيا (الخوف من الاجانب) رسميتين.

ان هذه الحالة الذهنية، الواسعة جدا في المبادئ، سهلت انتشار الامبريالية الرومانية وجنبت سكان المدينة الهواجس، حتى ولو كان التحالف بين روما والأمم الخاضعة محكوما باقتصاد من نموذج استعماري وبعلاقات سيد بمسودين.

ومع ذلك، بدأ ضمير روما المرتاح، في نهاية القرن الثاني ق. م، في الانهيار أمام الوقائع. فأمام الأقاليم الشاسعة التي كان عليها ضمان المحافظة عليها وبقائها، وأمام الاضطرابات الاقتصادية والأخلاقية التي كانت المدينة

مسرحا لها، وأمام التأثيرات الدينية والسياسية الجديدة التي أدت الى صراعات أهلية واضطرابات سياسية متزايدة التفاقم، كان يجب اعادة التفكير في الايديولوجية، كما جرى تصورها من جانب المدينة وحدها، وتكييفها مع الأمم والاتنيات المتنوعة التي كانت روما تحكمها.

ولم يتم ذلك دون ازمات أو حروب أهلية تعبر عن الصراعات والمزايدات الايديولوجية بين مختلف الطبقات والفئات والجماعات في المجتمع الروماني. وقد وجد حزب شيوخ الرومان في كاتون القديم وفي مطالعاته القاسية ضد الترف وروح الكسب ولا اخلاقية الرومان، تبريراً لمحافظة استبدادية وجمهورية اوليغارشية تكون الحارسة الشرسة لنقاء الأخلاق الرومانية. وقد حاول القائدان تيبريوس وكايوس، حسب تعبير كلود نيكوليه الجميل، تحويل روما الى اعتناق ايديولوجية الشعب - الملك بمحاولات اصلاح متنوعة من أجل اعادة تكوين الطبقة الفلاحية الصغيرة التي دمرتها الملكيات الكبيرة في ايدي العشارين وطبقة الفرسان. ولكنهما لم ينجحا في تحطيم انانية الأقوياء محدثي النعمة وأغنياء الفتح الجدد.

ثم بدت الايديولوجية ذات النموذج الملكي، مع متحولات لها ودون التلفظ، أبداً، بكلمة «ملكية» التي كانت مرذولة في روما منذ سقوط التاركيين عام ٥٠٩ ق.م، بدت هذه الايديولوجية تفرض نفسها، بصورة طبيعية، على الجنرالات المنتصرين، من ماريوس إلى مارك انطونيو، مروراً بسيلا وبومبيه وقيصر. وحاول هؤلاء الفاتحون، على طريقهم وبالتأثير المتنامي لامثلة الملكيات الهلينية السابقة، اعادة بناء وحدة الشعب الروماني وعدم قابلية امبراطوريته الاقليمية للانقسام حول الشعبية التي كانوا موضوعا لها.

ان كل هذه المحاولات المترددة والمموهة لاعادة الملكية تحطمت، في نهاية المطاف، لانها كانت تفتقر إلى الدعامة الايديولوجية من أجل أن

تفرض نفسها على الشعب الروماني. وسوف يعود إلى شيشرون أمر توفير الأسس النظرية لهذه الدعامة الايديولوجية. ومن الممتع أن نفكر في أن فارس اربينيوم الصغير، السناتور المحدث النعمة إلى حد ما، الاومونوفوس، الرجل الجديد، كما كان يسمي نفسه، البالغ التعلق بجمهورية كان يدين لها بكل شيء، كان، على الرغم منه، ملهم الايديولوجية الامبريالية الرومانية المقبلة وملهم صعود الامبرطور اغسطوس.

ان شيشرون الذي كانت ثقافته اليونانية استثنائية إلى حد كاف هو الكاتب الروماني الذي فهم أفضل الفهم الفلسفات السياسية للحضارات اليونانية - الهلينستية التي صادفتها روما واستوردتها خلال فتوحاتها. فالفكر التأملي للخطيب غالبا ماكان، على الرغم منه دون شك، يونانيا أكثر بكثير مما كان رومانيا. ويرسم شيشرون، في مطوله «في القوانين»، وهو مؤلف رئيسي، صورة الأمير الذي يجب أن يملك «طمأنينة النفس والذي يجب أن تكون حياته نموذجا في الاستقرار والرصانة». والمكلف بحكم الشعوب يجب أن يخضع لقاعدتي افلاطون: «السهر على مصالح مواطنيه باخلاص في كل البرهات وتجرد مطلق عن الغرض، أولا، ثم ايلاء، العناية نفسها بكل كيانات الجمهورية وعدم ابداء تفضيل لاي طرف من أطرافها يمكن أن يتحول إلى الاضرار بالأخرى». انه يرى، وهو وريث الرواقية والسقراطية، ان على من يحكم أن يعبر عن ثبات نفس وتواضع واعتدال وسماحة.

ان الأمير، كما يبدو في مؤلفي شيشرون، «في القوانين» و «في الجمهورية»، يحقق الوفاق والانسجام، انه الرجل المتفوق الذي يضيع، مثل سيبيون الافريقي، في حلم شهير (نص صنع شهرة «جمهورية» شيشرون) ويصل، في الابدية، إلى المعرفة ليلتحق بالاله داخل نوع من التأليه الفيثاغوري.

ولكن شيشرون، وهذا أمر اساسي، يفترق عن مثالية افلاطون وفيثاغورس. فالجمهورية تبقى، بالنسبة للمفكرين الاغريق، حلما. اما بالنسبة لشيشرون، فانها يمكن أن تصبح واقعا يعيشه الرومان. والمؤلفات السياسية والتشريعية للخطيب الروماني ليست نظرية فقط، بل عملية ايضا. ومن هنا قوتها الايديولوجية وصداها. وسوف تكون موضوع تفسيرات عديدة بعد وفاة شيشرون عام ٤٣ق.م في روما التي كانت فريسة خاتمة دامية لازمة نمو مأساوية كان صانعوها الطموحون الثلاثي ليبيدس ومارك انطونيو واوكتافيوس، والأخير نجح في استبعاد الأولين. واوكتافيوس الذي أصبح الامبرطور اغسطوس هو الذي سيحتفظ بدروس سشيشرون التي قرأها جيداً وتعلمها وتأمل فيها والتي ستتطابق مع الايديولوجية السياسية الشيشرونية للامير، أول المواطنين، المرشد والحاكم والربان، وهي مصطلحات ثلاثة لاتعبر عن السيطرة، بل عن المسؤولية شبه المقدسة التي يعهد إلى الأمير بها. ويحاول اغسطوس، في احاديثه التي يعبر، فيها، عن معتقداته السياسية كما في المراحل الرئيسية لحياته، أن يشبه هذه الصورة لأول المواطنين أو يتظاهر بذلك. وهذا التباس غريب لم يتوقعه شيشرون: فالجمهورية المثالية لايمكن أن تكون الا ملكية.. وهذه المسلمة الضمنية التي تقوم عليها الايديولوجية الامبرطورية للامارة هي التي ستسود العالم الروماني خلال أكثر من قرنين.

وهذه الايديولوجية متكيفة مع سعة الامبرطورية الشاسعة. وهي تنضج ببطء وحذر ودون أن يجري التخلي عن تعبير «الجمهورية» أبدا. وقد خرجت من نصوص المفكرين والمنظرين وحلقاتهم لتنتشر في الامبرطورية بفضل وسائل دعاية يعادل تنوعها براعتها وكثافتها.

وسوف يعود إلى فيرجيل، أحد أوائل الكتاب الشعبيين، حقا، في روما، أن يجعل من نفسه، عن طريق اشعاره الملحمية والرعوية، الداعية الأدبي للايديولوجية الاغسطية من أجل أن تكف روما عن أن تكون مدينة

لتصبح الوطن المشترك لكل الرومان، المواطنين أو التابعين للحق الروماني أو المغتربين.

وعندما ظهرت «الرعويات» عام ٤٣ق.م، كان مستقبل روما السياسي مترددا بين طموحات مارك انطونيو وليبيدس واوكتافيوس المتعاكسة. وفيرجيل لم يتلق أمرا من أحد. انه ليس، رسميا، رجل أي واحد من هذا الثلاثي. ولكن هذه القصيدة الطويلة المؤلفة من عشرة أناشيد تعكس شيئاً من التوق الشعبي إلى عودة نحو السلام والنظام والتوازن يرمز اليه بالعصر الذهبي، بعودة عهد زحل، بطفولة جديدة للعالم مشار اليها في «الرعوية» الرابعة وولادة ابن قنصل. وأخيراً، وتتويجا للمجموع، ترسم «الرعوية» الخامسة، وراء تأليه دافنيس، تأليه قيصر في الوقت نفسه الذي تكرس، فيه، التفوق الكوني لكل الذين سيمكنهم ادعاء الانتماء إلى الفاتح الروماني الكبير.

ويبدو أن فيرجيل استطاع أن يرصد، من خلال حساسيته وبفضل السنوات المأساوية التي كان شاهداً عليها، الرغبة الشديدة لاغلبية الرومان، الصامتة حتى ذلك الحين، في مصالحة عامة في ظل سلطة يعترف بها الجميع.

وقد ظهرت القصائد الزراعية عام ٢٩ ق.م، في سياق سياسي مختلف تماما. فقبل سنتين، هزم اوكتافيوس مارك انطونيو وكليوباترة في أكتيوم. وهذه الهزيمة علامة على هزيمة الاسكندرية التي لن تعود تستطيع، قط، التطلع الى السيطرة العالمية كما كانت تتمنى ملكة مصر وزوجها. وللمرة الثانية بعد قرطاجة، اتت روما على حذف منافستها. وتكريس اغسطوس بوصفه المسؤول الوحيد في الامبراطورية غدا قريبا، محتوما. وهكذا أوصى ميسين، صديق الامبرطور المقبل وصفيه، حامي رجال الأدب، فيرجيل بكتابه «القصائد الزراعية» وهي مطول في الأعمال الريفية

كانت مقاصده الايديولوجية الرسمية، هذه المرة، جلية ومعبرا عنها صراحة.

وكان الاعلاء من شأن أعمال الحقول والعودة إلى الأرض التي لم تعد قبيحة ومهينة، قاسية ومحبطة، بل طيبة وخصبة ومفيدة والاهتمام بالأعمال اليدوية تقابل مقتضيات سياسية في مجتمع كان ينظر، فيه، منذ زمن طويل، إلى العمل ولاسيما العمل في الأرض، بازدراء من جانب المواطن الروماني، وفي وقت مازال قريبا كان شيشرون يوصي، فيه، بالاوتيوم، أي بالراحة المناسبة للتأمل الفلسفي. ويبدو أن اغسطوس وميسين فهما هذه المقتضيات جيدا.

ان فيرجيل، بتمجيده عمل الفلاح واعادته إلى الرومان حب الريفي والحقول الذي كان لاجدادهم وباشارته الى طبقة صغار الفلاحين، كان يعمل، في القصائد الزراعية، على طريقته من أجل أمن الوطن الروماني. فقد كان على هذا الأخير، من أجل أن يبقى، أن يستعيد الأرض وأن لايكون مؤلفا، فقط، وذلك كان رأي الأخوين غراكوس قبل مائة عام، من مدن مزدهرة وسط ملكيات كبيرة متروكة بورا أو مكرسة لتربية المواشي الحثيثة في عهد قطعان من العبيد المتضورين جوعا.

هذه الايديولوجية الجديدة التي سبق اطلاقها، ولكن ذلك كان بصورة أكثر ميوعة وأقل دبلوماسية، وجدت حلها النهائي في «الانيادة» التي أعلن، فيها، الشاعر ولادتها في الكتاب الثالث من القصائد الزراعية والتي يربطها، كبشير جيد ومخلص للامبرطورية، بانتصارات اغسطوس ضامن الوفاق الروماني. وتخضع الملحمة الفيرجيلية، حتى ولو غالبا ماتخذت الملحمة الهوميرية نموذجا لها، لمقاصد تربوية. فهي ليست مجانية. انها لاتكتفي باللوحات المؤثرة أو الجميلة، المؤسية أو الهزلية. فهي ذات أهداف أرفع.

ان اينيوس هو بطلها الذي بدأ تاريخ روما الذي توجه اغسطوس.

ويريد التقليد أن تنحدر اسرة جوليا التي جاء قيصر والسلالة الجوليو - كلودينية من فينوس مثلما انحدر بطل طروادة منها بواسطة ابيه انشيز. وهكذا، فان مصير روما المحمي، الهياً، من جانب الهة الحب والخصب ينطلق مع رحلة اينيوس الذي انطلق، وليس ذلك صدفة، من اليونان الكبرى وتوقف في قرطاجية ليقارب، في نهاية المطاف، شواطئ ايطاليا. وهكذا تمت زيارة القارات الثلاث، اوروبا والشرق وافريقيا، رمزياً، من جانب اينيوس حسب مقاصد العناية الجوبيترية ليعلن، منذ ذلك الحين، عن الامبرطورية التي سيوحدها اغسطوس، ذات يوم، تحت صولجانه.

ان اينيوس هو قرين اغسطوس في اندغام للزمن لاتسمح به سوى الايديولوجية والملحمة، مزيج التاريخ والخيال. الا أنه لايمكن، بأية صورة، أن يكون من ميدان العجيب. فالانيادة تجعل من الأرض الرومانية، في الشرق كما في الغرب، المسكن المشترك للبشر، للالهة واغسطوس، الخليفة الطبيعي لاينيوس. ليس هناك مدينتان، المدينة الأرضية والمدينة السماوية، كما سوف يدعي القديس أوغسطين مطلقا بذلك، بصورة لارجوع عنها، العصر الوسيط، وبالتالي مصير العالم، ارادة عناية ثابتة محورها اينيوس.

وهكذا تبرر سيطرة المدينة الرومانية، المنذورة سلفا بهذا النوع من الرحلة المجازية في كل قارات العالم المعروف التي قام بها اينيوس، على عالم قسمته، تعسفيا ووقتيا، اختلاجات التاريخ ونشرها، فيه، سلامها بصورة ابدية.

وتشكل الرعويات والقصائد الزراعية والانيادة الثلاثية المنطقية للايديولوجيات الاغسطية: العودة الى العصر الذهبي الذي يعيد الوفاق، العودة الى الأرض المغذية من خلال امبرطورية مسكونية، العودة الى تقليد تأسيس روما من خلال صورة امبرطور لايستطيع، بارادة الالهة، وعلى

الرغم منه، بموجب المبادئ الافلاطونية والشيشرونية، ان يتملص من القوة الرمزية لقدره.

وكان على اغسطوس أن ينقل هذه المبادئ إلى الامبرطورية التي سادها السلام أخيرا. فلم تكن رمزية فيرجيل وشاعريته الايديولوجيتان، مهما كانتا شعبيتين، قابلتين لان يدركهما الجميع. لقد كانتا تدلانه على الطريق، تهيئان الأفكار، تبعثان الميتولوجيات القديمة وتقدمان لروما أحلاما جديدة. واستخلص اغسطوس من هذه النصوص التي كانت، منذ ذلك الحين، تمتدح الامارة الدرس العملي: فسوف تكون عبادة الامبرطور النتيجة المنطقية للايديولوجية الجديدة التي تضع الامبرطور في قمة التسلسل وتجعل منه الضامن غير المعارض للوحدة الرومانية بفضل النومين الذي يسكنه، أي العلامة الالهية.

وحوله وحول العبادة التي هو موضوع لها في روما وفي كل الامبرطورية تبنى المدينة المسكونية: فكل الطبقات الاجتماعية تتواصل في حماسة واحدة للتضحية المقدمة للامبرطور. وتمحي الفروق اللغوية والعرقية لدى الاحتفالات والطقوس حول التمثال الامبراطوري. والأونانيميتاس (الاجماع) الموازي للمسكونية، بين الأغنياء والفقراء يخلق أمام مذابح كل العالم الروماني الذي كان اينيوس موحده الأول. ويجب أن يحس كل واحد نفسه، ماوراء فراداته وخصائصه وفروقه، جزءا من الأمة الرومانية ووحدتها الكوزموبوليتية.

وهذه الدعاية الدينية وهذا الاجلال الذي سيشبه، بصورة متزايدة، ذاك الذي كان يقتضيه من رعاياهم ملوك سورية ومصر الهلينيين استكملا وضمنا بسياسة بناء وبالنمو العمراني الضروري للتوحيد الايديولوجي للعالم الروماني. فالمدن هي، فعلاً، النقاط التي تتجمع، فيها، شعوب

الامبرطورية. وهذه المدن مبنية، قصداً، على النموذج نفسه الذي بنيت، عليه، روما مع معابد وساحات ومسارح ومدرجات. وغالبا ماتشبه ادارتها ودستورها البلدي ادارة روما ودستورها مع متغيرات محلية أحياناً. ولم تعد روما في روما وحدها، بل أصبحت موجودة في كل مدينة تسهم في مكانتها العالمية وتعيد الصلة مع تقليد المدن الهلينستية المبنية على المخططات نفسها بفضل أصول ملوكها.

وسوف يكتب آليوس اريستيد، عام ١٤٤، «خطابا حول روما» موجها إلى انطونان التقي. ومن الممكن أن نتبين، ماوراء الغلو، أن الايديولوجية الاغسطية نجحت وأن روما، حقا، في الوقائع، مدينة مسكونية:

«على شاطئ البحر، كما في داخل الأراضي، ترتفع، في حشد تلك المدن المبنية أو النامية في ظل حكومتك أو من جانبك.. ان منافسةواحدة تحركها جميعها، هي أن تبدو الأجمل والأشد فتنة.. هذه هي المدن تشع بالروعة والجمال، وهاهي الأرض، بكاملها تقريبا، قد تزينت كحديقة متعة».

ويضيف آليوس اريستيد هاتين العبارتين، وهما مفتاحان للايديولوجية الرسمية:

«لقد جعلت روما واقعا من المثل القديم المكرر عدداً كبيراً من المرات والقائل إن الأرض هي الوطن المشترك لكل البشر. ومن الممكن اليوم، للاغريق، كما للبرابرة، أن يمضوا، مع أملاكهم أو دونها، إلى حيث يريدون، بيسر ودون مشقة، كما لو كانوا ينتقلون من وطن إلى وطن آخر».

في هذه المدن، وهي صورة مختزلة لروما، انتظمت عبادة الامبرطور

حـول تماثيل ومـذابح للنذور حـيث نقـشت على أنصـاب رمـوز السلطة الامبرطورية التي يستطيع كل فرد أن يفسرها ويحل طلاسمها بيسر. وكانت الدعاية الفنية القائمـة على الميتولوجيات تكمل الدعاية الدينية والثقـافية وتدعمها. والمذبح المسمى مذبح أسرة الامبرطور اغسطوس في قرطاجة نموذجي من هذه الناحيـة، ولكنه ليس فريدا. وهو يؤلف، نوعـا مـا، تربيـة بالصورة. فاينيوس وروما وابولون يتشاركون، فيه، وفاقا تاريخيا واسطوريا لاانقطاع فيه. فهناك اينيوس المؤسس وروما، الألوهية ذات الجلال، تبسط نصراً مجنحاً وابولون، الاله الشمسي، الاله الفيثاغوري بامتياز الذي ترتبط به عبادة الامبرطور. وتكمل أشياء، كالكرة وقرن الخصوبة والصولجان والدرع، هذه الايديولوجية الرمزية: فروما، سيدة العالم بانتصاراتها، تجعل الخصب والوحدة والسلام تسود. انها الحاجز في وجه عمليات التخريب التي يمكن أن تهدد العالم.

ان شاغل احترام الماضي والرغبة في صيانة المستقبل بصفاء وقناعة هما التوجيهان اللذان بدا أن اغسطوس، وخلفاءه من بعده، قد اطلقوهما في الامبرطورية الرومانية بفضل الشعارات المصورة واللفظية والأدبية، الرمزية والميتولوجية أو المجازية. و«ابولينية» الامبرطور فيثاغورية. وهو، من خلال وزيره ميسين، يلامس الابيقورية. وعندما يريد، مثلاً، اعطاء الانطباع بأن الآلهة والمجلس هي التي دعته عام ٢٧ ق. م، على الرغم منه، إلى الجلوس على العرش، فانه يتخذ موقف التابعية الافلاطونية المضبوطة. وهكذا تحقق، في شخصه وحوله وفي حكومته، تركيب بين كل الفلسفات السياسية للتراث اليوناني الهلينستي.

وهناك، من بين الوسائل الدعائية التي كان يتصرف بها الأباطرة، واحدة استعملوها ببراعة وخيال: وسيلة النقود. فقد كانت النقود، في

العصور القديمة، الى حد ما، ماهي عليه الاذاعة والتلفزيون ووسائل الاتصال الجماهيرية في العالم الحديث، أي وسيلة مثالية ومزدوجة الشمولية لنشر ايديولوجية ونقل الشعارات. وقد كان الانتقال الحر للاملاك والأشخاص في الأراضي والبحار الآمنة، في امبرطورية القرنين الأولين، يسهل المبادلات التجارية والنقدية. وكانت العملات تحمل في كل الامبرطورية وإلى ضفاف الهندوس، وحتى إلى ضفاف يانغ -تسي كيانغ، الايديولوجية الامبرطورية المسكونية والعالمية. والنقوش التي كانت تحملها، والصور التي ضربت عليها تشبه في اقتضابها، نشرات اعلانية. وفضلاً عن الالقاب الامبرطورية والالوهيات التي تحمي الحكام، كانت هناك تعابير تنتشر، دون كلل، بواسطة العملات، في كل البيوت: السلام، الأمن، الحرية، الوفاق.

وكان هناك واحد من كيانات الدولة يحمي الامبرطورية هو الجيش الروماني الذي كان، في عهد الجمهورية، جيشا محترفا مقصورا على المواطنين الرومان وحدهم. وكان يزود بمساعدين اجانب حين تعاني المدينة تهديدا خطيراً، لاسيما في برهة الحرب القرطاجية الثانية والصراعات الاهلية.

وقد توجب على روما، فيما بعد، ان تخلق، بسبب الضرورة الاختبارية، وفي وجه المطامع المعادية، جيشا ذا صبغة كوزموبوليتية كانت عناصره تجند في مواقعها، كل منطقة على حدة، وكانت الأمم الرومانية ممثلة وممتزجة فيه. وسوف ينشر هذا الجيش السريع الحركة، بدوره، بحضوره وقوته وتركيبه، فكرة روما مسكونية.

الا أن تشاؤما بدا لايقهر ظهر منذ القرن الأول. وقبل تاسيت بريبة صيغة الامارة. ويلاحظ سينيك، دون وهم، ان الملك يتخفى تحت معطف

الجمهورية. ويحس المرء، لدى المؤرخين والنقاد الساخرين، مثل مارسيال، ولدى الهجائين والاخلاقيين مثل جوفنال، ولادة نوع من ازمة ثقة يعبر عنها بالسخرية وبالنشرة ضد الوصوليين والكسالى. ان أحدا لم يعد وضع الامبرطورية موضع المساءلة، وان أحدا لم يفكر في أن روما يمكن أن تزول يوما، لان ذلك سيكون نهاية التاريخ والعالم، لكن كل فرد يلمس أن السلطة والايديولوجية الامبرطورية تهترئان وتفسدان.

وكان الاباطرة، منذ الانطونيين، واعين لهذه الازمة المعنوية المترافقة مع ازمة اقتصادية، وتضخمية، بشكل خاص، متزايدة الجدية. وقد دعموا الطابع البيروقراطي والمركزي لنظامهم وادعوا لانفسهم حقوقا وصلاحيات جديدة. واستطالت الالقاب الامبرطورية بالقاب فخرية وانتصارية. ونسبت صفات المسؤولين الجمهوريين، كالقنصلية والقوة القضائية، عدة مرات، للامبرطور في مجرى حكمة من أجل دعم شرعيته. وأصبح تأليه الامبرطور بعد موته وتمجيده وتنصيبه في البانتيون الروماني قواعد نادرا ماتنسى أو تؤجل. وتزايد تقديس الامبرطور في عهد الأنطونيين، ولاسيما في عهد اسرة سيفريوس في القرن الثالث. وادريانوس، المعجب بالهلينية والرحالة الذي لايتعب، هو الذي يؤكد أن المثل الهليني الأعلى، مثل مدينة العالم الذي بشر به زينون والمذهب الرواقي قد تحقق، أخيرا، في الامبرطورية الرومانية بالانتقال من البوليس (المدينة) الى الكوزموبوليس (المدينة الكونية).

ومنذ ذلك الحين، استرد الامبرطور الالقاب الامبرطورية للملكيات التي نشأت في امبرطورية الاسكندر السابقة: فهو الكونديتور (المؤسس) والرسيتتور (المرجع) والريكرياتور (المصلح) والكونسرفاتور (المخلص) وهي، كلها، القاب تنسب، ايضا، الى جوبيتر ووظائفه. وكان الامبراطور

مسكونا، فعلاً، بهالة تجعل منه نوعا من بطل أو نصف اله، ولم يعد هناك امكانية لاحصاء المداهنات والهتافات التي أصبح للامبراطور، منذ ذلك الحين، حق بها والأمجاد التي يظهر فيها والنصب التي تخصص له.

ان الايديولوجية الامبراطورية التي قامت، سابقا، على الاجماع الشيشروني - الافلاطوني فرضت، تعسفياً، منذ القرن الثالث، تدل على ذلك غزارة التقريظات التي لم تنقطع عن تمجيد الاباطرة، بالمعنى الديني والصوفي لهذه الكلمة. وهذه التقريظات تستعيد، بصورة متكلفة ومغالية، الموضوعات المفضلة لايديولوجية امبراطورية تنهكها الازمات الاهلية والاقتصادية والعسكرية. واصبح الامبراطور سويتر (المنقذ). وتحولت الامارة، عهد المواطن الأول، الى دومينا، أي الى عهد المعلم والسيد.

وحاول الاباطرة العسكريون الذين حملهم جنودهم الى سدة الامبراطورية التعويض عن الفوضى المتصاعدة بتوطيد لما يمكن أن يسمى كيانهم الالهي: فحلت التيوقراطية الامبراطورية محل الايديولوجية الاغسطية السلمية. ومن أجل افشال تبشير المسيحيين، تمثل الاباطرة آلهة توفيقية. وهكذا حمل الامبراطور اوريليانوس، في النصف الثاني من القرن الثالث، من بين القابه لقب سول انفكتوس، الشمس التي لاتقهر، الذي كان يقابل عبادة ميترا التي كانت لها أهمية كبيرة في عهده. وعلى هذا النحو، أقام الامبرطور ديوكليسيانوس نظام التيترارشية، أو الاباطرة الأربعة وأصبح، في قمة التسلسل الامبرطوري، الغلاف الجسدي لجوبيتر، في حين تجسد في أحد الاباطرة الثلاثة هرقل، وفي الاثنين الآخرين ولدا هذين الالهين...

وهكذا، لم تعد الامبراطورية الرومانية، في نهاية القرن الثالث، مسكونية فقط، بل تحدت، في ذاتها وحدها، وبصورة أقوى ايضا، عظمة متجددة، باستمرار، بتجلي الوهية الاباطرة أمام عيون سكان العالم:

فـالأرض التي يحكمـهـا الهـة لايمكن أن تموت. تلك هي، قـبل عـهـد قسطنطين، الايديولوجية الامبراطورية الوثنية الأخيرة.

وأخيرا، ولانقاذ التلاحم الوطني، اعترف الامبراطور كاراكلا، في مرسوم لعام ٢١٢، لكل سكان الامبرطورية بلقب مواطن روماني.

الا أن كل فـرد كـان يحس أن رومـا كـانت تتـرنح على الرغم من اللاهوت الامبـراطوري الموضـوع والذي يقـيم تيـوقـراطيـة استـبـدادية. وازدهرت النصوص التي تدعو مواطني الامبراطورية الى التجمع. بل أن سيلس يرجو في «خطابه ضد المسيحيين»، المتحمسين للدين الجديد، المرذول مع ذلك، ان لايتخلوا عن الامبراطور، وذلك باطناب مؤثر يسيء اخفاء شعور بالهلع: «ادعموا الامبراطور بكل قواكم، شاركوه في الدفاع عن الحق. قـاتلوا من اجله اذا اقـتـضت الظروف ذلك، سـاعـدوه في قـيـادة الجيوش. ومن أجل ذلك، كفوا عن التملص من واجباتكم ومن الخدمة العسكرية. خذوا نصيبكم من الوظائف العامة، اذا اقتضى الأمر، من أجل سلامة القوانين وقضية التقوى».

ويمكن أن يتساءل المرء، في البرهة التي تنتهي، فيها، الامبراطورية دون، حقا، أن تموت، كليا، الايديولوجية التي قادتها ودعمتها، كيف تلقى الرومان هذه الايديولوجية. فمن الضلال أن نظن أن الرومان لم يكونوا يحسون، حيال الامبراطور والامبراطورية، بأحاسيس اجلال ديني وثقة وحتى ولو لم تكن عبادة الامبراطور والتمجيدات الالهية الموجهة الى الاباطرة تخلو من الشكلية. وقد بين جان بابيه أن الرومان كانوا، لاسيما اعتبارا من القرن الميلادي الثاني، مطبوعين بصوفية عميقة جدا تحت تأثير العبادات الشرقية والديانات ذات الأسرار. وعبادة الامبراطور، وهي عمود الايديولوجية الرومانية، لم تكن تدرك كواجب فقط، بل كفعل ايمان بخلود روما.

والفشل النهائي للايديولوجية الرومانية في الامبراطورية لايعود كثيرا الى طبيعتها على اعتبار انها استمرت في انحلالها حتى بعد أن دعمت عالميتها، اعتبارا من عهد قسطنطين، المسيحية التي أصبحت دين الدولة. ففي امبراطورية مفككة يسودها انعدام الأمن، يفرض الاغنى بالضرورة، في هذا السياق التاريخي الدراماتيكي، سلطتهم على الافقر. فالامبراطورية تقسم، وكل منطقة تنغلق على ذاتها لتدافع عن نفسها بصورة أفضل، والطرق لم تعد آمنة، ولم يعد هناك انتقال للافكار والرجال. فايديولوجية امبرطورية عالمية أصبحت أمرا هازلا. فهي لم تعد تقابل الظروف ولم تعد تدرك بوصفها معصومة.

صحيح أن روما بقيت: فلا أحد يريد الشك في خلودها. واسمها يبقى مرجعا، رمز التاريخ الذي لايموت. وكلمة روما أصبحت، بالأحرى، ايديولوجية أخرى تبعث على الاحترام والاعجاب. لقد حلت الكلمة محل صورة المدينة المدمرة. الا انه سيبقى لها، دائما، رنين مسكوني، علماني وديني، دنيوي وروحي. ويشهد على ذلك المديح المذهل، والنموذجي ايضا، الذي كتبه شعرا روتيليوس نوماتينوس، وهو غولي كان محافظا لروما في عهد هونوريوس وغادر المدينة بعد عشر سنوات من نهبها على ايد آلاريك ووسط امبراطورية تنهار.

«اصغي الي يامليكة العالم، ايتها الالوهية الراسية على النجوم، اصغي الي ياأم البشر والالهة، أنت التي تقربيننا من السماء بمعابدك... ان صنائعك الحسنة تمتد الى البعد الذي تمتد اليه أشعة الشمس... ان النجم الذي يعانق دورانه الكون لايدور إلامن أجلك: انه يشرق في امبرطوريتك ويغرب في بحارك.. بمنحك المغلوبين امتيازات الغالبين لم تجعلي من العالم، بكامله، سوى مدينة واحدة.. روما ايتها الالهة المعبودة: بعد أن ملأت الأرض بانتصاراتك ارغمت الشعوب التي تسكنها على العيش في

ظل قوانين مشتركة . . . ارفعي رأسك الظافر ياروما الالهية . . اضفري بالغار شعرك المبيض بشيخوخة رجولية وقوية . . ان قوانينك ستنظم مصير الكون حتى آخر العصور . . وعلى الرغم من أنك تدنين مما يقرب من قرنك الثاني عشر ، فان عمرك سيعادل عمر الأرض والسماء» . .

* * *

الفصل السادس

الإيديولوجيات ذات الخلفية التوحيدية



-١-

من أجل تاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة

بيير جيبولتران وفرنسيس شميدت

شروط وحدود تاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة

تاريخ الايديولوجيات مشرط ومحدود، في الوقت نفسه، بطبيعة التوثيق الخاص بالفترة والمكان المدروسين وسعته. ان ج. دوبي يبين الاتجاهات الكبرى لبحث ماآخذا في حسبانه المادة الوثائقية الخاصة بالمختص بالعصر الوسيط. و مثل هذا المشروع الطموح، وغير القابل للتحقيق، سيبقى خارج متناول مؤرخ اليهودية القديمة والمسيحية البدائية. وهكذا فإن مهمة مؤرخ العصر الوسيط تقوم على قياس «التوافقات والتباينات» التي تنشأ، في كل نقطة من نقاط التطور، بين ثلاثة متغيرات: بين الموقف الموضوعي للافراد والرهوط والصورة الايهامية التي وجد، فيها، الاخيرون العزاء والتبرير، من جهة، وبين هذه الصورة وأنواع السلوك الفردية والجماعية من جهة أخرى. ماذا نعرف عن الموقف الموضوعي للافراد والرهوط المكونة ليهودية فلسطين وخارجها أو عن موقف الجماعات المسيحية الأولى؟ ماذا نعرف، خارج فترات الأزمة (لاسيما، في القدس، ازمتي ١٦٧- ١٦٤ و٦٣ق.م وأزمتي ٧٠و ١٣٥ ب.م)، عن أنواع السلوك

الفردية والجماعية؟ القليل جدا، أقل، على كل حال، مما ينبغي بكثير للامل في قياس العلاقات التي توحد بين هذه المتغيرات الثلاثة في كل نقطة من نقاط التطور. والصور الوحيدة التي يعرفها المؤرخ، نسبيا، هي تلك التي وجد، فيها، الأفراد والرهوط تبريرا لبعض افعالهم.

ماهي، اذن، شروط وحدود تاريخ للايديولوجيات المسيحية واليهودية؟

لايوجد تاريخ للايديولوجيات دون اقامة علاقات بين الصور الايديولوجية المدروسة والتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، دون بحث عن التمفصلات بين هذه الأشكال المختلفة للتاريخ التي يملك كل منها استمراره أو انقطاعه الخاصين، ايقاعه الخاص. الا أنه ينبغي الاعتراف بأن التوثيق الذي يسمح، بالنسبة للفترة الهلنستية والرومانية، بمتابعة التحولات العميقة التي أصابت الاقتصاد والمجتمع الفلسطينيين بعيد جدا عن السعة والتنوع - وهما نسبيان تماما مع ذلك - في التوثيق المتوفر لنا بالنسبة لمصر، مثلا، في العصر نفسه. ومن العبث أن نأمل في تحليل فعاليات ملكية في القدس - كتلك التي كان يمكن أن تكون للمدعو فلافيوس جوزيف - أو في فهم قرية في الجليل كوحدة اجتماعية - اقتصادية بالدقة نفسها التي تحلل، بها، ملكية ابولينوس أو قرية كركيوزوريس في الفيوم. فلا شيء، في فلسطين، يعادل مايمكن أن نعرفه، في بعض مناطق مصر، عن النماذج المختلفة للعقود التي كان يمكن لشخص مثل زينون أن يبرمها، مع الأشخاص الذين يشتغلون في الأملاك التي كان يديرها، حول شروط العمل والانتاج والمبيعات والعلاقات مع الموظفين المحليين والادارة المركزية وحول أعمال السخرة والضرائب والتشريع العام والخاص. وكلها أمور يمكن أن نعرفها عن مصر بفضل غنى الارشيفات المحتوية على عقود ورسائل أعمال ومراسلات عائلية وحسابات وقوانين وبلاغات وسجلات ضرائب أو دعاوى، وهي

توثيق كامل غالباً مايسمح بمتابعة زمنية لايقاع الانتاج ومقتضيات الادارة ونتائجها في العلاقات الاجتماعية. أما بالنسبة لفلسطين، فإن المؤرخ يجد نفسه، على العكس من ذلك، مضطراً الى بلوغ الواقع الاقتصادي والاجتماعي عن طريق النصوص التي لاتعطي، في معظم الاحيان، عن هذا الواقع سوى صورة مبتورة غير مباشرة ومبهمة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من ضروب النقص في التوثيق، فإن العملية ليست يائسة. فمن الممكن علاج هذا الوضع بتوسيع مجال البحث توسيعا ملحوظا ورد فلسطين الى جملة الشرق الأوسط القديم. وأعمال المؤرخين السوفيات ذات الهام خاص جدا من هذه الناحية، ولاسيما مناقشة التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية التي تقتضي فحصا لطبيعة الملكية والنظام العقاري وعلاقات المنتج المباشر بوسائل الانتاج وصور تنظيم العمل وانماط تملك العمل الزائد بالسخرة أو الضرائب الخ... وهذه المناقشة تستلزم أن يجري البحث على أسس متسعة اتساعا كافيا في الزمان. ويسهم كتاب حديث لموزا رويسكولنيكوف في التعريف بهذه الأعمال المجهولة غالبا في فرنسا ببيانه أهمية اسهام البحث السوفياتي (١٩١٧-١٩٦٥) في تاريخ الطبقات الاجتماعية في العالمين الهلنستي والروماني. وقد طرح هؤلاء المؤرخون، منكبين انكبابا خاصاً على دراسة العالم الهلنستي، مسألة معرفة ما اذا كان مايسمونه «الهلينية» يؤلف مرحلة انتقال داخل التشكيل الاقتصادي والاجتماعي الاسترقاقي، في حين يفحص باحثون آخرون، على هامش الابحاث السوفياتية، الى أي حد كان هناك انتقال، بالنسبة لبعض مجتمعات الشرق الهلنستية، من تشكيل من نموذج «آسيوي» الى تشكيل استرقاقي. فهذا الاطار الموسع هو الذي يجب أن تجري، ضمنه، الابحاث حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لفلسطين.

ونحن نرى أن هذه الصورة في تقديم تاريخ الايديولوجيات مرتبطة

بالتصور الماركسي للتشكيل الاجتماعي المبنين في ثلاثة مراجع : القاعدة الاقتصادية، التشريعي - السياسي والايديولوجية. الا أنه يجب أن نحاذر نقلا اوتوماتيكيا لمخطط وأدوات تحليل منضجة انطلاقا من دراسة مجتمع القرن التاسع عشر الغربي الى مجتمعات قبل - رأسمالية.

وبالفعل، فإن الاقتصاد مفهوم غريب عن الفكر القديم. فمن العبث، اذن، أن نتوقع من مصادرنا أن توفر لنا توثيقاً رقميا يسمح بانشاء احصائيات من نموذج تلك التي تستخدم في التاريخ الاقتصادي الحديث. ومن قبيل التوهم، ايضا، أن نتوقع من المصادر التوراتية، من فلافيوس جوزيف أو الميشنا أن تقدم لنا كتابا أو مبدأ اقتصاديين بالمعنى الذي نفهمه اليوم. » ومن الجلي أن القدامى كانوا يمارسون الزراعة ويتاجرون وينتجون الأشياء المصنعة ويستثمرون المناجم ويفرضون الضرائب ويصدرون العملات ويودعون المال أو يقرضونه ويجنون الأرباح أو يتخلون عن عملياتهم. وفضلا عن ذلك، كانوا يتناقشون في فعالياتهم، فيما بينهم وكتابة. والذي لم يفعلوه، بالمقابل، هو تركيب كل هذه الفعاليات النوعية في وحدة مفهومية».

ان ملاحظة م.ا. بنلي الواردة بصدد اليونان وروما القديمتين تنطبق، كذلك، على فلسطين القديمة وفلسطين العصر الهلنستي والروماني.

ان الاقتصاد يؤلف، في المجتمعات الحديثة، كلا تحكمه قوانينه الخاصة. وعلى العكس من ذلك، فان الاقتصاد، في المجتمعات قبل الرأسمالية، ولاسيما في المجتمغات القديمة، بعيد عن الاستقلال ومندمج في مؤسسات غير اقتصادية كما يقول ك. بولانيي. وهيكل القدس، وهو صندوق مال للدولة ومركز عبادة كان السنهيدران (المجلس الأعلى) يجتمع، فيه، في العصر الروماني، مثال ذو دلالة خاصة على التلاحم الذي لايفصم بين الاقتصادي والمؤسسات الحقوقية والسياسية والدينية. وبكلمة موجزة، فإن الاقتصاد، في المجتمع قبل الرأسمالي كان، دائما، محددا ولكنه غير

سائد قط، على عكس المجتمعات الرأسمالية التي يكون الاقتصاد، فيها، محددا وسائدا في الوقت نفسه.

فيجب، اذن، أن نحاذر الخلط بين «الأداة العقلية للعصر الذي يدرسه المؤرخ والأداة العلمية التي يملكها». والأمر هو على هذا النحو بالنسبة لمفهومي النظام والطبقة الاجتماعية: فالأول ينتمي إلى منظومة تصورات روما القديمة ويسمح بوضع تصنيف للمجتمع بتعابير حقوقية وسياسية (نظام الفروسية أو مجلس الشيوخ مثلا)، في حين أن الثاني، مفهوم الطبقة الاجتماعية، بالمعنى الماركسي للمصطلح، يلجأ الى معايير اقتصادية غريبة عن المقولات القديمة. ولذلك، سوف ينبغي، قبل تمثيل الصراعات الاجتماعية وتحريكها ووصف منظومات التصور الخاصة بكل واحدة منها، الانتقال من الصورة التي يعطيها المجتمع لنفسه عن ذاته على أساس معايير غير اقتصادية الى تصنيف للرهوط الاجتماعية يأخذ في حسبانه المكانة التي يحتلها كل رهط في علاقات الانتاج.

وهكذا، فإن الصعوبات التي يواجهها، فورا، مؤرخ الايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة هي نقص التوثيق الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن علاجه بتوسيع مجال البحث، من جهة، والنقد الضروري والمستمر الذي يجب أن يخضع له أدوات عمله كي يكيفها بصورة أفضل دائماً مع تحليل غرضه الخاص من جهة أخرى.

اسهام علم الدلالة

في تاريخ الإيديولوجيات اليهودية والمسيحية

توثيق زمني

في العالم اليهودي والمسيحي، وصلت النصوص المرجعية، الكتابات، وهي نتائج مجتمعات مبنينة، اقتصاديا وسياسيا، في أمكنة وأزمنة محددة، إلى أن تعمل كنصوص معيارية مزودة بلا زمنية تنشيء عموميتها: فالنص هو كلمة الله الصحيحة أبديا، في «هنا» القارئ المؤمن و«آنه». فتتبدى، اذن، بصورة موازية للصعوبة الناجمة عن الفجوات التوثيقية المذكورة قبل قليل، صعوبة جديدة: فالتوثيق الأساسي الذي نستطيع تحليله مفصول عن شروط انتاجه. ومن المؤكد أن التقنيات الصابرة للتاريخ والنقد الأدبي سمحت برد عدد من النصوص التوراتية الى سياق مضمون الرغم من كونه، في الغالب واسعا جدا. يبقى اننا، مثلا، لانعرف الكثير عن واضعي هذه الكتابات وعن الفئات الاجتماعية التي كانوا ينتمون اليها. ويمكن أن يقال عن كثير من هذه النصوص، بدءاً بالأناجيل، انها «منحولة». والنقد، اذ يتحدث عن «بيئات أصلية» أو « مدارس» يتعرف إلى المسألة دون أن يستطيع حلها.

فإسهام نظرية دلالية في تحليل الخطاب ذو أهمية مؤكدة، اذن، بالنسبة لتاريخ للايديولوجيات. وبالفعل، فإن المقاربة الدلالية - المنتشرة انتشارا واسعا من قبل - لهذا النوع من الأدب لاتعاني مااتينا على التذكير به كعقبات، بل كشرط ممارستها نفسه. فعلم الدلالة، وهو راسخ في اسسه اللغوية، يقارب هذا الانتاج الأدبي كخطاب أو كسلسلة من خطابات متجانسة مكونة في لغات خاصة ويكشف، بتفكيكه هذا الخطاب، تماسك اللغة التي يستعملها فيما يتعلق بالناس والعالم ومنظومة التصورات التي يمكن رصدها من خلال المستور والمفترض مسبقا، كما في التأكيد الشفاف. والباحث الدلالي المعتاد على العمل في التزامنية التطورية، يحس بالراحة ويتميز عن المعلقين أو المؤرخين ذوي الخطابات الذاتية والمغالية في أكثر مما

ينبغي من الأحيان. وهو يرمي إلى أن لايعمل في تحليله الا أدوات من نموذج لغوي متكيفة تماما مع هذا الموضوع اللغوي الذي هو النص المسمى كلمة أو كتابة. وهو، اذ يتخلى، في مرحلة أولى ومن حيث المنهج، عن تولي أمر كل ماهو خارج النص، ماقبله ومابعده، يجد نفسه في الشروط اللازمة لتحليل تصورات مبنينة لاتكشف، فورا، عن صلاتها بالبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تغطيها.

ويجب، اخيرا، ان ندقق في أن الطابع اللازمني للكتابات الذي اعطاها اياه قوامها كنص معياري، وإن بدا مبعدا اياها عن كل مرجع تاريخي فيما يتصل ببيئة انتاجها، يقربها منه، على العكس من ذلك، من حيث استعمالها نفسه، كنص مرجعي. وبالفعل، فإن النص التوراتي قد قرئ، خلال قرون، وعلق عليه في أكثر البلدان والثقافات اختلافا. وقد أعيد استعماله، وهو المنتج في بيئة يهودية، بالنسبة للكتاب المقدس المسيحي كما بالنسبة للتوارة العبري، في سياقات متنوعة جداً. واذا اقتصرنا على القرون الأولى، فان التفسيرات اليهودية من أمثال فيلون أو هيليل، والتفسيرات المسيحية من أمثال أوريجين أو اوغسطين تمثل جهودا هائلة لاعادة تفعيل النص التوراتي في تشكيلات اجتماعية متطورة (العالم الهلنستي، فلسطين الرومانية، امبرطورية الشرق، الغرب اللاتيني). وهنا، ايضا، يسمح علم الدلالة بتقييم الانحرافات واعادات الأحكام بتعيينه موقعه في صعيد مجتمعات الخطاب الأعم (بنى التعبير الممكن والمحدد لمجتمع معين، مجال تعبيره الثقافي). وهو قادر، في ميدان تاريخ الكلمات خاصة، على بيان كيف يحمل التوظيف الدلالي لجذر كلمة ما، في اللغة نفسه ولكن في عصر مختلف أو لدى مؤلفين مختلفين، أثر تعديل عميق في منظومة التصورات.

انتاج ايديولوجي

ان التوراة اليهودي والقانون المسيحي والنصوص القديمة المتوفرة لنا هي، بالتعريف، منتجات ايديولوجية، خطابات تصور. ونحن نجد فيها، بالتأكيد، تلميحات لاتحصى إلى أوضاع سياسية أو رهوط اجتماعية، ولكننا

لانغادر صعيد التصور ابداً. وسواء ادار الأمر حول ملكية داود أو النفي إلى بابل أو هيرودس أو بيلاطوس، أم حول شروط استخدام اليد العاملة وعملها وأجرها، فإن هذه الشخصيات أو الأحداث أو العناصر مندمجة في خطاب وصفي، في ظاهره، ولكنه محوري يرفع من شأن بعضهم ويحد من شأن بعضهم الآخر في ترتيب عام ينزع إلى أن يبرهن ويقنع أو الى أن يحمل القارئ على الاختيار والعمل. واذا اكتفينا بمثال واحد، فما هي العلاقة بين وجه الفريسي في الاناجيل وفريسي القرن الأول من فلسطين؟ لاشك في أن الصلة ضئيلة جداً، ولكن ماأهمية ذلك بالنسبة للرواية: فالفريسي يلعب، فيها، دور نموذج مضاد، أو معارض، جلي وضروري.

ونحن نرى هنا، ايضا، أهمية الممارسة الدلالية. فهي، اذ تعمل في النص فقط أي تلتزم، اذن، مستوى المرجع الايديولوجي وحده، تتجنب، فعلاً، أن تعد معطيات للميدان الاقتصادي، مثلاً، ماليس هو سوى تصور لهذا الميدان. وبصورة أكثر ايجابية، يسمح بتحليل الخطاب باقامة التأكيدات العامة المتقدمة حول الايديولوجية على ظواهر من نموذج لغوي يمكن البرهان عليها في مادية النص. ودراسة ظواهر الاصدار نموذجية من هذه الناحية. فكيف تحلل، مثلا، ظاهرة، سلطة الكتابات، بصورة مستقلة عن كل اعتبار مذهبي؟ وسوف نعرف، أولا، أن المصدر الأول معطى، دائما، بوصفه الالوهية نفسها وأن المنصوص عنه (النص التوراتي) مزود بمواصفات المصدر. والعلاقة المفصلة التي يقيمها النص نفسه بين مواصفات كل منهما هي التي تؤسس سلطة النص وتجعل منه، كذلك، تحريضا قويا على العمل. ان التوسر يقول: «الايديولوجية تخاطب الأفراد كذوات». والترجمة الدلالية لمفهوم المخاطبة هذا هو تسجيل القارئ في المنظومة الاصدارية للنص، أي انتقال القاريء إلى موقع من يتوجه اليه النص في الوقت نفسه الذي يتعرف، فيه، هذا القاريء على المصدر (أو المرسل). فتحليل المنظومة الاصدارية لنص ماتبين، اذن، الطرائق التي «يخاطب»، بها، هذا الأخير غاية نص يتحدث، منذ ذلك الحين، اليه ويملي عليه تصرفاته.

تأثير البنى الاقتصادية
والاجتماعية في منظومات التصور

حول كتاب حديث: مسألة نمط انتاج فلسطين القديمة

نلخص، فيما يلي، بايجاز، القسمين الأولين من كتاب ف. بيلو، «قراءة مادية لانجيل مرقس» كمثال على أول مصراع لتاريخ الايديولوجيات يستهدف بيان كيف تتحدد أنماط التصورات بالواقع الاجتماعي. ان المؤلف يرى أن مجتمع فلسطين القديمة يتصف بصورة خاصة من نمط الانتاج الآسيوي يسميه «تحت آسيوي». ويقوم أحد أهم اسهامات هذا الكتاب، في رأينا، على اللجوء الى مدلول نمط الانتاج الاسيوي هذا: فليسمح لنا القارئ بتقديم تعريف موجز له.

ان الملكية المشتركة للارض (انعدام الملكية العقارية الخاصة) وظهور بنية طبقية هما، لدى ماركس، الصفتان الأساسيتان للمجتمعات ذات النموذج «الآسيوي». فالفرد، في هذه المجتمعات، ليس مالكا للارض: انه مجرد الحائز لها سواء أكانت هذه الحيازة وراثية أم غير وراثية. أما المالك العقاري الحقيقي فهو الجماعة، والانتماء الى الجماعة هو الذي يجعل الفرد حائزاً للارض. ومن جهة أخرى، تدين هذه المجتمعات ببنيتها الخاصة الى ضرورة خلق شروط الانتاج بأعمال كبيرة. فهذه الأعمال الكبيرة ذات الأهمية الجماعية تتجاوز، بسعتها، امكانيات المنتجين المباشرين وتؤدي، من أجل ذلك، الى ظهور سلطة مركزية، ادارة تتولى تنظيمها. وغالبا مايذكر

ماركس، مثال على رأيه، أعمال الري التي تبقى، دونها، الزراعة، ضمن بعض الشروط المناخية، مستحيلة. وتلك هي، اذا اقتصرنا على الشرق الأوسط القديم، حالة مصر أو مابين النهرين بأعمال التقنية والتجفيف والري الاصطناعي فيهما.

ولكن السلطة الوظيفية لهذه «الوحدة الجامعة»، تلك الادارة التي تركز مهمات الجماعات الخاصة وتنسق بينها لاتلبث أن تتحول الى سلطة استغلال، فيكلف موظفو الدولة باقتطاع عمل زائد على صورة اسهام في الأعمال الكبرى أو ضرائب أو ريع: فهناك ظهور لمجتمع طبقي. والدولة المتجسدة في الملك أو الفرعون هي التي تصبح، منذ ذلك الحين، مالكة الأرض السامية، ولاتعود للجماعات سوى الحيازة. فالدولة تتدخل، اذن، مباشرة، في الاقتصاد في نمط الانتاج الاسيوي بالمعنى المضبوط للمصطلح.

الا أن السيد غودولييه يفترض وجود صورة أخرى لنمط الانتاج الآسيوي لاتستلزم تدخل الطبقة السائدة المباشر في شروط الانتاج. ففي هذه الصورة الثانية، «تتدخل بصورة غير مباشرة باقتطاع فائض من العمل أو من المنتجات لمصلحتها» بمناسبة الاشراف على المبادلات التجارية خاصة. ويلح غودولييه على ضرورة انضاج تيبولوجيا لمختلف صور هذا النمط الانتاجي، «بأعمال كبرى أو دونها، بزراعة أو دونها».

وقد رسم الخطوط الكبرى لهذه التيبولوجيا غي دهوكوا الذي يسمي الصورة الثانية لهذا النمط الانتاجي «تحت آسيوية» ويعطيها التعريف التالي: «لاتتصرف الدولة - الطبقة، مباشرة، إلا على صعيد علاقات الانتاج (. . .). وهي تقتصر على ضبط المبادلات والاستيلاء على قسم كبير من النتاج الزائد. وهي تستطيع، ايضا، تطوير التجارة وخلق دارات تبادل اضافية يمكن أن يكون امتداد عملها كبيرا وتوليد حرفية متخصصة الخ . . .

وهي تؤمن، خاصة، بالاقتطاع من النتاج الزائد، شروط اعادة انتاجها الخاصة».

ويفترض ف. بيلو أن نمط الانتاج في فلسطين القديمة كان شكلا من النمط تحت الآسيوي. ويدور الأمر، هنا، حول فرضية غنية جداً بالايحاءات ولكنه مازال ينبغي البرهان عليها.

ان فلسطين، في قسم كبير منها، منطقة زراعية جافة، كاليونان وبلدان الحزام المتوسطي: فليست أعمال الري الكبرى فيها، اذن، شرطا ضروريا للانتاج الزراعي. واذا بقينا ضمن فرضية نمط الانتاج الآسيوي أو شكل ينتمي اليه، فإن سؤالا يطرح، اذ ذاك، حول معرفة الوظيفة الاجتماعية للدولة في العصر الملكي. ويمكن لاعمال أخرى ذات أهمية جماعية أن تقتضي تدخل سلطة مركزية وأن تسهم، على هذا النحو، في ظهور مجتمع طبقي. ويلمح ل. شسنو إلى بعض هذه الوظائف: الاشراف على دورات الأراضي، صيانة الطرقات وضمان أمنها، حماية القرى عسكريا من غارات البدو أو جيوش الغزاة الأجانب، تولي الدولة، مباشرة، لبعض قطاعات الانتاج الصناعي التي تتجاوز امكانيات الجماعات الفلاحية، كما هو الأمر، مثلا، في المناجم أو صناعة التعدين (مسبك الدولة).

ولايبدو أنه كان هناك، في العصر الملكي، تدخل مباشر للدولة على مستوى القوى الانتاجية. هل يمكن الحديث عن أعمال كبرى تقوم عليها السلطة الاستغلالية لطبقة - دولة؟ أن هدف السخرة هو صيانة طرق المواصلات والتحصينات وغيرها من الترتيبات العسكرية: فيمكن أن نستنتج من ذلك، - ولو على صورة فرضية عمل - أن الوظيفة الخاصة للدولة تتصل بالحرب والمبادلات الدولية. وعندما تتدخل الدولة، فإن ذلك يتم بصورة غير مباشرة، على مستوى علاقات الانتاج أكثر منها على مستوى القوى

الانتاجية. فيجب، اذن، أن تسمح دراسة أكثر تعمقا لوظيفة الدولة الاجتماعية بالتدقيق فيما اذا كان نمط انتاج فلسطين القديمة ينتمي، أو لاينتمي، الى صورة ما من نمط الانتاج الآسيوي.

وكذلك، فإن فحصا يقظا لوضع «العبد المحلي» الحقوقي يمكن أن يقدم بعض العناصر التي تسمح بتمييز نمط انتاج فلسطين القديمة عن النمط ذي النموذج اليوناني أو الروماني. وقد بين يوري سيمينوف، بتحليل للمجتمعات السومرية والبابلية والمصرية، ان هناك، بين الوضع الحقوقي للعبد والوضع الحقوقي للمنتج الحر، مكانا لفئة متوسطة يقترح تسميتها بفئة «المستعبدين». ويبدو أن «العبد المحلي» يمكن أن يدخل في هذه الفئة: فهو، اذ يستعبد مؤقتا، يستطيع أن يكون مالكا لبعض وسائل الانتاج، ويمكن أن يمتلك بيتا واسرة وقطعة أرض يستثمرها لحسابه. فاستعباده ليس، اذن، كليا، ويستطيع أن يجري صفقات متنوعة وأن ينقل ميراثه الى ابنائه، بل وان يبيع الأرض التي يستثمرها. فهو من السكان المحليين: وهي، كلها، أمور تميز العبد المحلي عن العبد الأجنبي. وقد طبق يوري سيمينوف هذه المعايير على سومر وبابل ومصر ليميز نمط انتاج هذه المجتمعات ذات النموذج الآسيوي عن نمط انتاج مجتمعات الاسترقاق.

وهكذا، فإن دراسة معمقة لوظيفة الدولة الاجتماعية والوضع الحقوقي للعبد المحلي، ولنضف اليهما دراسة النظام العقاري ومفردات الملكية في فلسطين القديمة، يجب أن تسمح باختبار فرضيات ف. بيلو ومتابعة البحث الذي شرع فيه.

و يحاول ف. بيلو، في القسم الثاني من كتابه، بيان بعض التعارضات في أنماط التصور الخاصة بالتشكيل الاجتماعي لفلسطين القديمة التي يرى، فيها، ترجمة لنزاع طبقي إلى المرجع الايديولوجي. وهكذا يصل، انطلاقا من اعادة لقراءة النصوص التشريعية، الى عزل منظومتين

والمقابلة بينهما، الأولى منظمة حول مقولتي الطهارة والدنس، والأخرى حول مقولتي الهبة والديْن. وفي حين تسيطر منظومة الدنس على النصوص المتصلة بالتقليد اللاهوتي، فإن منظومة الدَينْ سائدة في التقاليد الايلوهية والتثنوية.

وترمي منظومة الدنس الى تحصين المجتمع ضد أي شكل من أشكال العنف «البيولوجي»: العقم، التعفن والموت. ومن أجل وضع المجتمع في معزل عن مثل هذه الاعتداءات، تبذل هذه المنظومة جهدها من أجل «رسم حدود بين المكان الطاهر والمكان غير الطاهر»: فهي تعزل أمكنة (يسميها ف. بيلو رمزيا، «المائدة»، و«البيت» و«المحراب») يكون، فيها المرء، آمنا من هذا النموذج من العنف.

فهذا التشريع، كما يظهر بصورة رئيسية في «اللاويين»، ينتظم، اذن، حول المقابلة بين ماهو طاهر، موصى به و ماهو دنس، محرم. فعلى سبيل المثال، يحرم انصهار المثيل في المثيل على المستوى الجنسي (منطقة من مكان «البيت»)، انه تحريم اشتهاء المحارم والجنسبة المثلية (اللاويون ١٨).

وهناك ماهو أكثر من ذلك، في مكان «المائدة»، وهو تحريم الاتحاد بين العناصر غير المتوافقة من جانب تعليمات «اللاويين» المتصلة بالحيوانات: وهذه التعليمات تستخدم لتمييز غير الطاهر عن الطاهر والحيوانات التي تؤكل عن تلك التي لاتؤكل». (اللاويون، ٢١، ٤٧). وأخيرا، فإن هذا الترتيب يبلغ الذروة في الوصايا المتصلة بالمحراب حيث يحمي عنف التضحية المقنن الجاري وفق قواعد الطهارة الطقسية (اللاويون) ٢١-٢٢) من العنف الوحشي لغير المنظم وعديم الشكل.

أما ضروب العدوان التي ترمي منظومة الديْن إلى حماية المجتمع منها، فهي من طبيعة أخرى لم تعد بيولوجية، بل هي اجتماعية: فالأمر يدور حول حماية الكيان الاجتماعي من نفسه ومن اعتداءات المجتمعات

الخارجية. وهذه المنظومة، كما تظهر بصور رئيسية في «التثنية»، تنتظم حول المقابلة بين الهبة (الموصى بها) والدين (المحرم). و«المائدة» تدل، هنا، على مجال العلاقات الاقتصادية بين الذين يملكون والذين لايملكون. ونظام الملكية يرمي، في هذه المنظومة، الى المحافظة على بعض المساواة في حيازة الممتلكات وتوزيع الثروات. فهناك، مثلا، العشر الثلاثي السنوات الذي يعطى لـ«اللاوي والغريب والأرملة واليتيم» (التثنية، ٢٦، ١٢)، أو حق اللقاط والتعفير (التثنية، ٢٤، ١٩، ٢١) أو، ايضا، مؤسسة السنة السبتية (التثنية، ١٥، ١-١٨). وتعود إلى مكان «البيت» كل الوصايا المكرسة لتوثيق العلاقات الرهطية على مستوى العشيرة والقبيلة والشعب وتحصينه ضد كل شكل من أشكال العلاقة مع «الأمم» الوثنية. وهذه الوصايا هي، بشكل خاص، القواعد التي تحكم علاقات القربى وتحريم الزيجات مع الذين ينتمون الى «الأمم» (التثنية، ٢٧، ١-٤). وأخيراً، فإن المقابلة بين الهبة والدَّين، في مكان «المحراب» تغطي المقابلة بين عبادة يهوه وعبادة الآلهة الأجنبية الممنوعة منعا باتا (التثنية ٢٢١٢-٧). وتتلخص منظومة الدين في مفهوم التحالف بين الله وشعبه. وتؤلف الوصايا العشر، في قلب هذا التحالف (التثنية، ٦٢٥ -٢١)، مجموع الفرائض والممنوعات في هذه المنظومة التشريعية.

فيعبر النصوص التشريعية لاسفار موسى الخمسة، اذن، تقليدان متعارضان لكل منهما منطقه الخاص. الأول منظومة الدنس، ووظيفته تحصين المجتمع ضد عنف من مستوى بيولوجي، يتعلق باعتداءات من نموذج طبيعي تتبدى بوصفها غير قابلة للاختزال. أما الثاني، منظومة الدَّين، والوظيفة التي يحددها لنفسه هي حماية المجتمع من كل شكل من العنف يمارسه الرهط ضد نفسه أو يهدده من الخارج، فهو يتعلق بتناقضات من مستوى اجتماعي، أي قابلة الاختزال.

ومنظومة الدين تسود في الوثيقة الايلوهية والتثنية اللتين تعبران عن

التقليد اللاهوتي لشمال فلسطين. وعندما انهار الحكم هناك، عام ٧٢١ ق.م، حمل السكان الذين لجؤوا إلى الجنوب هذا التقليد اليه.

أما الوثيقتان اليهودية والكهنوتية اللتان تسود، فيهما، منظومة الدنس، فهما تشهدان، على العكس من ذلك، على التقليد اللاهوتي للجنوب. وتأتي الأولى من الأوساط القريبة من محراب القدس وبلاط سليمان. وتنجم الأخرى عن الفعالية الكتابية للكهنة التي جرت، خلال النفي، انطلاقا من مواد من الجنوب والقدس بصورة رئيسية.

ويفسر ف. بيلو هذا التعارض بين هاتين المنظومتين الذي لايتخلل التثنية فقط، بل يتخلل، ايضا، الكتابات النبوية بوصفه ترجمة للنزاع الطبقي الى المرجع الايديولوجي. فمنظومة الدين تندس في تيار معاد للملكية نما في الجماعات التي جرت ممارسة سلطة استغلال الدولة تحت الآسيوية على حسابها: فهذه المنظومة المطبوعة، تماما، بالمبادئ التي كانت تحكم النظام الاجتماعي السابق ترمي الى لجم حركة التمايز الاجتماعي الذي أدى اليه حلول الملكية. وعلى العكس من ذلك، تقع منظومة الدنس في تيار موال للملكية نما في أوساط الادارة والكهنة الذين يؤلفون الطبقة السائدة في الدولة تحت الآسيوية. فهذه المنظومة تسهم، بتأكيدها أولوية غير القابل للاختزال، في توطيد النظام الاجتماعي الذي انشأته الملكية وفي تمتين موقع الجزء الحاكم من جملة الكيان الاجتماعي.

وعند العودة من المنفى أصبحت الطبقة الكهنوتية، بقيامها بالتدوين النهائي لاسفار موسى الخمسة انطلاقا من جملة الوثائق اليهوية والايلوهية والتثنوية والكهنوتية، سيدة نص التوراة وضمنت رجحان منظومة الدنس على منظومة الدين: وهكذا، كما يستخلص ف. بيلو، سجلت وخلدت سلطة طبقة في النص التوراتي.

ويقارب المؤلف، بعد ذلك، تحليل المجتمع الفلسطيني في القرن

الميلادي الأول، فيطرح السؤال التالي: هل ظل النموذج تحت الآسيوي نمط الانتاج السائد أم أن العصر الهلنستي والروماني هو فترة انتقال الى نمط الانتاج الاسترقاقي؟ الواقع هو أن التمرد المكابي في القرن الثاني ق. م. والحرب اليهودية الأولى (٦٦-٧٣م) ثم الثانية في عهد هدريانوس تبدو تجليات مختلفة حادة حدة خاصة لأزمة واحدة: الأزمة التي أدى اليها دخول فلسطين في العالم اليوناني والروماني. ويمكن تفسير هذه التجليات المتنوعة بوصفها ارتكاسا على المستوى السياسي لطفرات من مستوى اقتصادي واجتماعي اوقعت وقعت الاضطراب في الشرق الأوسط المتوسطي. وتقابل هذه الطفرات، في المستوى الايديولوجي، سلسلة كاملة من التحولات في أكثر أنماط التصورات تنوعا. ولاشك في أن بعضا من أنواع المساس هذه بأنماط التصورات التقليدية بدا غير قابل للتسامح به، فظهرت ردود ترفض الهلينة. الا أن عملاً كاملا جرى، في الوقت نفسه، في العمق: فقد حلت أنماط تصورات جديدة، تدريجيا، محل القديمة. وهذه التحولات تتجلى، خاصة، في انبثاق «الرؤيا» وغزارة الآمال المرتبطة بظهور مسيح وبتصور جديد للموت اذ يترك التصور الشاوولي القديم مكانه لفكرة البعث. وعند ذلك، فإن غرض تاريخ الايديولوجيات اليهودية هو بيان العلاقات بين هذه التحولات وتلك التي تظهر في شروط الانتاج الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية.

ويطرح تاريخ الايديولوجيات، بصورة أعم بكثير، السؤال التالي: هل هناك بعض الديمومة في الطريقة التي تنسق، بها، الموضوعات الايديولوجية نفسها في مجتمعات متباعدة زمانا ومكانا ولكنها تتصف بنمط الانتاج نفسه؟ وبعبارة أخرى، هل يستلزم الافتراض المسبق القائل أن المستوى الايديولوجي محدد بالشروط الاقتصادية أن يقابل هذا النمط

الانتاجي تلك الصورة لاسواها؟ لقد حاول يون بانو أن يدقق فيما تختلف، فيه، التصورات السائدة في تشكيلات اجتماعية من نمط استرقاقي، كاليونان بعد تيزيودس، عن التصورات السائدة في مجتمعات من نموذج آسيوي، كما بين النهرين ومصر أو الصين القديمتين. ويرى المؤلف أن منظومات التصورات العقلية للتشكيلات الاجتماعية الاسترقاقية تنزع الى اجراء قطيعة جذرية بين الطبيعة والمجتمع. والترجمة اللاهوتية لهذه القطيعة هي ظهور مفهوم التعالي المطلق للالوهية. وعلى العكس من ذلك، تقيم العقلية ذات النموذج الآسيوي حدا وسيطا بين الطبيعة والمجتمع: اطروحة الطبيعة التي يعدلها الإنسان، وهو مايترجم على الصعيد اللاهوتي الى فكرة اتصال بين الانسانية والالوهية. وقد اجرى ج. ب فرنان و ج. جيرنيه دراسة مقارنة لليونان والصين بين القرنين السادس والثاني ق. م. جاءت نتائجها قريبة من نتائج بانو. وقد كتب ج. جيرنيه يقول انه فيما يتعلق بالصين، «لايمكن للنظام الا أن يكون ماثلا في العالم». وتقابل الفصل الجذري بين عالم البشر وعالم الالهة الذي جرى في اليونان المسيرة الصينية المختلفة تماما: «لقد طبعن الصينيون الالهي واغلقوا، بذلك، على انفسهم المدخل الى أية صورة من صور الفكر المتعالي» كما يقول جيرنيه.

ماالنتيجة التي يجب أن نستخلصها من هذه الأبحاث من أجل دراسة التحولات التي تصيب الموضوعات الايديولوجية لمجتمع ينتقل من شكل آسيوي الى الاسترقاق، كما هو الحال بالنسبة لفلسطين القديمة في رأي ف. بيلو؟

ان ماجرى بشكل خاص هو أن الطابع المتعالي لالوهية غريبة عن العالم أو لاتتدخل فيه الا عن طريق الملائكة قد قوي جدا، في العصر الهلنستي والروماني، بالمقارنة مع التصور القديم لاله اسرائيل، سيد التاريخ

الذي ينكشف لشعبه: هل يجب أن نقيم العلاقة بين هذا التحول ونتائج ي. بانو التي تقول أن عقلية المجتمعات «الآسيوية» تنزع الى تصور الالوهية ماثلة في العالم، في حين أن الفكر اليوناني يلح على تعالي الالوهية؟ تلك هي اسئلة لايستطيع تاريخ الايديولوجيات أن يغفلها فيما يتعلق بهذه الفترة ذات الطفرات العميقة التي هي فترة انعطاف التاريخ الميلادي على الرغم من العمومية المتطرفة لهذه الأسئلة ومن كون صياغتها تستند الى عدة فرضيات لم تختبر.

التنظيم الاجتماعي والتصور في أصول المسيحية

هناك خصوصية أساسية لتاريخ المسيحية تأتي من كونها قد ولدت في فلسطين ولكنها سرعان ماغت في العالم اليوناني - الروماني. وسوف نورد، هنا، حدود اشكالية ينبغي أن تدرس بأخذ جملة الوثائق المتوفرة في الحسبان.

١- كان المجتمع الفلسطيني في أزمة بعيدة العهد حين بدأ التاريخ الميلادي. وقد أشرنا، سابقا، الى الكيفية التي تبدى بها، في المستوى الاقتصادي، الانتقال من نمط انتاجي الى آخر. ومن جهة أخرى، كان الوضع السياسي مضطربا باستمرار، منذ التمرد المكابي. فلنفكر في السلطة المتعددة التي تعاقبت على فلسطين في حقبة قرن. ومنذ التدخل الروماني، عام ٦٣ ق.م، تمزق السكان، وطبقاتهم الحاكمة على كل حال، بين احزاب مؤيدة أو معادية للمحتل للسلطة التي أقامها.

وهناك خطاب مسيحي يعطي تصوره للوضع الفلسطيني هو: الأناجيل، ولاسيما الأناجيل الأربعة المتوافقة التي تروي، على طريقتها، أحداث الأصول. ومهما يكن التاريخ الذي يعين لكتابتها، فإن هذه الروايات تعكس، بصورة واضحة، حالة أزمة وتحدد موقع بطلها، يسوع، في تقابل مع البنى الاجتماعية - السياسية القائمة. ويسوع يمثل، فعلا،

بوصفه واقفا، دائما، في صف منبوذي الكيان الاجتماعي اليهودي، سواء أكانوا فقراء (منبوذي العالم الاقتصادي) أم مرضى (بعض الاصابات تنبذهم من النظام الاجتماعي والديني) أم غير يهود وهذا الموقف يستجر، من جانبه، قطيعة مع الذين يتولون السلطة: السلطة السياسية (هيرودس الموصوف بالثعلب، لوقا، ١٣ : ٣١) وانصار هيرودس المصورين على أنهم خصومه الالداء (مرقس، ٣, ٦) والسلطة الدينية (عداء الكيان الكهنوتي). ودافع ادانة يسوع وحكم الموت والتنفيذ تطبع قمة هذا الصراع ونهايته.

وعند ذلك تطرح اسئلة. ماهي العلاقات بين الأزمة الاقتصادية والسياسية التي كانت فلسطين تجتازها وأسباب الصراع بين يسوع والسلطات، أي اعلان مجيء عالم آخر تنقلب، فيه، القيم؟ وهل الموقف الهدام الذي نسب الى يسوع والخطاب الذي عزى اليه مرتبطان بتعديل ملحوظ في العلاقات الاجتماعية؟ أم هل نحن، على العكس من ذلك، حيال خطاب نبوي في بلد تتخمر، فيه، طوباوية رسولية؟ ينبغي أن نحاذر الاجابة دون فحص يقظ لكل المعطيات وأن نتجنب الاستقطاب المتسرع للنماذج التي برهنت على صحتها في فترات تاريخية أخرى.

٢- الموقف في العالم اليوناني - الروماني مختلف تماما. فيمكن للمؤرخ أن يتساءل عن استمرار العالم الروماني. ان الانتقال من الجمهورية الى الامبراطورية، مثلا، هو بالتأكيد، شاهد على ازمة حقوقية - سياسية، وسوف تكون له نتائج خطيرة على علاقات المسيحيين بروما (الاضطهادات المنظمة الكبيرة الأولى كانت لاحقة لرفض عبادة الامبراطور). ولكن روما تبدو، في نظر الفقهاء المسيحيين، تنظيما مستقرا. وهم يحيون التطابق بين صعود الامبراطورية، منذ اغسطوس، وانتشار الانجيل عبر العالم بوصف هذا التطابق علامة آلهية. ومنذ القرن الثاني، يذكر ميليتون سردينيا لمارك اوريل «.. الفلسفة (المسيحية) التي تغذت في الامبراطورية وبدأت مع

اغسطوس». ويحيي اوريجينوس، بهذه التعابير، العناية الآلهية: «في زمن يسوع، قامت العدالة واكتمال السلام اللذان كانت اصولهما في ولادته. لقد هيأ الله الشعوب لتلقي عقيدته وعمل على أن تتحد، جميعها، تحت سلطة الامبراطور الروماني وحده... لقد ولد يسوع، كما نعلم، في عهد اغسطوس الذي جمع الاغلبية الكبيرة من البشر الذي يعيشون على الأرض في امبراطورية واحدة وجعل منهم، ان صح القول، شعبا واحدا».

ان الذي ذكر بوصفه اضطرابا في الموقف الفلسطيني جرى التعبير عنه، اذن، بوصفه تناغما في الامبراطورية. ويزيد في طرافة الظاهرة كون المسيحية، بانتشارها في العالم الروماني، بدت، بالأحرى، جسما غريبا، تناثرا لخلايا غير مندمجة في المجتمع المرتب تسلسليا. وهذا الأمر مرئي جدا منذ الاضطهادات الأولى. وفضلا عن ذلك، فان اعتناقها جرى، اولا، في صفوف اكثر الطبقات الاجتماعية تواضعا. فبولس يكتب الى مسيحيي كورنثوس قائلاً «فانظروا ايها الأخوة الى دعوتكم. فليس فيكم كثير من الحكماء بحكمة البشر، ولاكثير من الأقوياء ولاكثير من ذوي الحسب والنسب (كورنثوش الأولى ١٦٠٢). الا أن المسيحية تتحدث، منذ ذلك العصر، بلسان بولس نفسه، بخطاب مزدوج. الأول يعلن التحرير الذي يحمله الخلاص والذي يقلب كل ضروب التمييز المتلقاة: «لم يبق من بعد يهودي أو يوناني، عبد أو حر، ذكر أو انثى لانكم جميعا واحد في المسيح يسوع» (غلاطية، ٣: ٢٨). ويبدو هذا الخطاب الأول حاملاً للطابع الهدام لبعض التعاليم الانجيلية. الا انه يلقى في مجتمع آخر نمط انتاجه ونظامه الاجتماعي مختلفان. وهذا هو السبب الذي نشهد، من اجله، ولادة خطاب آخر يعبر عن قبول لبنى المجتمع الروماني، أو يتجنب على الأقل، أن تهدم: «فليبق كل واحد على الحال التي كان فيها حين دعاه الله. فان كنت عبدا حين دعيت فلا تبال، ولو كان بوسعك أن تصير حرا فالأولى بك أن تستفيد من حالك، لانه من دعي في الرب وهو عبد كان عتيق الرب، وكذلك من دعي

وهو حر كان عبد الرب» (كورنثوس الأولى ٧٠٢-٢٢) وفي مكان آخر «ايتها النساء اخضعن لازواجكن خضوعكن للرب . . ايها العبيد، اطيعوا سادتكم في هذه الدنيا بخوف وتوقير وقلب صاف كما تطيعون المسيح» (افسس، ٥، ٢٢ : ٦) وانه لصحيح أن على الأزواج والسادة، ايضا، أن يدخلوا في علاقات جديدة مطبوعة بالحب وليس بالسلطة. ومن جهة أخرى، فإن هناك، بالتأكيد، بين هذه المواعظ التصعيدية والاختزالية، صلة، لاهوتية في هذه المناسبة، تبرزها جيدا دراسة حديثة قام بها م. بوتييه. الا أنه مازالت هناك، بالنسبة لتاريخ الايديولوجيات، مادة للبحث. فما هو نصيب البنية التحتية في هذا التصور الخيالي للمجتمع المسيحي بالقياس مع ظواهر أخرى معروفة جيدا من جانب المؤرخين، كانتظار العودة القريبة للمسيح في نهاية الأزمنة، وهي ظواهر يمكن أن تجعل كل محاولة للتحويل الاجتماعي، عشية الاحداث الخلاصية، غير مجدية؟ هل كان تأثير البنى الاجتماعية ورؤية الخلاص السياسي للامبراطورية من القوة بحيث لم يعد يجري التفكير في أي أمل الا بتعابير «روحية»؟ أم أن تكوّن نموذج جديد من العلاقة داخل الجماعات المسيحية هو انعكاس ذودلالة لصراعات اجتماعية واقتصادية؟

ارتداد تأثير منظومات التصورات على الوقائع الاجتماعية

اذا كانت منظومات التصورات محددة بالشروط الاقتصادية والاجتماعية فانها تستطيع أن يكون لها، ايضا، تأثير يرتد على التصرفات السياسية والتنظيم الاجتماعي. وهذا ماندعوه بالمصراع الثاني لتاريخ الايديولوجيات. وكمثال على ذلك، سنتحدث على الخطاب البولسي حول السلطة والعمل.

الخطاب البولسي حول السلطة والعمل

على مدى التاريخ، استخدم الخطاب المسيحي في أكثر المشروعات المتصفة بالمعارضة استخدامه في المحافظة على النظام الاجتماعي - السياسي القائم. ويجب أن نعتقد بانه حافظ، في كتاباته، وخلد، بالتالي، في القراءة التي انصبت عليها، باستمرار، ايديولوجية هدامة وايديولوجية قبول تعكسها التعليمات المعطاة للمسيحيين في الامبراطورية في الوقت نفسه. فاجتماع مواعظ متناقضة في كيان واحد يتيح التباسا مؤكدا على مستوى التصرفات. الا أن هناك امثلة أخرى تبين الى أي حد يستند التحريض على الفعل الى منظومة تصورات.

التعاليم حول السلطات

في الفصل الثالث عشر من الرسالة القصيرة، والشهيرة في الوقت نفسه، الى الرومانيين، يبرر بولس الطاعة الواجبة للسلطة بالصيغة التالية: «ذلك انه لاسلطة (اكسوزيا) الا من عند الله والسلطات الموجودة هو الذي أقامها». وان دراسة لمدلول الاكسوزيا تبين أن بولس لايفعل شيئا خلاف استعادته، هنا، تنظيما لمنظومة الصيغ الخاصة بالعالم السامي. فالسلطة تنتمي للالوهية وليس للانسان، في ذاته، من سلطة سوى الاكسوزيا التي تعطي له من أجل أن يتصرف طبقا لما تتوقعه منه الالوهية. واذا لم يفعل ذلك، فانه يهرع الى هلاكه. بل انه توجد، في الميدان اليهودي، طبقة من الملائكة مكلفة بمتابعة ممارسة الانسان للاكسوزيا التي فوض بها. ومن أجل ذلك، للسلطة غاية هي «الخير» (الرسالة الى أهل روما ١٣ : ٤). فيكفي، اذن، أن يفعل الانسان الخير من أجل ان لايكون لديه مايخشاه من السلطات. الاانه كان لهذا التصور الوزن الذي نعرفه في كل تاريخ المسيحية. ودون أن نمضي حتى عصر لوثر أو الفترة المعاصرة، يكفي أن نتبين أن كل آباء الكنيسة وكل الشهداء التزموا، في أوج الاضطهادات،

هذا المبدأ، مبدأ قول نعم للدولة. ففي البرهة نفسها التي كان يجب أن يستجر رفض الاعتراف بالصفة الآلهية للامبراطورية، فيها، قول لا للدولة، لم يكف المسيحيون عن أن يروا في سلطة الدولة التي يجسدها قيصر انبثاقا للسلطة الالهية. فالامبراطور ليس آلها، ولكن سلطته تأتيه من الله. وقد كتب كليمانتوس رومانوس، في عهد طغيان دوميثيانوس، يقول: «انت ايها المعلم الذي منحتهم السلطة والملكية (. . .) من أجل أن نخضع لهم، وقد عرفنا المجد والشرف اللذين منحتهم اياهما، وأن لاننا قض ارادتك (الرسالة الى الكورنثيين، ٦١). والمسيحي لم يكف عن الصلاة من أجل خلاص الامبراطور في أصعب الظروف، على اعتبار أن الأمر كان يتعلق بحياته عندما يرفض عبادة قيصر، موطدا، على هذا النحو، بتواطؤ غريب، السلطة التي تبيده.

التعاليم حول العمل:

واجهت المسيحية، في بدء الامبراطورية، مجتمعا استرقاقيا مختلفا اختلافا جذريا عن المجتمع الذي رآها وولدها. عندما يصرح بولس بانه: «لم يبق عبد أو حر» فمن الواضح انه لايعلن الغاء الرق في العالم الروماني بل الاعتراف، في الجماعة المسيحية، بنموذج جديد من العلاقات بين اعضاء من شروط اجتماعية مختلفة تصالحوا، جميعهم، مع الله. فلايمارس التحريض على الفعل، اذن، الا في الدائرة المحدودة للمسيحيين المعمدين. واذا كانت هناك بلبلة - ويمكن، بحق، أن نعتقد بوجودها-، فانها لاتمس نظام الدولة الاسترقاقية.

وفي حالة دقيقة، يمضي بولس أبعد من ذلك أيضا، ويستند، من أجل حث المسيحيين على العمل، الى تصور رؤيوي للتاريخ وتصور للعلاقة بين الرسول والمؤمنين منقول عن ديالكتيكية السيد والعبد في الوقت نفسه. فبعض اعضاء جماعة تسالونيك كانوا يعيشون، فعلا، بصورة «غير منتظمة»

ويهجرون عملهم (تسالونيك الثانية، : ٦-١٢) مفكرين، دون شك، بأن اقتراب نهاية الازمنة كان يحررهم من هذا القيد. ان هؤلاء الناس يستبقون، في رأي بولس، وضعا نهائيا دون أن يحسبوا حسابا للبرهات الوسيطة الموصوفة بتعابير رؤيوية (تسالونيك الثانية، ٢). والرسول، باستبعاده كل امكانية استباق، يأمر المؤمنين باستئناف العمل ورسالته تبدو بمثابة مرافعة من أجل المحافظة، في الجماعةالمسيحية، على توزيع الأدوار الذي تقوم عليه منظومة الانتاج.

ويلح بولس، من جهة أخرى، على حقه، كرسول، في أن لايعمل، وهو حق يرفض استخدامه. وبالمقابل، فإن المؤمنين يتصرفون كما لو كانوا يملكون هذا الحق الذي ليس لهم (كما أنه ليس للعبد). وتخلي الرسول عن حقه النظري يلزم المؤمن بممارسة للعمل. فهل يستطيع العبد أن لايشتغل اذا اشتغل السيد؟ واذا اصبح حق صاحب الامتياز قاعدة عامة، فإن الذي سيقوم هو نظام آخر، نظام الملكية. الا أن زمنها لم يحن بعد.

ان الايديولوجية الموضوعة موضع العمل هنا ليست، بالتأكيد، مستقلة عن البنية الاجتماعية الاقتصادية الموجودة. فالجهاز الميتولوجي الذي يطلب، باسمه، الى المؤمنين أن لايعيدوا وضع النظام الحالي موضع المساءلة ينتمي الى تصور للعالم والزمن يهودي نموذجيا (مجيء الكافر، سيادة الظلم قبل الانتصار النهائي والعودة الخلاصية). ولكن هذا التصور يأتي ليوطد التنظيم الاجتماعي الذي يضبط علاقات الانتاج في المجتمع الروماني. فنحن نرى، هنا، ايديولوجية للعمل سوف تستمر، كتحريض على العمل، خلال كل تاريخ الغرب.

وتأتي أمثلة أخرى في الأهمية نفسها، أهمية التأثيرات الايديولوجية في سلوك المسيحيين، السياسي منه خاصة. ولنشر، خاصة، الى التصور المسيحي للمسيح في نصوص بولس ويوحنا بشكل خاص، وهو التصور

الذي يجعل منه كائنا سماويا، ابن الله المتجسد في يسوع الذي ينجز، بموته، التضحية النهائية ويصالح البشر والعالم مع الالوهية. ان هذا التصور يستبعد اية امكانية اتفاق مع التصور اليهودي للمسيح وادى، خلال الحرب اليهودية الثانية (١٣٢-١٣٥)، الى خيارات سياسية لادواء لتناقضها. فقد كانت الجماعات المسيحية المتفرقة في الامبراطورية الرومانية عديمة الاهتمام بالأمل في أي تحقيق تاريخي للمسيحيانية اليهودية ولمنظورات التحرر من روما. ويصف جوستينوس المتضمنات السياسية لهذه التباينات في النظرة الى المسيح بالتعابير التالية: «في الحرب الأخيرة في فلسطين، انزل زعيم التمرد، باركوشبا، بالمسيحيين، والمسيحيين وحدهم، افظع التنكيلات عندما لم يكونوا يجحدون يسوع المسيح ويجدفون عليه، (التقريظ الأول، ٣١).

الا ان التصور المسيحي للمسيح، وهو متماسك في ذاته، لم يكن يمكن أن يستخرج، مباشرة، من نصوص التوراة اليهودي. فمنذ رسائل بولس (قبل عام ٦٥) وأعمال الرسل (قبل عام ٩٠)، استخدم المؤلفون المسيحيون النصوص اليهودية بصورة جدالية ضد التصورات اليهودية. وقد وضعت المساجلة المسيحية، تدريجيا، تصورا لليهودية كانت له، في تصرفات المسيحيين المباشرة واللاحقة، نتائج معروفة، وذلك باختيارها بين النصوص وتجميع الملائم منها في مختارات وبخلق قانون في القانون واستخدام النسخ اليونانية بدلامن العبرية. وهذا الوضع المنضج تدريجيا أصبح مدركا بوضوح منذ القرن الثاني لاسيما في مؤلفات جوستينيوس.

وهكذا، فإن تعاليم بولس حول السلطة والعمل وتصور المسيح هي بعض من موضوعات ايديولوجية اسهمت اسهاما قويا في صنع الممارسات الاجتماعية والسياسية للجماعات المسيحية.

فتاريخ الايديولوجيات اليهودية المسيحية، يقتضي، اذن، ادوات تحليل متنوعة جدا. فيجب أن يكون متنبها لمكتسبات نظرية الدلالة النصية

وتحليل الخطاب، ويجب أن يتابع البحث في هذه الفروع الجديدة التي يعاد وضع نتائجها وادواتها، باستمرار، موضع المساءلة من جانب تعميقات نظرية جديدة. ونتائج التاريخ الاقتصادي والتحليلات السوسيولوجية ضرورية له ايضا. وعليه، وهو البعيد عن امكان الاكتفاء بالتوثيق والمكتوب وحده، أن يقيم أكبر الوزن لمعطيات علم الآثار الذي هو، ايضا، علم في حالة تحول كامل.

ومن جهة أخرى، فإن على تاريخ هذه الايديولوجيات، بالضرورة، ان يعمل في ميدان واسع جدا لانه يمكن أن يقاد الى المقارنة بين منظومات تصورات خاصة بتشكيلات اجتماعية واقتصادية متباعدة مكانا وزمانا، ولكن عليه ذلك، خاصة، لانه لاتاريخ للايديولوجيات الا في المدى الطويل.

وقد عرضنا تاريخ الايديولوجيات اليهودية والمسيحية، بغرض الوضوح، في مصراعين: تحديد منظومات القيم بالبنى الاقتصادية والاجتماعية وارتداد الأولى على الثانية. وقد احتفظنا، في مختلف الأمثلة، بتعارضات محسومة وصراعات بارزة بجلاء. ان في مثل هذا العرض شيئا من السكونية، بل ومن الدوغماتية، لايمكن الا أن يزدري الطابع المعقد والمتغير للواقعي. فينبغي تحريك كل ذلك، تعيين موقع منظومات الفكر في الواقع والتنوع الاجتماعي بمزيد من الدقة: وهكذا، ففي احداث عام ٧٠، لم يلتزم الكهنة الصدوقيون، بصورة اجتماعية، بقضية الوجهاء ومصالحهم. وقبل عام ٧٠، يتبدى الصراع بين اليهودية التقليدية والجماعة المسيحية في القدس كصراع من طبيعة ايديولوجية: ولكن ماهو التناقض الاجتماعي الذي يعبر عنه؟ الا أنه من الضلال أن نقابل، بشكل اجمالي، بين الايديولوجية اليهودية والايديولوجية المسيحية في منتصف

القرن الأول، في عصر لم تكن، فيه، الجماعات المسيحية بعد، سوى فرع بين فروع أخرى من اليهودية المنشقة.

وينبغي، ايضا، تحليل المؤسسات - الهيكل أو السنهدران، الكنائس أو «بيوت الدراسة»، الأسر أو المنظمات الطائفية - التي اسهمت في اعادة انتاج بعض المواقف العقلية وانتشارها من أعلى السلم الاجتماعي الى ادناه بصورة مستقلة عن حواجز الطبقات التي لم تكن، قط، كتيمة.

فاعادة رسم الخطوط الكبرى لتاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية هي، اذن، مشروع سابق لاوانه. فلم يكن يمكن، هنا، سوى رسم الخطوط الكبيرة لاشكالية ارساء قواعد استخبار. ولاتدعي الامثلة المطورة للشهادة على هذا الوجه او ذاك من البحث الوصول الى نتائج غير قابلة للمناقشة بقدر ماتعرض مسيرة. ذلك أن تاريخ الايديولوجيات المعرف على هذا النحو هو، بالنسبة لهذا الميدان الخاص في العالم القديم أكثر منه ايضا، بالنسبة لميادين أخرى، تاريخ في طريقه الى أن يصنع.





-٢-

ايديولوجية الإسلام

محمد علال سي ناصر

من نص واحد وكلمة واحدة، القرآن الذي انبثق في شبه جزيرة عربية جاهلة ووثنية، ولد الإسلام، التسليم لله، الاله الأوحد الذي يكون كل شيء علامة عليه ورمزاً له. وهذه الرسالة الوحيدة، هذا الوحي، استعادة الحقيقة الأولية والأزلية التي حرفت أو بدلت هو ما يجد، فيه، العالم المسمى اسلامياً، منذ بدايته وحتى واقعه الرهن، المرجع الذي يوحده على الرغم من التباينات والشيع. ولذلك، فعلى صعيد هذا النص المثبت منذ البداية يجري الانتماء في الاسلام ويتقولب المنظور الذي يفتحه. إن قبوله هو الذي يعد علامة الانتماء إلى الجماعة الدينية التي تعطيها رباطها المقدس تلك الكلمة المباشرة التي أنزلها الله على رسوله محمد.

فمن هذا النص، إذن، استمد الإسلام مجموعة الأفكار الثابتة وغير المتحولة في تعددية التعبيرات عنه، وفيه وجد القوة الدافعة والاندفاعة الاستثنائية التي جعلت منه قوة ذات توجه عالمي.

ولكن، اليس ذلك مجرد العلامة الخارجية على الوحدة الواقعية؟ إن اختزال كل الإسلام إلى ترسانة المدلولات والصور التي يحملها الكتاب الذي ينتمي إليه قد لايكون، حقاً، سوى فكرة مبهمة لاتفعل شيئاً خلاف وصف خط السور الخارجي وتميز هوية عالم، في نظر من يطرحه كعالم آخر ومختلف، دون جهد ودون انشغال بالدوائر والمراكز الداخلية. وذاك سراب

لخرائطية حالية تماماً يجري فيها، بالمثلنة والتباعد، تجنب التعقيد الذي لاحدود له في المراكز المتعددة للإسلام التاريخي والاسلام الحديث. من المؤكد أن الاسلام هو قبول القرآن قبل الاقتداء بالنبي. ولكن هذه الكلمات معرضة لأن تبقى فارغة إذا لم ندقق في كونها تشير إلى موضوع واسع ولامتناه، متضمن في الإسلام مفهوماً، بالنسبة للمؤمن، بوصفه الاستعداد الأساسي للانخراط في درب سبق رسمه من أجل أن يشق طريقه في العالم الذي يعنيه، وليس بوصفه قبولاً حالياً ودقيقاً أو قسراً من الماضي خلد في الذاكرة الثقافية. ليس الاسلام أمن التسليم، بل هو تهديد ومخاطر التساؤل والبحث والجدل والتفسير المستمر. وليس القرآن مدخلاً إلى الله ولاكتاباً لمعرفته. إنه ليس لاهوتاً بل تذكيراً إلهياً. وهو مصدر لوصايا من أجل التصرف، مصدر لعزاء النفس. إنه نص على شرعة، ولكنه انزل «تدريجياً»، و«قرآناً فرقناه ليقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً». وهذا تذكير، بالنص نفسه، بمعنى المدة في الوحي وضروة نشر هذا التنزيل المتجاوز للطبيعة على عقدين من العمل والدعوة من أجل أن يكتمل للإسلام مصيره ونذره لأن يكون أيضاً اقتحاماً مستمراً من جانب الأولي وما وراء الاختباري للتاريخ، ولأن يكون، وهو المطعم بالزمني، شريعة ذات توجه عمومي يتجاوز القوميات.

فيجب، إذن، أن نتأمل القرآن كطريق إلى الصلة غير القابلة للفصم التي يكونها الوحي، وذلك ما وراء أكثر الدلائل خارجية، المناسبة لوضع فهارس موضوعية وأبواب مؤطرة بالاحصائيات وحيث تستطيع نظرة كلية أن تتحقق من وحدة فرق عالم ملون ممتد على المسافة الهائلة التي تفصل افريقيا عن ماليزيا من خلال انقسامه الخاص نفسه.

وهذا الطريق يبدو مزدحماً بالتصورات التي تثيرها ضروب الحمية الجامدة لدى أولئك الذين يطمئنون، بالإسلام، إلى قيمتهم وتفوقها

وضروب الحماسة الصديقة لدى الذين يجدون في الاسلام ظاهر وجود يكون ظاهر آخر انعكاساً أو نتيجة له، أو تثيرها، لدى المسلمين، شواغل منافحة محدثنة تستدعيها الهجمة الصناعية ومقتضيات تحرر الرجال والنساء وأشكال العمل والعلاقة مع العالم ومعنى الحياة، أو تثيرها، أخيراً، التكييفات الخفرة لعقيدة متصورة كي تكون فوق الطبقات والعروق ومقسورة، اليوم، على وجود قومياني يتميز، فيه، الاسلام الفكري عن حياة الجمهور. إن كل هذه الموثوقات المغلفة ببلاغة الحيادلاتستطيع أن تخفي كون أية كلمة لاتستطيع أن تكون منصفة لكل وجوه الإسلام أو أن لاتطفيء بظل محتوم شيئاً من الوضوح الذي لاينفذ إلى نوره. ومن أجل ذلك، فإننا لن نتأمل انتشار «ايديولوجية» وتطورها ولاملامحها، وهو الأمر الذي لايمضي دون تفسير ودون تعسف. بل سوف نتأمل منظومة أفكار أوّلية أتاحت، بالقرآن، وهو أول نص نثري عربي على هذا القدر من الأهمية وكان، بالتالي، في حد ذاته، حدثاً، خلق جماعة، نوع من الأمة أعطتها ماثبتها وأرشدها عبر مغامراتها البعيدة ومناوراتها الجديدة وإمكانية أن تكون حاملة رسالة عالمية.

انبثاق المثل الأعلى الجماعي

إن العقد الأصلي لنقد اجتماعي يرتسم في وجوهه المتعددة والمتلونة. وإذا كان يدقق ويتوطد من خلال أكثر المدلولات ألفة، فإنه، مع ذلك، لايتخلى في نبرته، الأخلاقية تماماً، وفي تجرده عن الخطوط القوية لفعل، عن ملامح فكر متجذر في قمة عالم ومدينة ملزمين على أن يعترف الأول بعجزه والثانية بجورها. ومن هنا يأتي التنديد المستمر بالعبودية وحلف الرؤساء وعقوقهم وإرادة تحدي الأمبراطوريات الآفلة حيث كان يشتعل، في قلب مكة نفسه، صراع العشائر وتتقد غواية مجهزي القوافل المزدهرين بثروات مشتهاة والحائزين على امتيازات غير معقولة، متعسفة ومهينة لمكة

التي كانت تجارتها تفيد من جاذبيتها الدينية بالنسبة لجملة شبه الجزيرة العربية ومن مهارتها السياسية في تسيد طرق التجارة على حساب قبائل الجنوب. ولم يكن رد الإنسان إلى جوهره كمخلوق، في امبراطورية المال هذه، يعني تزويده بـ رؤية للعالم، أو دعوته إلى الاكتفاء بأخلاقية الأمرة والشخص بقدر ما كان يعني تهيئته لينجز الطريق التي تقوده من الأخلاقي إلى غايته الخاصة، ذات الجوهر الجماعي والسياسي. فإلغاء نسيان الإنسان لسيادة القانون المتعالي العمومية، للنظام الالهي الذي يتجاوزه كان يعني، أيضاً، تربيته من أجل أن يتصور نفسه وكيلاً على الخيرات التي يمنحه إياها هذا النظام ومديراً لتعايش الرهوط التي ينتمي إليها. وكان كل شيء في هذا المشروع يجب أن ينزع إلى تأكيد الفكرة القائلة إنه لايوجد دواء للهزات التي تهدد «المجتمع»، الجماعة، سوى المثل الأعلى الجماعي الذي يتجاوزها. إلا أنه يجب إنشاء شرعية هذا المثل الأعلى قبل البحث عن كيفية جعل تحقيقه ممكناً.

الاسلام كنقد اجتماعي

والفكرةالرئيسية، لإنشاء شرعيته، هي أن كل ما يجمعه الإنسان ويكدسه لايجدي شيئاً فيما يتصل بضيقه واملاقه: والدليل على ذلك هو انقلاب الحظ، الغد غير المأمون، الدودة المختبئة التي تقرض كل ثروة وكل كفاية، كل استقلال وهمي. ذلك أن «كل ما عليها فإن». فليتأمل الإنسان من أي شيء خلق ليرى أن أية حظوة نالها لاتمحو لطخة أصله نفسه ولاتلغي تهديد «الشدة النهائية» ووشوك «الهاوية».

وهكذا يفرض نفسه السؤال الأخلاقي الأساسي الذي لن يطبع بطابع التجديد الدين وحده، بل، أيضاً، مايؤلف، فيه، أساس «تدين المتدين» نفسه. إن الإسلام يجرد البشر من سلطتهم على أملاكهم لأن الأملاك ليست لأحد. فهناك، في الأملاك التي يتمتع بها إنسان ما، نصيب للسائل

والمسكين اللذين يجب أن يكرما واليتيم الذي يجب أن يحترم. وفي ذلك إلغاء للقيمة الاجتماعية المضافة وإعلاء لشأن «الآخر»، الشخص الإنساني الذي يملك، في ذاته ودون أي اعتبار للقرابة والعشيرة، قيمة رفيعة. وهو ما كان يمكن أن يؤدى، مع التنديد بالعيوب، و الخطايا والجرائم والعنف الاجتماعي الملازم للثروات والمتحصن وراء ظاهر البراءة، إلى الاكتفاء بضروب عزاء الآخرة وبالاكتشاف المسكر لكنوز القيمة الذاتية واضطرام النفس المفردة الذي لايوصف. ولكن، كلا! إن هناك طريقاً أخرى نحو الحياة البشرية وليس نحو النشوات الداخلية، طريق يؤمنها توجه يصبح البنية الشرعية للإسلام حيث يتخذ القانون الدلالة الدينية التي لايتوصل إليها المذهب وحيث تبدو الصوفية الخاصة مطبوعة، دائماً، ببدعة جلية، و لاشيء يشهد على ذلك مثل التزكي، والتطهير، والاستقامة، الذي يزدهر في الزكاة، الفريضة على الثروة لصالح الأقل حظاً، على اعتبار أن الجماعة تضمن حق هؤلاء الآخرين لأن الغني ليس سوى المؤتمن على الملكية الاجتماعية، أي أنه وكيل أكثر من كونه مالكاً، وهو وكيل مسؤول عن وكالته يوم الحشر.

مصدر السلطة السياسية

أما وقد جرد الأغنياء، على هذا النحو، من سلطتهم المطلقة على الأملاك، فإن الإسلام قد اتجه، بصورة مرئية، وجهة توزيعية محدودة، وجهة ضرورة تنظيم للحياة الجماعية. فالأخلاق تفتح باب معرفة اجتماعية. إلا أن المثل الأعلى الذي تتضمنه هذه الأخيرة لايمكن أن يتحقق ما لم يكن منتمياً إلى نظام يجرد العشائر المتلاحمة بصلات القربى والثروة من السلطة السياسية التي تطمح إليها بقوتها المالية. وكانت أخلاقية الكرم، وهي في قطيعة كلية مع أعراف القبيلة، تهيىء لذلك، من قبل، ببيانها أنه لامناص من الواجب الاجتماعي وبابراز أولويتها في نقد الاستئثار والتبذير

والتقتير والطمع. كل ذلك، وكان يمكنه أن يؤلف مجرد مجموعة أفكار، أصبح سياسة. ولم يكن ذلك بسبب الصراع العنيف الذي بدأ كامناً ثم اندلع بعد التهديد الذي شكله حزم وتضامن أوائل المؤمنين، أقرباء محمد الأقربين، وهم ارستقراطيون معزولون وشباب متوجهون نحو المستقبل، مأخوذون بالأصالة ومزدرون للضعفاء من كل صنف ومدفوعون باندفاعة غير مرئية تطلب القطيعة مع الماضي. كلا، إن ذلك لم يحدث بتأثير هذا الصراع ولابتأثيره مباشرة، بل إنه قد حدث بموجب كون المثل الأعلى الجماعي يقتضي، إذا لم يقتصر على أخلاقية متوجهة، حصراً، إلى وعي الذات، إلى الاقتناع والتأمل، بديلاً سياسياً: فسوف تمهر هوية اجتماعية جديدة في إرادة إدارة سياسية، احتكار للسلطة يضمن استمرار التجربة الاسلامية. ولذلك، فإن الإيمان بالله يحمل اعتناق الفكرة القائلة أن تعالياً لايفهمه الفرد، عاماً وضرورياً، ينشيء كل سلطة ويعطيها الشرعية. والاعتراف به يعني الموافقة على أن أية ألوهية محلية لاتستطيع أن تحل محله، وبذلك يتحطم الرباط الوثني واستقلال القبائل. إن الإسلام يعني «التسليم الكلي لله»، فلا تستطيع، إذن، أية سلطة أن تقيم شرعيتها إلا بالايمان به، وهذا الإيمان الذي يحب فقهاء القانون تزيين علمهم به يفسر أولوية الأخلاقي على السياسي، أو لوية الهدف الجماعي والقصد الذي يحركه على أشكال تجسده وعلى تنظيمه ويبرر غياب نظرية للسلطة من حيث هي كذلك لأن السلطة الحقيقية هي لله. وهذه الفكرة، وهي مركبة الدعوة منذ بدايتها، تحافظ على نفسها في الإسلام عبر القرون. وتذكر السيرة أن عتبة اقترح على محمد، باسم القرشيين، ثروات إذا كان ذلك، على الأقل، هو ما كان يسعى إليه، وكل الأمجاد إذا لم يكن يطمح إلا إلى أن يكون سيداً، فتلا محمد الآيات القرآنية التالية: «ح م. تنزيل من الرحمن الرحيم. كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون. بشيراً ونذيراً. فأعرض أكثرهم فهم لايسمعون». ودعاه إلى اختيار طريقه أي كما نقول،

إلى تحمل مسؤولياته . وعند ذلك شرح عتبة لجماعته أنه إذا نجح النبي ، فإن قوته ستصبح قوتهم وستصنع مجد كل القبيلة . إن تخلي محمد عن الطمع والطموح ودفاعه المستميت ضد الأحاديث التي كانت تظهره كشاعر أو مجنون الذي كان يلغي تأثير كل الإهانات لايفسران إلا بنوع من الوضوح السياسي الضمني والسري المتقد بإرادة مطلقة للسلطة كما يشهد على ذلك حديثه ، عندما سأله قرشي آخر عما إذا كانوا سيخلفونه في الحكم إذا تبعوه ونصره الله على أعدائه ، إذ أجاب بأن الحكم لله يضعه حيث يشاء . وهذا مايمضي ضد كل مصادر الماضي العربي ، القبلي والمركنتيلي ، مخضعاً فعاليات محمد ، في التزاماته كإنسان وواجباته كنذير ، لله ، ولكنه يضمن له سلطة لم يكن العرب يسلمون بها إلا للعادات التي تجمع ما هومعروف وما هو متوقع وتؤوي التقاليد والطباع التي قدستها أعراف الأجداد . ولذلك بقي محمد صامداً للمساومات ، صلباً ، متجهاً ، بكامله ، نحو غاياته ، لاسيما وأن صفته كمجرد نذير كانت تؤكد الفكرة القائلة ان الفعالية السياسية ليست تحت سلطة أية أسرة أو أية قبيلة أو أية مدينة ولاتعود ، بصورة طبيعية ، لأحد . وهكذا جردت المدينة والعشائر من كل ادعاء للسيطرة على الآخرين وأصبحت ، بعملية عقلية غير متوقعة ، تميز في السلطة حين تشتهيها وحين تعبر عن أكثر المطامح دنيوية ، غايات الهية ، بصورة بارزة .

معنى الوحدانية الالهية

وعمومية الرسالة

ولكن المثل الأعلى الجماعي ينسجم ، بكل بداهة ، مع أفكار أخرى : فهو يتراءى في شاغل الوحدة واقتضاء التوحيد ، وهو علامة حس في التفكير والتصرف مجرد من الترقب والتسليم . لقد كان الموقف يثقف العقل . فكل عائق يجب أن يزال ، من خلال تعارضات مبتلية وسعيدة ، من أجل أن تتوطد ايديولوجية متوافقة مع استراتيجية ، مع حلول مستحيل .

فهو، إذن، شيء آخر خلاف فكر رؤيوي: فكر ملتزم في المناقشات، معبر، في مبادلاته والتحولات التي تتضمنها، عن حياة موصلة إلى حضور طبيعي غير مناقش في المجال العربي والقسمة السياسية آنذاك. ولم يكن الرجاء المسيحياني ولافكرة المسيح كنموذج أو كنعمة يستطيعان الايحاء بضرورة التصرف التي كانت خصوصية الاسلام الأول. فقد كانت تختبر، بصورة لاتقاوم، صورة مجتمع وفكرة سلطة معاديتين للعادات الاجتماعية وكذلك للحواجز التي تقيمها العشيرة والثروة، وهما صورة وفكرة سرعان ماأصبحتا ممتلئتين كفاية. إلا أن فكرة التوحيد هي التي تعبر، هنا، عن مراميها عن طريق رؤى دينية. إنها هي التي تهيمن على الاندفاعة الوحدوية المتزايدة الدقة التي تجعل من إصلاح العالم فكرة ذات أهمية الهية تفك اسار المستقبل المعاق من جانب المدينة الكافرة التي هي مدينة ظالمة. ومن المؤكد أن تعالي الله المطلق يحارب عمى البشر عن مقدساتهم الخاصة ويندد بالامتيازات الزائلة ويذكر بسيطرة الله الحصرية. ولكن كل هذه الوجوه المليئة بامكانيات التضامن، من رفض وجود الأوثان وسلطتها وحتى وحدانية الاله الصارخة في الدعوة النهائية، لاتفعل شيئاً خلاف أنها تحدد، في مكان تجربتها، هوية سياسية. إنها، بالنسبة لشبه الجزيرة العربية، هبة تفريدها العجائبية، أساس ردها على مطامح الدول. ونتيجة التجارب توفق، أخيراً، بين الاندفاعات السياسية المولودة في منطق التجارة ودروس الواقع. ووحدانية الله تكشف الطموح الوحدوي وتنشيء، ببساطتها التي تصنع قوتها، ثنائية تسمح بالحسم بين الدين وما ليس هو كذلك، بين المسلم لله وغير المسلم.

إن الإسلام، كوحدانية تسعى إلى معرفة الله وتأكيد حكمه، لايستطيع من جهة أولى، من حيث منطقه الداخلي، التسليم بأي ابهام حول وحدة الجوهر والصفات والأسماء التي تجعل الله، سيد الكائنات والأشياء، واقعاً يتجاوز المماثلة والتصوير والتصور، فوق كل وساطة وكل مشاركة وكل شفاعة. وهو، من الجهة الثانية، كرسالة عمومية، مكرس لانتقال دون

استثناء، منذور للانتشار بين كل الأمم ولا يتردد، إذن، في إعطاء الشرعية لفكرة «الدعوة» بأوضح الصور، ذلك أنه «لعل الغائب أن يكون أوعى من الشاهد»، أن تابعاً بعيداً مكاناً أو زماناً قد يكون أفضل من شاهد معاصر. ومن هنا مفهوم لله رأى، فيه، بعضهم «بساطة حرة» تبدو وكأن «إيماناً عارياً» قد ثبتها، محصورة في ديالكتيكية مضبوطة بين مدلولي الوحدة والعمومية، مقطعة بضرورة أن يخضع كل كائن يتعرف على نفسه في إرادة أخرى غير إرادته كذات ومخلوق لسلطة تفرض نفسها على الكون وتنفتح على المستقبل، تنشيء السلطة والهدم معاً من حيث كونها تتوجه إلى الجميع وليست لأحد. ذلك أن اليهودية إذا استبعدت، فالسبب يعود إلى كونها انغلقت في وجه العمومية، وإذا كان قد جرى تجنب المسيحية، فذلك كان لانغلاقها في الروحي والحياة الداخلية. وكذلك، فإن الأصنام قد دمرت بوصفها ملاذات ومقامات لخصوصيات من كل نوع: فغرض الأمة يرمي إلى محو الألوهيات المحلية والقوى النافذة وحذف مصادر الازدواجية والتناقض. وقد سار المثل الأعلى العضوي السابق التصوير في مكة والمكمل في المدينة مع الزمن بفضل أفكار معبئة متجذرة في التاريخ.

التعالي والتكرار التاريخي

قدم الاسلام نفسه، فعلاً، بوصفه استعاده لعقيدة قديمة، تصحيحاً لرسالة ابراهيم الاسلامية التي أفسدها الجهل، تذكيراً وإعادة لرسائل سبق أن أنزلتها السماء ولوقائع واحداث تاريخ ما ينفك الجاحد والكافر والظالم يضيعون آثاره ويلغون ذكره. هذه النداءات التي يبعثها الله ويجددها هي النقاط البارزة لصيرورة محتومة ومفحمة، صيرورة الشعوب التي ظلت صماء أمام انذارات المنذرين وعوقبت لأنها كفرت واختارت الغي كما تشهد على ذلك عدة مدن مارست اللاأخلاقية أو توسطتها. وغالباً ما يشير التهديد القرآني، بقوة النبرة التي يصف بها هلاك شعوب تاريخية غلبها، في نهاية

المطاف، ضعف تورطها في الغرور ونتائجه، إلى الحكم الأخير الذي يقود، من قبل، في التاريخ، المدينة الظالمة من انحطاط إلى آخر حتى الصمت الذي لادواء له. والكوارث والنكبات، المفاجئة والدورية الحافلة بصور آخروية، لاتقول، فقط، إن الله يهدم الشر ويدمره في الساعة المناسبة، بل تشير، أيضاً، إلى نهاية الزمن في الزمن، كحضور للأبدية في النهايات المنذرة المتعددة. وهذه فكرة مقدسة يجب أن لاتخفي نجع الدين المتجذر في شبه الجزيرة العربية، الإسلام، وهو في الحقيقة لاعمر له، الذي ما ينفك، منذ ابراهيم، ينير العالم الذي يجهله والذي يجب أن يكتشف، ليجد، فيه، مايثبته ويهديه وينفذه من التمزقات والانقسام ويعطيه مبدأ تقدم ينشىء المبادرة الاجتماعية ويبرر توجيهها المقدس- ويتضح، إذ ذاك، أن الزمن، رمز تدخل الله في مكان البشر ليس، تبعاً لهذه المبادىء، عصياً على الاسترجاع لكونه، على هذا النحو، تابعاً للمراسيم المكررة، للمراجعات والايجازات التكرارات ولضروب الصعود المستمرة، فوق الزمن، المسببة بأنواع الوحي بالرسالة القديمة، من آدم إلى محمد، وبرسائل الاستعادة والحقيقة التي قدم ابن خلدون نظريتها بتعيينه شروطها ومعاييرها. ان النداء الصادر عن تقوى مخلصة مسموع دائماً: ولاينبغي لأحد أن يشك في ذلك، «إذا كان مسلماً وكانت له رؤية داخلية». ولكن أحداً لايشك فيها، أبداً، لأن مسموعية الرسالة تقوم على «قوة» خاصة بكل إنسان، إنها التجلي في الزمان لاجابة البشر اللازمنية عن سؤال الله، إذ أشهد، فعلاً، أبناء آدم على أنفسهم. . الست ربكم؟ «فسلموا بذلك واعترفوا، على هذا النحو، بالإسلام بميثاق أولي كوحدانية شهادة. وهذا الميثاق هو الذي تشهد على صحته، بالمقابل، الفطرة، وهي خلفية نور معمودي وانتظار لايقهر لكتاب أو لغة.

وهذا التـاريخ المتكرر لايؤرخ الأبدية أبداً. إنه لايوقف بين تعـبيـري الأبديةوالزمن المتناقضين، فالأبدية تتدخل في التاريخ الذي يحمل علامتها، ولكنه يبقى خارجاً عنها. وعلامات الأبدية، في الزمن، هي آثار تدوم تمجد طريق الله، حتى في غيابه، واستعداد البشر للخضوع لمبادىء نظام هو العدالة ولمحاولة ارسائه. ولذلك، فإن نزول النور نحو العرب يجب أن يكون متاحاً بموجب رسوخ مزدوج وانطلاقة مزدوجة، بموجب تجذر في التاريخ الأيديولوجي والتاريخ السياسي والاجتماعي، وهكذا راعى الوحي، بدافع النجع، المجرى المألوف للأمور. فقد كان تفسيراً للتاريخ الواقعي ومشاريعه الفعلية. وتعرف على نفس في علامات ماض وأمجاده ورموزه المنبثقة على الحدود بين الرغبات والوقائع والتي تؤكد سلطتها القوية بما يبدو أنها تعلن عنه بين ما يعرض بوصفه أثراً من الماضي أو مقدمة لما يكتشف. فمن جهة أولى، يعطي الإسلام نفسه، من وجهة نظر الأيديولوجية، تقليداً أثره المرئي هو عقيدة الأحناف التي تستخلصها العقيدة الجديدة في حقيقتها الكاملة: العودة إلى دين ابراهيم عدو الأصنام، رائد الوحدانية وباني المعبد الذي أصبح أفق آفاق العرب لأنه وجد عند ملتقى الفرص التي اتخذت أساسها في أرض روحية. إن ابراهيم بن عازر نفى نفسه مع زوجته سارة، بعد أن تحدى نمرود ملك بابل، إلى سورية وفلسطين ومصر حيث أهداه فرعون جارية فتية اسمها هاجر، وولدت هاجر لابراهيم ابنه اسماعيل. ولكن ابراهيم، مراعاة منه لزوجته سارة الغيور ومسترشداً بوحي سماوي، قاد اسماعيل وأمه إلى الموضع الذي بنيت عليه، بعد ذلك، مكة. وقد أعطاه تحالفه مع السكان الأصليين، من الجرهم والقطورة، الأبناء الذين خلدوا نسله داخل حرم الكعبة التي بناها ابراهيم واسماعيل على نموذج يقول بعض اللاهوتيين انه قد جرى تصوره في السماء قبل خلق آدم وأنجز، كما جاء في القرآن، على أيدي اللذين جعلا من المنفى أرض وفاق ومأوى، من جانب ابراهيم وابنه، كما تشهد على ذلك «اللوحة» (مقام

ابراهيم) وطابع قدمه. وبعد بناء الكعبة، دعا ابراهيم الشعوب إلى القدوم إلى بيت ربهم معلناً الالتزام الاسلامي العالمي. إنها وقائع متعددة القيم والدلالات تربط شبه الجزيرة العربية بتحقيق ما يوحدها ويزودها بهوية تجسد، ماوراءها، أهداف عالم أكثر اتساعاً.

وهكذا يعطي الرجوع إلى الماضي الشرعية لنظام مقبل موضوع في علاقة متعالية ضمن التصور العام والسؤال المتجاوز للزمن المطروح على آدم، ولكنه موضوع، أيضاً، في علاقة ايديولوجية تربط، في التاريخ، شبه الجزيرة العربية بعالم الأنبياء وتربط النبي بسلالة مقدسة معادية لعبادة الأوثان. وفكرة التكرار تسود بتضمنها نموذجاً ليس هو من مستوى الحلم، من مستوى الأولي فقط، بل هو أيضاً تكرار لتاريخ فعلي معوق، كما لو كان معلقاً لزمن ما ثم عاد إلى مسرح الحاضر لينقذ مكة التي لم يعد عليها سوى الاختيار بين الانحلال والفوضى، ومراجعة قواعدها السياسية والاجتماعية والعودة إلى هدف هاشم صانع قوتها وثروتها.

وكانت مكة، من قبل الاسلام، تلعب دوراً قومياً. فالحرم المقدس ومنظومة الأشهر الحرم كانا يجعلان التجارة والأمن ممكنين بمطابقتهما، غالباً، بين الطريق التجارية والطريق الدينية، بين الأسواق والحج. ولكن الثورة الأساسية في هذا اللاتميز الأولي بين الديني والتجاري هي الصيرورة الدولية لتجارة محلية. لقد كان الفراغ هو ضعف الأمبراطوريتين المجاورتين وقصور المحتمين بهما الذين أفسدهم غرورهم. وأفادت مكة الواقعة عند ملتقى طرق متوافقة من درس هذا الضعف ووضعت موضع العمل خبرتها والطاقة التي وفرتها لها الفوائض القابلة للتصدير. وقد فاوض هاشم، جد النبي ومجهز القوافل ومؤسس الحملات التجارية إلى سورية صيفاً وإلى اليمين شتاء، مباشرة، على المواثيق التي كرست قوة مكة الاقتصادية وهيمنتها على المنطقة التي يفيد، فيها، الأمن العائد قوى جديدة. وهكذا

سقطت الحدود المعينة للازدهار وتهيأ اختراق دائرة فعالية محدودة من جانب الخاضعين للأحباش والساسانيين والبيزنطيين.

إلا أن انتشار الفعالية التجارية وظهور ديناميكية دولية كانا يستدعيان حل المسألة الداخلية: فقد كان ينبغي تصور صيغ تنسيق وتحالف متنوعة ومتكيفة تستطيع ضمان تجارة دون مخاطر. وقد ولدت فكرة «الأمة» بتأثيرها الواقعي وهالتها العالية التحديد، من جهود توفيقية، إن لم تكن توحيدية، من جانب هاشم «المفتت» الذي فتتت الخبز لينجد أهل المدينة الجياع والمواطنين المعوزين. وخلقت مواثيق الأمن والايلاف، أو أشكال أخرى، من التعارف، ما يشبه «الكومنولث» الذي كان لازدهار الأغنياء، فيه، انعكاساته على الأقل ثروة. ولاشك في أن ذلك كان وضعاً عابراً. فسرعان ما جعل منطق المصالح النفوس عصية على كل اندفاعة كرم أو تضامن بحيث أن منظومة الأمن فقدت دلالتها الأصلية. وأصبحت تحالفات محدودة (الحلف) تؤمن للأغنياء احتكار التجارة واحتكار ثمارها. ومن أجل ذلك عمل محمد، في البداية، برفق وحذر، على قدر القليل الذي كانه والداء الذي يجب أن يعالج. لقد كان مبدأ عنف كبير يسود مكة: فكان ينبغي من أجل النجاح، من أجل تكرار ايجابي للتاريخ من خلال الصعوبات المحددة تحديداً صحيحاً، ارساء شيء ما يشبه سيادة حقيقية: على اسنة الرماح خارجياً، وبالقبول على أساس ديني داخلياً. وهذه المهمة المزدوجة هي التي انجزها النبي.

وأفكار الاسلام الأساسية هي هنا، وغرض الدولة الوفاقي هو هنا. وهنا، أيضاً، العمل المنجز في المدينة من جانب الدستور الذي يقيم المسلمين أمة واحدة، ومن جانب عمل تظهر فيه الدولة بشرطة وجيش وأيديولوجية عضوية ومرنة إلى أقصى الحدود، مهما قيل عنها، ومفتوحة على الفرص تجعل النبي قاضياً وحكماً في «كل خلاف يمكن أن يظهر في المستقبل بين

الذين يقبلون الميثاق الحالي»، أي بين المسلمين. وهكذا، فإن الإسلام، التوحيدي في شبه الجزيرة العربية، عالمي من أجل أن ينتشر خارجها، ولكنه يبدو، أيضاً، تكراراً، مقدساً ونهائياً هذا المرة، لتاريخ بدىء في معرفة نموذجه، الدنيوي، ولوحي قديم، عربي وذي توجه عالمي معاً. إلا أن البنية القدسية تبدو أفضل تجهيزاً للنجاح. فهي تقيم نظاماً يجري، سياسياً، قطيعة مع الماضي الذي لايعيش، منذ ذلك الحين، إلا من الآثار والبواقي والمخلفات والتقاليد.

* * *

الفصل السابع

الأيديولوجيات التوحيدية للسلطة

-١-

من قسطنطين إلى شارلمان
أو
المدخل الكنسي إلى السلطات

بيير غريوليه

كلمة «كنيسة»، مشتقة من كلمة «ايكليزيا» اليونانية. وعندما نعود إلى أصلها، نستعيد نكهة اللفظة اليونانية التي تعني «المجلس السياسي للشعب». وبالفعل، كان أمام العهد الجديد لفظتان للتعبير عن مجمع المسيحيين: اكليزيا أو سينا غوجيه. وجرى الفصل: فقد اختارت المسيحية الكلمة الأولى واحتفظت اليهودية بالثانية. والاشتقاق يتضمن بعداً سياسياً. وسوف يحتفظ استكمال العهد الجديد بهذه اللوينة- بداهة- في لاشعوره. ولكن شبكة مزدوجة، و هذا أمر أساسي تماماً، سوف تتولى الكلمة: فالمفرد سوف يعني غير القابل للقسمة، وبعبارة أخرى جسد المسيح. ومن أجل التأكيد على ذلك، فسوف يرى شيء من المجاملة في الحديث عن «كنيسة القدس أو انطاكية...». وهكذا، فإن المجمع الوحيد للشعب يجد موضعه في هذا المكان أو ذاك. أما الجمع، هذه «الكنائس»، فإنه لايقابل المفرد إلا ليشير إلى تعددية المواقع، إلى ذلك التفرع في الشعب المدعو. وسواء تعلق الأمر بالاشتقاق أم بالنحو، فها هي الكنيسة، حقاً، واقع من هذا العالم.

ويمكن لهذه الدلالة الأولى أن تستدعي بعض الاحتياطات. أليس من المفيد أن نزن مكبة الكنيسة قبل أن نسبر النول الذي ستتشابك، فيه، خيوط الكنيسة مع خيوط الأمبراطورية؟ وأن هناك عنصراً أولاً يجب تأمله:

فما يسمى بقانون الكتاب المقدس(بعبارة أخرى، نصوص الكتابة

التي تعترف بها الكنيسة بوصفها كلام الله ومعياراً) لن يثبت حقاً إلا في القرن الخامس. ولهذا الأمر أهمية عظيمة: فالمعيارية هي الكشف عن القانوني وغير الحقيقي والفصل بينهما. إنها تطويب المكتوب على أساس الشفهي. والأثر «العهدي» يعني أن زمن التاريخ مفتوح. فمن المؤكد أن «عودة الرب» مرتقبة. ولكن، بما أننا لانعرف «اليوم ولا الساعة»، فإن نوعاً من اتخاذ موقع إقامة يصبح ضرورياً وحيوياً.

ومن الواضح، أيضاً، أن الإشارة إلى القانون الكتابي يدخل وثائق جماعات تتوارد في المسيح. فهناك ثابت ينشأ: إن الكنيسة التي تملك كلمات الحياة الأبدية هي، أيضاً، منتجة لكلمة حول «الرب». وسوف يقول الملك: اغريبا لبولس الرسول: «زد قليلاً من الجهد تجعل مني مسيحياً بمحاكماتك» (أعمال الرسل، ٢٦، ٢٨). وسوف يشهد شهيد مثل بوليكاريوس قائلاً: «أنا مسيحي». وقد انتج التحدث، كما نعلم، ظاهرتين: طرد لليهودية في مواجهة عقائدية، وكذلك، أيضاً، في إطار سلطة المراجع الحقوقية- الدينية، ثم، بعد إجلاء الوضع القانوني اليهودي- حيث كانت هناك توحيدية تسمح بالابتعاد عن عبادة الأمبراطور- اللاوجود والاضطهاد. فالكنيسة، حتى في حالتها الجنينية، لم تكن، إذن، بمنجاة عن الاحتكاك بالسلطة. فرفض «طقس» ممارسة عبادة الأمبراطور يقع، حقاً، في إعلان عن الإيمان. وهو يطرح، منذ ذلك الحين، قراءة سياسية للسلطة. والاستشهاد هو، دون شك، الشهادة في أكثر صورها جذرية. وهو، أيضاً، ممارسة سياسية. فيمكن لانجيلية المسيحيين وجذرية الشهادة أن تستدعيا «شبكات» تحسب حساباً لكتابات عهدية جديدة: مواجهة النص المتلقى والمحتفى به بالممارسات... تفحص القراءات الجديدة في دورها كإنضاج لاهوتي، اختبار عمل النص في العقليات...

وينبغي رصد صورة نص الكتابة عندما تتوصل المسيحية إلى الاعتراف بها وإلى السلطة. وسوف نقترح، هنا، نصين كصورة لـ «قراءتين مختلفتين» في حالة الاضطهاد أو في حالة الشخصية الحقوقية. ولتكن تلك الواقعة العتيدة التي يقدم، فيها، اليهود ليسوع قطعة نقدية في إطار جدل ديني حول الضريبة. وإذا أخذنا بانجيل مرقص (١٢ : ١٣- ١٧) المكرس لجماعة روما، فإننا نقرأ ما يلي: «لمن هذه الصورة والكتابة؟» قالوا: «لقيصر». ما القراءة التي ستكون لهذا النص في وضع سوف يمثل، فيه، الصليب، قريباً، على النقود والذي لن يعود، فيه، قيصر مضهداً؟ إذا فتحنا «أعمال الرسل» (ونكاد نجرؤ على القول: في أية صفحة)، فسوف نتبين سيمفونية حقيقية للسلطات والاقتصاد. وإذا اقتصرنا على الفصل الخامس والعشرين، فسوف نجد، فيه، بولس يلجأ، بحكم مواطنته الرومانية، إلى الأمبراطور. إنه لقاء مدهش بآليات السلطة! ولكن، أية قراءة «تجري»؟ بولس الذي يرفض الشهادة ليذهب إلى روما؟ بولس رسول، ولكنه مواطن أيضاً؟ بولس المعترف بسلطة امبراطورية؟ إن قراءة هذا النص في قطبي «كنيسة الاضطهاد» و«كنيسة القسطنطينيين» توفر روحات وجيئات متعددة.

ربيع الكنيسة

قسطنطين أو مفتاح الأحلام

بين عامي ٢٨٠ و٢٨٥، ولد فلافيوس فاليريوس قسطنطينيوس. وهو ابن كونستانس الأول ومحظيته هيلانة، وهي تلك التي سوف تطوبها الكنيسة قديسة ناسبة إليها «اختراع» -اكتشاف- الصليب. وقسطنطين هو، قبل كل شيء، رجل حياة عسكرية لامعة ومتخصصة في المناطق الحدودية. وهذه السمة الأخيرة ليست عديمة الأهمية. فقد كانت المسيحية، في توجهها، «خارج الأسوار» قبل أن تكون «خارج القانون». وقد كان لها،

بعد كل شيء، مع أصحاب النزعة اليهودية في «أعمال الرسل»، ما يغريها بأن تكون منطقة حدودية لليهودية، وانتشرت في حدود تناثرت الشتات.

وإن ادعاء الإحاطة بمعتقدات قسطنطين أكثر من صعب. هل كان، هناك، في البداية، نوع من التوحيد يتعايش، فيه، الابهام والتسامح؟ هل كان بعيداً عن التدين الأبوي؟ «الله موجود.. لقد حلمت به»: في عام ٣١٠، اقنعته رؤية أولى، حلم أول، في غران الواقعة في جبال الفوج، باعتناق ديانة من نموذج شمسي وأبولوني. وفي عام ٣١٢، قبل معركة جسر ميلفيوس التي سحق، فيها، ماكسانس، بالضبط، وضع، كما قيل، على دروع رجاله علامة غامضة. وهنا يحمل التفسير دلالة. وينبغي أن تدع التفسيرات المسيحية لراية الصليب الرومانية مكانها لتفسير أبسط: فيمكن أن يفترض، فيما يتصل بالصليب، أن الأمر يدور حول حرف × المكرر ثلاث مرات كرمز للتأكد من النصر ولثلاثين (×××) سنة حكم. وواقع المبادرة يلتقي بالأسطوري: إنه نوع من الدعوة مثل «التحقوا بخوذتي البيضاء»، نوع من غمزة عين لمقاتليه في اتجاه النجاح. ويجب التدقيق في أحاديث المؤرخين المسيحيين التي تشير إلى رواية ثانية وعلامة ثانية مسيحيتين صراحة، إلا أنه يجب الاصغاء إليها: وبالفعل، فهناك اجماع. فعام ٣١٢ هو عام ميلان الميزان بالنسبة لقسطنطين وبالنسبة للمسيحيين. وسوف تجسد السنة التالية هذا الانتقال. فسوف تحصل الكنيسة الهامشية على الاعتراف بوجودها وتدخل في تيار السلطة. وعقب السلام السيف والوحوش بوصفه الخطوة الأولى في صعود عجيب السرعة. ودخلت المسيحية التي سمح بها عام ٣١٣ الواقع السياسي بصورة مشخصة جداً: فقد أصبحت تستطيع تلقي المال واكتشفت امتياز الاعفاءات الضريبية. ولن يتوقف تسارع الحظوة الامبراطورية: فمنذ عام ٣١٥، ظهرت الرموز المسيحية على النقود، وفي عام٣٢٣ حذفت الرموز الوثنية. ولاجدوى من الالحاح، فنحن نعرف

القدرة الدعائية الخارقة التي يتيحها مثل هذه الحظوة. وفي حين تعددت أماكن العبادة (بمدخل مختلف جداً عن مدخل الكنائس الحديثة)، حققت الكنيسةقفزة إلى الأمام في الشخصية الحقوقية. فمنذ ذلك الحين، اعترف بصلاحية الأحكام الاسقفية حتى في الحق المدني وصار في مقدور «الكنائس»، من جهتها، أن تنخرط في السيرورة التملكية على اعتبار أنها أصبحت تتمتع بالقدرة الارثية.

وكان سخاء العطايا الاقتصادية والمالية يحمل بذرة القوة الكنسية والكهنوتية. إلا أنه ما من مبالغة ممكنة في تمييز التواريخ التالية: فقد أصبح في مقدور المسيحيين الوصول إلى منصب القنصل، عام ٣٢٣، وإلى محافظة المعسكرات الرومانية عام ٣٢٥، وإلى محافظة روما عام ٣٢٩. وبعبارة أخرى، ارتسم تغير «إداري لصالح إعداد سريع للمناصب العليا. وأصبح للكنيسة قدرة مالية واسهمت، من خلال رعاياها، في آليات الحكم. وواجهت البنية اللاهوتية منظومات تنظيم واسعة الأبعاد. ولايمكن لتواريخ - كالتالية- إلا أن تشخص موقفاً من المستوى الأول: ففي عام ٣١٨، منعت التضحيات الخاصة والسحر والقراءات في أحشاء الحيوانات في بيوت الخاصة: فكنيسة الشهداء انفتحت على كنيسة المشرعين.

وينبغي، بداهة، إجراء تمييز دقيق: فهل كان الصعود المسيحي، في بعض الحالات، من صنع الكنيسة الخاص، أم كانت تدين بكل شيء لارادة الأمبراطورية الخاصة؟ فرص منتهزة أم امتيازات ممنوحة؟

إلا أن الذي أعطى أو أوهم ليس سوى مسيحي طرفي، مبتدىء في التعليم المسيحي كما سيقال. ولا يمكن الامتناع عن سؤال: لماذا لم يجتز قسطنطين خطوة المعمودية؟ ولماذا، خاصة، «لعب الورقة المسيحية»؟ أهو حدس خارق لدور المسيحية كرباط موحد للامبراطورية؟ أم قراءة «ايديولوجية» تبينت صعود ديانة لاتغلب وذات نجاح سريع؟ أم اقتناع

شخصي؟ ان قسطنطين «المسيحي» رجل بارع. فإذا كان تفضيله الشخصي يتجه إلى الكنيسة، وإذا كان يقدم لها وسائل الغلبة على الوثنية، فإنه يبقى حذراً ويدع وثنيي الأرياف والجيش في سلام. ووضعه، بوصفه غير معمد، يضعه خارج متناول السلطة الكنسية. وهو سوف يستدعي، دون شك، بعض مجامع الكنيسة الكبرى. إلا أنه سيبقى، عقائدياً، متقلباً: ففي نيقية، عام ٣٢٥، حيث تأسس كيان الأورثوذكسية (التقليدية)، قدم مساعدته لإدانة الآريانية. إلا أنه سوف يستدعي الآريانيين وينفي اتناسيوس بطل استقامة الإيمان دو ن كلل. وقد مات مسيحياً. - عمده على فراش موته . . أسقفارياني. . . وترك إرثاً: اسمه الذي يعمد عقيدة يحتمل انها لم تكن عقيدته، والمسؤولية الكاملة، الكبيرة جداً، عن آلية التعقيد تغطيها.

القسطنطينية

الكلمة مغرية بقدر ما هي جذابة وغير مضبوطة بسهولة. وقد عاشت لتصبح لازمة: فكثيرون هم الذين حيوا الفاتيكان الثاني بوصفه تصفية للكنيسة القسطنطينية.

وإذا أعدنا قراءة التواريخ التي تتخلل مخرج الكنيسة- الأمبراطورية ذا الحدين، فإننا نستطيع وضع الخطوط الكبيرة لملف أول: فمنذ اليوم الذي اتخذ، فيه، الحكم الأسقفي قيمة قانونية، منذ اليوم الذي توصل، فيه، المسيحي- المشبوه، في الأمس، باللاوطنية- إلى المناصب العليا، أصبح واضحاً أن الكنيسة انتقلت بسرعة كبيرة من الهامشية المطاردة إلى موقع التسامح لتصبح، بعد ذلك، جامعة. وهذه التقلبات تعبر بوضوح عن عقد صلات مع السلطة. لقد حصلت آلية مكوكية: فقد حملت المسيحية، شيئاً فشيئاً، إلى الأمبراطورية رباط التوحيد وغنى ابداع عقائدي: تأمل العلم المسيحي، تهذيب العلم الكنسي. و«انسابت» الكنيسة في المتاهة الادارية للامبراطورية. وهنا أيضاً، أفرزت، شيئاً فشيئاً، تنظيماً دقيقاً جداً، ولكنه

كاريسمي جداً، لإنشاء آليات تسلسلية وضابطة خاصة. والآلية المجمعية كاشفة في هذا الصدد. فهي تصقل نجعاً يساعده الأمبراطور. فهو الذي يستدعي، فعلاً، المجامع. وسواء ادار الأمر حول تواطؤ أم نجع، فالواقعة قائمة. وسوف تبين بعض التواريخ السلطة التركيزية وذات الأبعاد الأمبراطورية للظاهرة المجمعية:

نيقية الأول (عام ٣٢٥): ٣١٨ اسقفاً شرقياً، ٣ أساقفة غربيين.
القسطنطينية الأول (عام ٣٨١). : ١٥٠ أسقفاً شرقياً.

خلقيدونية (عام ٤٥١): ٦٠٠ أسقف شرقي، ٥ أساقفة غربيين، اسقفان افريقيان.

القسطنطينية الثاني (عام ٥٥٣): ١٥٤ اسقفاً شرقياً، ٦ أساقفة غربيين. القسطنطينية الثالث (عام ٦٨٠- ٦٨١): ١٧٤ أسقفاً شرقياً.

نيقية الثاني (عام ٧٨٧): ٢٦٣ أسقفاً شرقياً.

ويجب أن ننتظر حتى عام ١١٢٣ كي يصل الغرب، مع مجمع لطران الأول، بقوة (٣٠٠ أسقف كلهم غربيون هذه المرة).

ولاشك في أن الأسلوب، المنهج المجمعي من مستوى لاهوتي. ولكن مثل هذا التركيز من الأساقفة المستدعين من جانب الأمبراطورية، وفي حضوره مكان للاعلام وتوزيع السلطات. وهو، بالتأكيد، وسيلة، في السهر على الوحدة بالنسبة للامبراطورية. ويمكن أن نتبين ذلك إذا أخذنا حالة الهرطقة النسطورية. ففي عام ٥٥٣، استدعى الامبراطور جوستينيان الأول مجمعاً بشأنها وذلك على الرغم من المعارضة القاطعة للبابا فيجيليوس: ومضى الامبراطور إلى درجة اختطاف البابا (ونابليون لن ينسى هذا الدرس) لارغامه على منح دعمه للعملية. وقد رفض فيجيليوس كل

مشاركة ولم ينصع إلا متأخراً جداً في اعترافه بالقرارات. وفضلاً عن ذلك، اقتضى الأمر الانتظار حتى عام ٥٩١ من أجل أن يعطي البابا غريغوريوس موافقته.

وقد سار المكوك، في الاتجاه الامبراطوري، بصورة جلية جداً: ومثال الهرطقة المشار إليه يبقى، هنا أيضاً، كاشفاً جداً. فمنذ وقت باكراً جداً، كان على المسيحية أن تواجه العقبة المخيفة، عقبة الخلافات العقائدية والانضباطية، وهي أخطار مخيفة بالنسبة لوحدتها. أن العهد الجديد، إذا اكتفينا بمثالين، يروي قصة المواجهة بين بطرس وبولس واحتجاجات بولس على «هذا ليس العشاء السري للرب»: فمسألة الوحدة الكنسية تلامس جوهرها. وقد ارتسم، في عهد الاضطهادات والتوترات المحتومة، جهد لتجاوزها. وفضلاً عن ذلك، فقد كان الاستشهاد، الشهادة القصوى، يوفر ناظماً وقاسماً مشتركاً. ومنذ أن ظهر السلام وحرية الوجود تفجر هذا القاسم المشترك. ويمكن أن يقال أن «الهرطقات الكامنة» أصبحت، في هذه المرحلة، مجال هرطقة جغرافية وحلفاً عقائدياً كبيراً. وكان يمكن كشفها والإشارة إليها ووصف بدعتها. وسوف تقوم المجامع بهذه العملية مزودة بسلطة قضائية وقهرية. وتوطدت استراتيجية السلطات الخاصة بالكنيسة: الحرمان والخلع. وكان كل هذا سيبقى مجرد كلمات، أو ضعيف الكفاية على الأقل، دون الاسهام الامبراطوري. فالأمبراطور، وهو الذي يستدعي المجمع، له مكانة فيه: فالطعن في الآلية المجمعية يمسه إذن، مباشرة. وأخيراً، فإن القوة الامبراطورية تظهر جهازاً في «التكنولوجيا المجمعية». فنقل الدعوات والاعلان عن القرارات لايمكن أن يتما، على نطاق واسع، إلا بفضل البريد الامبراطوري. ومجمع خلقيدونيا - بحضور ٦٠٠ أسقف - كان، بالنسبة للكنيسة، انتقالاً إلى إشكالية كان، فيها، على الكنيسة الصوفية أن تصنع أيضاً، وبصورة حاسمة، شبكة العلاقات بين

الكنائس. وكانت الأمبراطورية منشئة السلطات الكهنوتية بكل معاني هذه الكلمة. وكان هذا الحضور «الناجع» للامبراطور، بدوره كحامي العقيدة المستقيمة، من طبيعة تدع له سلطة تقييم ونفوذ إلى أكثر وثائق الكنيسة سرية، وكذلك، أيضاً، أكثرها اصطباغاً بالسياسة. ويمكن أن نضرب مثالاً على ذلك بتخطينا القرون.

فالسياق يملك دلالة الولادة نفسها. ففي عام ١٩٠٣، ولدى وفاة البابا ليون الثالث، اجتمع معزل الكرادلة لانتخاب البابا الجديد. وقد اقترب الكاردينال رامبولا «المرشح الفرنسي» من عدد الأصوات المطلوبة. وعند ذلك نهض الكاردينال كوزييلسكو- بوزيانا، الأمير- الأسقف لكراكوفيا وأطلق الفيتو الامبراطوري: «يشرفني، وقد دعيت إلى هذا الاجتماع من جانب سلك رفيع جداً، أن أرجو نيافتكم، بوصفكم رئيساً للمجمع المقدس ونائب بابا الكنيسة الرومانية المقدسة، أن تتفضلوا بأخذ العلم بما يلي، لمعلوماتكم الخاصة ولاعلانه بصورة رسمية: باسم السلطة الامبراطورية لفرانسوا جوزيف، امبراطور النمسا وملك هنغاريا، يعلن صاحب الجلالة الرسولية مقرراً استعمال حق وامتياز قديم، اطلاق فيتو استبعاد ضد صاحب النيافة، وسيادة الكاردينال ماريانور امبولاديلي تندارو». وقد أعلن المعزل، بالتأكيد، غضبه وبطلان الوثيقة الأمبراطورية. ولكن الكاردينال سارتو (بيوس العاشر) هو الذي انتخب وليس رامبولا. فالقسطنطينية تتجاوز، إذن، تجاوزاً واسعاً قسطنطين وخلفاءه الأقربين. وسوف يعطي منظر عبقري، الافريقي «أوغسطين هيبون» هذه السلطة عقيدة سوف تبلغ، خلال القرون، قوة وقيمة اجماع عظيمتين.

أوغسطين ومدينة الله

إذا كانت اسطورة قسطنطين قد أفادت من موهبة الكتاب المسيحيين، وإذا كان شطر لايستهان به من الكتابات المسيحية يشير- منذ ذلك الحين- إلى

خيارات ومسارات، فإن أطروحة الكنيسة في علاقتها بالسلطة الأمبراطورية ظلت ضمن ممارسات منظرة تنظيراً ملتبساً جداً. وكان يلزم مصمم، مخرج. وسوف يكون أوغسطين هذا المخرج. ومجرد كونه افريقياً ولاتيني اللغة يعطي دلالتين. فهو متحسس بمسائل الحدود والوحدة الاقليمية. إنه رجل لغة سوف تنتهي بأن تتنصر وتصبح لغة الكنيسة، لغة تقليدية السلطات. إن كل شيء قد صنع من أوغسطين طليعة قراءة للسلطات: البلاغة، كلمة موهوبة ومدوية، كتابة ثابتة. وكانت هناك، أخيراً، ممارسة للهرطقة: فأوغسطين، ابن الأرملة المتعسفة مونيك، كان يعرف ما يتحدث عنه. لقد تاه، سافر واستقر في أرضه الافريقية. لقد التقى امبرواز، اسقف ميلانو رفيع المقام. وبصورة أدق، إنه لم يلتق، دون شك، على الرغم من طموحاته، إلا بمواعظ امبرواز التي ستطبعه بطابعها أبداً. وكانت كل موهبته، مهما بلغت اصالتها، تحتفظ بقناعة: إن هناك قدرة على الاغراء والتأثير في إعلان جيد النوعية عن البهاء الالهي. ونحن نقول، هنا، بين معترضتين، إنه يجب الارتياب، بعناد، بكل موجز وإرجاع القارىء إلى مؤلفات أوغسطين: إن السياسة، لديه، هي، أيضاً، لقاء مع الشعر. واللقاء مع الوعظ الامبروازي هو اللقاء مع شخصية امبرواز: فقد كان، وهو اسقف ميلانو منذ أحد عشر عاماً، حاكم المدينة ومقاطعة ليغوريا السابق. و«حكاية» وصوله إلى الأسقفية معروفة. فقد شغر كرسي ميلانو، وانقسم الشعب ولم يبرز أي مرشح، ووصل الأمر إلى الاشتباك بالأيدي. وقد قرر امبرواز أن يأتي شخصياً، لاعادة النظام. ودخل مع قواته وسط المشتبكين. وحاول تهدئة النفوس. وقيل أن صوت طفل ارتفع، وسط الصخب، هاتفاً: «امبرواز للاسقفية». وكان الأمر كذلك. فقد توفر اجماع وانتخب بـ «صوت الشعب» و«صوت الله» معاً. وإنه لأمر ذو دلالة أن يصبح حاكم اسقفاً. وقد ترك ذلك آثاره.

وإذا فحصنا مواعظه وتعليمه الديني، فإننا نجدها معبرة. فعندما يتحدث إلى المعمدين الجدد عن الخطيئة بلغة الدين، فيجب أن نقيس براعته. وإذا كان الأسقف يعلن، باقتناع عميق، الخبر الطيب، خبر الخلاص. . .، فإن الحاكم السابق ينجده بمعرفة معممة للمفردات الاقتصادية والحقيقية. وهؤلاء اللومبارديون مفتونون بهذه السلطة وهذا اليسر. . . بهذا التواطؤ مع غنى مدينتهم. فأوغسطين عاش، إذن، ثلاث سلطات. سلطة أمه وسلطة المانويين الذين يدين لهم بصعوده السريع (ألم يوصوا به محافظ روما، سيماكوس رئيس حزب الوثنيين؟!) وسلطة امبرواز. وقد جعل، وهو الخطيب والمجادل المرهوب الجانب، من مقره في هيبون منبر وعظ ومكتب عمل ومكاناً رعوياً ومركز قيادة ضد الهرطقة. وكان امبرواز قد أعلن للامبراطور يوليانوس أن خيانة الامبراطور هي خيانة لله. وبعبارة أخرى، فإن الولاء واستقامة الأيمان متداخلان. وأوغسطين عبر عن ذلك صراحة، في عبقريته ولا شعوره كازدواجي، في آلية «المدينتين» التي انتجها بحماسة وسلطة لانظير لهما.

مدينتان: تعايش سلطتين، مدينة هذا العالم ومدينة الله. إن المسيحي والمواطن يندمجان، يتوضعان فوق بعضهما بعضاً في مدينة العالم، ونكاد نقول انهما يشتركان في الاحتفاء بهذا اليومي في حياتهما. وعند ذلك، تستطيع المدينة البشرية أن تتوق إلى قدس السماء: والكتابة تسميها «أمنا». وأوغسطين لم يكن يستطيع أن يجهل ذلك. فابن مونيك ماثل، أيضاً، في أسقف هيبون. وحب مدينة الله ليس عائقاً في وجه المدينة الأرضية. فالمبادىء التي تنشئها وتؤسس ديناميكيتها «لا تفعل شيئاً خلاف اظهارها، بمزيد من النجع، اقتضاء ما تريد الحصول عليه قوانين المدينة». وتنبثق، مع أوغسطين، أطروحة المسيحي المواطن الكامل، فرد الرعية الأمين الذي لايطيع القوانين فحسب، بل يصبغها، أيضاً، بسلطة عليا، صوفية. والحركة

المنطقية للبيان الأوغسطيني تقيم تطوبياً لروما. فهي تبدو، بصفاتها البشرية، بمثابة يوحنا معمدان هذه المدينة الالهية. وإذا كانت لا توجدها، فإنها، على الأقل، تكونها في واقعيتها. وبما أن كل الحركة الأوغسطينية تعود إلى الحب، فإنها تقيم طاعة السلطات على الحب. وحتى لو كانت هذه السلطة ظالمة، فإن المواطن المسيحي ملتزم بالخضوع لها. فمعاناة الظلم أفضل من التمرد. واحترام النظام القائم يجد، إذن، لدى اوغسطين، لاهوت اله يقيم النظام. ومن البديهي أنه يجب الانتباه إلى الفروق الصغيرة وقراءة ذلك في اجمالي الشعري، في العمل الكامل الذي ينسج انتباهاً عميقاً للرسالة الانجيلية. ولكننا إذا سلمنا بذلك. فيجب أن لانغفل، أبداً، عن كون الموهبة الأوغسطينية نقطة انطلاق ممارسات غريبة. إن أوغسطين ليس المفتش الكبير، وهو ليس إلا معلمه. لقد رسم الخطوط الكبيرة للاهوت التفتيش. ورسالته الخامسةوالثمانين الشهيرة الموجهة إلى ضابط كبير كان يتردد في تحطيم الهرطقة الدوناتية كاشفة. وسوف يجد سطر من كتاب «حول الهراطقة» مكانه، بعد قرون، في عتاد ضروب القمع في أرض أفريقيا. وأوغسطين يؤكد، فيه، بكل براءة المثقف، إنه يجدر، حيال الهرطقي، الحصول على اعتراف. ومن أجل ذلك يجب اتخاذ الوسائل اللازمة: اللجوء إلى استجواب مدقق بموجب عبارته «الاستجواب المدقق يؤدي إلى الاعتراف». وإذا كانت الترجمةسهلة، فإنها تفتح الطريق لترجمات أخرى أكثر تلويناً لن يضر، فيها، الجهل باللاتينية، أبداً، بالبراعة في التعذيب وبمعرفة خصائص الكهرباء أو مبدأ أرخميدس: «كل جسم يغوص في مغطس...».

حياة الكنيسة

سلطة تنظيم

لم تجد الكنيسة نفسها عزلاء عند ساعة السلام القسطنطيني. فقد كان وراءها ثلاثة قرون من الوجود وإعلان الإيمان. وكانت رسائلها التي قامت، في الاضطهاد، على الخدمة، مستعدة لتولي السلطة. وكان البابا يعرف، من قبل، مكانة عظيمة ومتزايدة. وأولويته الشرفية في الكيان الاسقفي كان مرحلة أولى. وقد عمل على أن يكتسب الأولوية في التشريع بفضل الاتساع الكنسي، ثم، بعد قليل، بفضل أزمات الامبراطورية وتراجعاتها. أنه لم يكن، بعد، من يستدعي المجامع، ولكنه كان يمنحها موافقته. وهنا، أيضاً، حمت الآلية المجمعية- حيث ينضج اجماع وتواصل وتقابل- بابوية كانت ماتزال هشة وجنبت المكانة البابوية من أن تتأرجح بموجب ضرباتها السلطوية. وكان الأساقفة، بمواقع إقامتهم المدينية، يشهدون، أيضاً، على الاختيار المسيحي للمدينة. فكان كل منهم يحكم كنيسة محلية. إلا أن الآلية المجمعية كانت تجعله ينفتح على اهتمام بكل الكنائس. وكان محاطاً بكهنته الذين كان يحيي، معهم، القداس، ولكنه كان يحيي، أيضاً، سلطته الرعوية. وخلق تقسيم معين- على مستوى أعلى- المقاطعة وعلى رأسها رئيس أساقفة. وأخيراً، كان هناك، على مستوى أعلى، البطريرك. لقد نقلت الكنيسة كل شيء عن الامبراطورية، ولكنها اخترعت، أيضاً- بمتحها من عتادها الكاريسمي- تنظيماً: فالسلطات كانت تسير وتصقل فيها. إلا أنه يجب أن نلح على كون سلطة اعلامية ملحوظة قد نسجت. وفي اليوم الذي حصلت، فيه، الكنيسة، على حق مصاغ، سارت القرارات والملفات في اتجاهي حياتها التسلسلية. وشكل الكهنة، في مرحلة أولى، تاجا حول الأسقف، وكانت الوحدة الكهنوتية جلية. إلا أن خلق أماكن عبادة سبب،

شيئاً فشيئاً، استقلالاً نسبياً. فمنذ القرن الثالث، يشير أوزيبيوس إلى أسماء أساقفة ريفيين. واشتقاق الاسم الأصلي يشير إلى الطفرة التي تنطلق: فلا يدور الأمر حول أساقفة ريفيين. واشتقاق الاسم الأصلي يشير إلى الطفرة التي تنطلق فلا يدور الأمر حول أساقفة بل حول من سموا بصواب، «أحبار قرية». وقد جهز تشريع مجمعي كامل- والخوارنة، دون شك، على نطاق محلي- حواجز لتحطيم مغريات الأسقفية لدى كهنة القرى، أي مغريات الاستقلال التي كانت الممارسة الرعوية تفتح بابها أمامهم. وفي القرن الخامس، تحرك منع التعدد: فقد أصبح الكاهن في خدمة جماعة معينة وكان ذلك نمواً للكنيسة ولكنه كان، أيضاً، جرأة: فالمدينة، وحدها، تملك القدرة التشريعية. إنها مزودة بقضاة ومجالس. فالمبادرة الكنسية تنفتح، إذن، على الظاهرة الرعوية. وقد انتشرت في الحرم الحقوقي للأرياف، لدى هؤلاء الوثنيين الذين اتخذوا تسمية المسيحية أكثر من كونهم قد بشروا بالانجيل. وقد وجدت الأجهزة الكنسية مؤسسات تتكيف مع صيغة الكنيسة وواجباتها.

سلطة تتحدث

إن أجزاء مؤلفات آباء الكنيسة، وهي شهود لا تدحض شهاداتهم، تصف ما يشبه خروج المعذبين والمضطهدين من مصر. فالسلطة الدينية مجهزة برأس مال ثقافي غزير: كتب، عظات، مراسلات، ابداعات أدبية وطقوسية. لقد كتبت المسيحية كثيراً وانضجت، أيضاً، خطاباً مسيحياً: كلمة، تبشيراً. والوعظ، فعل الكلمة الطقوسية، هو مدى يعطي دماً جديداً للسلطة المسيحية التي هي القداس (ليتورجيا). والكلمة العلمانية، ليتورجيا وهي، في اليونانية، الخدمة العامة، اتخذت معنى مسيحياً مطلقاً. والسلطة الكنسية هي ذلك أيضاً. إنها تقوم على تكوين معجم: إنها اختيار عقلانية. أي لغة ليتورجية. وقد احتفظت كنائس الشرق، بصورة طبيعية، باليونانية.

أما كنيسة روما، فقد اختارت اللاتينية. وكذكرى من هذه الأزمنة، ما زالت كنيسة روما تحافظ، حتى، أيامنا هذه، على ثنائية اللغة. ويجب أن نلح على القدرة التكاملية لليتورجيا: فعن طريق صلواتها ومواعظها تنتقل التطويرات اللاهوتية للمجامع. وسلطتها القهرية عن طريق الحرمان جلية. والليتورجيا عرفت، منذ ذلك الحين، سلفييها وأصولييها. ويكفي أن نذكر بقضية كيريلوس وميتودوس. فهي، وقد حدثت بعد شالمان بقليل، تعطي مثالاً على العلاقات بين السياسي والليتورجي. فقد كان راهبان، كيريلوس وميتودوس، يبشران بالانجيل في مورافيا الكبرى (تشيكوسلوفاكيا). وقد خلقا ليتورجيا باللغة (السلافونية). وأطلق أساقفة جرمانيا، لأسباب سياسية، زمجرات حقيقية. فقد أدركوا أن القداس باللغة المحلية يعادل وحدة قومية وعدم تمثل جرماني مقبل. واستند احتجاجهم إلى تفسير مذهل: فإعلان بيلاطوس على الصليب كان مكتوباً باللغات العبرية واللاتينية واليونانية. فهي، إذن، اللغات المقدسة الوحيدة. وأيد البابا المبادرة السلافونية، فضاعفت الاسقفية الألمانية، إذ ذاك، شكاويها. وبدا أن السلافونية قد انتصرت. فقد ثبت البابا يوحنا الثامن موافقته قائلاً: «ليست ثلاث لغات هي التي تسمح لنا السلطة المقدسة بتمجيد الله بها، بل بكل اللغات». فقد كان على الأسقفية أن تلجأ إلى التزوير لتبطيء من تجربة سوف تكون جزئياً، في المستقبل، سياجاً ضد الجرمانية ورباطاً بين الأمم السلافية.

وقد اهتم الأباطرة بهذه القدرة الليتورجية: فمثول الامبراطور في قلب الصلاة والاشارة إليه في الصلاة القربانية، يعطي مكانة عظيمة. وقد قدموا مذابح فضية للكنيسة. وفي ذلك الحين لم يكن للكنيسة سوى مذبح واحد والكرم الامبراطوري قرينة سلطة. فليست هذه المذابح المتعددة

للكنيسة الواحدة سوى موائد يضع عليها الشعب هباته في صلاة التقدمة، وهذه الهبات تستريح على الموائد الامبراطورية. هل كانت تجمع تحت إشارة سلطة ذبيحة الامبراطور، سيد خيرات هذه الأرض، الوحيدة؟ أكانت علامات على كون الخزائن الليتورجية تمرر، بين الشعب والمذبح، رأيا في السلطة؟

الكنيسة في العاصفة

إذا كان العقائدي يجهد في النطق بالايمان، فمن الواضح أن ذلك يطرح، ضمن مدى معين، مسائل حول الاجماع. فقد صادفت الكلمة العقائدية المسيحية- سلطة التقليدية-، بسرعة كبيرة، توترات. فقد سرت بدع. والكنيسة أصيبت بحمى سرعان ما نقلتها إلى الأميراطورية.

فقد علّم كاهن من الاسكندرية، آريوس، عقيدة تنكر الوهية المسيح، في حين عارضت طوائف مقدونية ألوهية روح القدس. وأنكر نسطوريوس أن تكون مريم أم الاله وعارض أوتيشيس وحدانية الطبيعة في المسيح ورفض وحدة الجوهر بين جسده وجسد الإنسان، وكل ذلك يمكن أن يبدو بيزنطياً. وهذا صحيح، لاسيما وأن كل هذه الهرطقات تلونت، حسب المكان والزمان، بألوان لاتصدق. إلا أنه كانت هناك، وراء هذا التخمر، رهانات متنافسة. فإذا لاحظنا المواقف العقائدية البدعية رأينا ابعادا تمس السلطة، على الأقل، إن لم تكن سياسية. فآريوس الذي زعزع عقيدة التثليث وانكر الوهية المسيح كان ينسف السلطات. وإذا أخذنا مثالاً لايفرض علينا الدخول في العرض المعقد للمسارات التثليثية، فإننا نستطيع ذكر معارضة الأيقونات. فمهاجمة التصويرات المادية للألوهية أو القداسة هو- بحماسة نفور- العودة إلى بنى يمكن، فيها، بسرعة كبيرة، معارضة الصور الامبراطورية وحيث تسجل النخب، أيضاً، سلطة على الشعب الذي يطالب بتمثيلات محسوسة.

إن البيزنطية الظاهرة تستر الأخطار. فلم يعد الأمر يدور، بالنسبة للامبراطورية، حول كشف الصراع العقائدي على المستوى الفردي، بل على نطاق مناطق كاملة، بل على نطاق الامبراطورية بكاملها. وإذا كانت الهرطقة كسباً على مستوى الانضاج اللاهوتي، فهي كانت تهدد بأن تودي بالكنيسةوالأمبراطورية. فقد كانت سلطة مضادة: وفضلاً عن ذلك، فسرعان ما ازدوج الملف العقائدي بخصومات وشيع، بمؤامرات بلاط وتلاعبات. وأخيراً، فإن الميدان العقائدي الذي يتحمس له الشعب كان حافزاً لضروب الفوضى والفتن والمشاجرات. ويمكن أن نحكم على المناخ الشعبي من رسالة لغريغوريوس من نيسه: «إذا سألت الصراف عن أسعار العملة، فإنه يجيبك حول المخلوق وغير المخلوق. وإذا دخلت لدى الفران، فإنه يصرح لك بأن الأب أكبر من الابن. وإذا ذهبت إلى الحمامات، فإن خادم الحمام يتناولك: فلا مجال، أبداً، لمعرفة ما إذا كان حمامك ساخناً، بل أنك تبشر بأن الابن منبثق من العدم» وكل ذلك كان يجري في مناخ أساقفة منفيين، مخلوعين أو منخرطين في مواعظ عنيفة: لقد كان ذلك شيئاً من «الوسترن» اللاهوتي. وسوف يقول بعض المؤرخين، فيما بعد ليعبروا عن الأهواء، إن قضية الصقلي، في ملف الهرطقة الدوناتية، كانت شيئاً يشبه قضية درايفوس: إن اللاهوت قد انفتح على الدعاية: فآريوس يؤلف أناشيد يجري تداولها في كل الأمبراطورية عن طريق البحارة. وفي الجانب التقليدي، يخترع امبرواز «احتلال الكنيسة». فعندما أعطت الامبراطورة جوستين كنيسة للأريوسيين، أغلق امبرواز وشعبه على أنفسهم في المكان المقدس، ومن أجل أن يصمدوا، غنوا: وهكذا أدخل امبرواز الترتيل إلى الكنيسة! ولكن، بينما كان يجري التمزق، وبينما كان اللاتينيون يغنون والاغريق يماحكون حول الملائكة.. كان البرابرة يقتربون.. وكانت الصلات بين الشرق والغرب تنحل. وسرعان ما أصبحت الصدوع حفراً. لقد كانت امبراطورية معينة تحتضر.

الكنيسة واختلاط الشعوب

رقعة الشطرنج الواسعة في الأمبراطورية هي التي عرفت، فيها، الكنيسة الاضطهاد ثم الحظوة. وعدل صرع نسب القوى. لقد فقدت روما، شيئاً فشيئاً، وضعها كعاصمة امبراطورية. فالأمبراطور لم يعد يقيم فيها ولم يعد ينبغي، منذ فالنتيان الثالث، الاعتماد عليه من أجل أن يكون مدافعاً مشخصاً وناجعاً عن الكنيسة والإيمان. وكان هذا الصعود للشعوب البربرية يمكن أن يكون، بالنسبة للكنيسة، نهاية أو انطلاقة. وكان، في كل الأحوال، مسألة شائكة: فقد كان عدد من معتنقي المسيحية، فوق ذلك، أريين، وعند ذلك، فالاختيار هو بين انفتاح على البرابرة أو خضوع، أو تبعية، للامبراطور البيزنطي. وكان ذلك وضعاً مقلقاً لكنيسة تراثية ولكنها، أيضاً، تبشيرية. وفي عام ٤٧٥، سجل اسقف كليرمون، سيدوان ابولينير، هذا الشعور قائلاً: «أخاف على أسوار روما أقل مما أخاف على قانون المسيح». وبالفعل، فلم يبق، بعد وقت قصير، عاهل كاثوليكي في أوروبا: فتسعة أعشارها كانت أقاليم آرية، في حين كان الباقي أرضاً وثنية، إلا أن فرصتين عرضتا للكنيسة:

الأولى، مع الآري تيودوريك، وكان رجلاً متسامحاً، فشلت. أما الثانية - وكانت الجيدة - فكانت مع كلوفيس. فعن طريقه أصبح الفرنكيون العاملين على إعادة الكاثوليكية. وكان كلوفيس قسطنطيناً غربياً. بأحلامه وبإله كلوتيلد الذي وهبه النصر.

ومكان معمودية كلوفيس في أهمية انتصار تولبياك: رامس ٥٠٦. ففي هذه المدينة التي أصبحت مدينة الملكية المقدسة، جر كلوفيس شعبه إلى الايمان. ومنذ ذلك الحين، كبح الخطر الآري الذي وقع بين فكي كماشة البيزنطي والفرنكي، ولكونه دون بنية أو تسلسل رتبوي، فإنه قد تفكك، في نهاية المطاف، دون أية مشكلة. وكان شارلمان هو الذي أجهز عليه. وأتت الكنيسة على الخلاص ودمج حاميها ومنقذيها بها معاً.

غريغوريوس، بابا تجديد

عندما سقطت الحمى الآرية، ظلت الكنيسة في حالة ضعف. والذي كرس نفسه لاعادة إعطائها القوة والسلطة هو بابا ذو مكانة- غريغويوس الكبير. ولم يكن رجل قطيعة. فقد أفاد، في القسطنطينية، من الصداقة الامبراطورية، وكانت له، كمحافظ لروما، معرفة متينة بالمسائل السياسية. وكان، من جهة أخرى، مجرداً من الغرض: فلم يقبل انتخابه، وقد اجتذبته الرهبنة، إلا بأمر امبراطوري.

وتكشف الرجل الذي لم تتحقق رغبته في الرهبنة عن اداري لانظير له: فقد أثارت موجات الطاعون والغزو اللومباردي والمجاعة فعاليته ونجعها. وقام باسترداد قوي للامساك بزمام تراث الكنيسة وزوده بإدارة تابعها شخصياً. وإعادة بنيته تتصف بالضبط نفسه.

كانت عودة ما إلى الانضباط تبدو له أمراً أساسياً. وأبعد رئيس الشمامسة لوران، و بعبارة أخرى الوزير، عن إدارة الكنيسة. وهكذا آلت سلطة معينة إلى الحبر على حساب الشمامسة. وفي مرحلة ثانية، وسع غريغوريوس دائرة نفوذه: فقد جعل لقبه كرئيس لأساقفة ايطاليا فعلياً: لقد أصبح يستطيع الاشراف على الانتخابات الأسقفية وخلق مفتشين رسوليين أي، بعبارة أخرى، انشاء هيئة مأمونة، متحركة ومزودة بسلطات. وفي مرحلة ثالثة، قدم غريغوريوس نفسه كبطريرك للغرب. فقد وضع موضع العمل نموذج حكم وإشراف يضمن مكانة فعلية وليست فخرية: لقد اخترع الكرسي المقدس. وجسد حدس البابا جيلازيوس: ذلك «التميز بين القوى» وكان لاهوته السياسي مرحلة رئيسية في السير نحو السلطة الحبرية.

وبالفعل، كان جيلا زيوس، في القرن الخامس، يعاني صعوبات مع الامبراطور البيزنطي انستازيوس. وانتهى من ذلك إلى اللعب على مخرج ذي حدين: تعايش السلطات وثنائيتها. وكان ذلك يقوده إلى تعريف السلطة

الحبرية، على أنها سيادة وكان في ذلك شعوذة: فلم يعد هناك من استقلال للحكم المدني على اعتبار أن الكنيسة (أو بالأحرى، الحبر) تدعي السيادة. واللاهوت الكامن سهل الفهم. فالمسيحية ديانة خلاص، خلاص من هذا العالم، و بالتالي، فبما أن الكنيسة هي محل هذا الخلاص بحكم تكوينها الالهي، فإنها لا يمكن أن تكون تابعاً لسلطة. والموقف الجيلازي، ستراتيجياً، هو محاولة أولى للاستقلال وسعي وراء الأولوية حيال السلطة الامبراطورية وتصدعاتها. وقد قام غريغوريوس بتحويل محاولة جيلازيوس. فقد أعلن أولاً، ببراعة الموظف الكبير الذي كانه، إجلالاً مبدئياً لبيزنطة: الامبراطور ممثل الله، حامي الكنيسة. . ولكن البابا، خليفة أمير الرسل، ينسب لنفسه الأولوية المطلقة فيما يتعلق بالروحي. وكتب بوضوح شديد إلى الامبراطور قائلاً: «لقد أعطيت الحكم من السماء. وهو حكم على كل البشر من أجل أن يساعد من يريدون صنع الخير، من أجل شق الدرب الذي يوصل إلى السماء، من أجل أن تكون مملكة الأرض خادمة للمملكة السماوية».

ومثل هذه العبارات تتحدث عن الحكم بلغة لا لبس فيها: السلطة والحكم ليسا المدلول نفسه. والحبر هو، من أجل ذلك، الأول وعاهل الخلاص. ان له السلطة. وأوغسطين وجيلازيوس وغريغوريوس ثلاثة أسماء رسمت معالم مسارات الكنيسة من خلال لاهوتيات الحكم والانتقال من الكنيسة عامة إلى الكنيسة الرومانية.

إن أسلوب حكومة غريغوريوس نفسه يفترض كنسية تبشيرية. وكانت كلمة «الكنيسة الجامعة» من لازمات قلمه. وكانت هناك إرادة حكم لاحدود لها، إلا أنه كانت هناك، أيضاً، إرادة تبشير لاحدود لها بدورها. وفضلاً عن ذلك، فإن الحدس الغريغوري، في هذا الصدد، جدير جداً

بالملاحظة: فهو يعني، منذ ذلك الحين، كل الخيارات الحديثة لملف «الكنائس والثقافات». فلدى تنصير انكلترا، أعطى غريغوريوس تعليمات جديرة بأن نستشهد بها.

«بعد تأملات طويلة، وصلت إلى قرار حول حالة الأنكل: فلا ينبغي مطلقاً، تدمير معابد الأصنام في هذه الأمة، بل فلتدمر الأصنام الموجودة فيها وحدها. وليؤخذ الماء المقدس وترش به هذه المعابد، ولتبق، فيها، مذابح ولتوضع، فيها، رفات قديسين. وبالفعل، فإذا كانت هذه المعابد جيدة البناء، فمن الضروري والكافي تغيير وجهتها: تحويلها عن عبادة الأصنام إلى تمجيد الاله الحقيقي، وبهذه الطريقة سوف يخلع الشعب، وقد تبين أن معابده قد احترمت، ضلال قلبه بمزيد من السهولة ويتجمع، وقد عرف الاله الحقيقي وعبده، في الأماكن التي كان قد اعتاد ارتيادها بمزيد من الألفة. وبما أن هناك عادة تقديم الكثير من الثيران كأضاح للأرواح، فيجب، أيضاً، تحويل طقوس هذه الذبائح تحويلاً خفيفاً بحيث يحدد لهذه الأعراف الطقوسية أيام تطويب الشهداء القديسين الذين وضعت رفاتهم (في الكنيسة) أو أيام أعيادهم. وليستمر الناس في بناء أكواخ من الأغصان قرب المعابد التي أصبحت كنائس نفسها وليحتفلوا بالعيد بالولائم الطقوسية. ولايجرين، بعد، تقديم هذه الحيوانات إلى الشيطان، بل إلى الله، وليشكروا، عندما يأكلونها، العناية الالهية التي أشبعتهم ويجب أن يتمكنوا، على هذا النحو، باحتفاظهم بهذه الأعياد، من تذوق الأفراح الداخلية بمزيد من السهولة».

إن ذلك نص رئيسي في مقاربته الثقافية. وتحليل غريغوريوس سيبقى معزولاً: فلدى «مشادة الطقوس الصينية» بعد ذلك بكثير، سوف تتكشف ستراتيجية الغربنة واللتينة عن كونها فشلاً كارثياً لكنيسة تأخذ موقعها في آسيا.

الصعود الكارولنجي

بعد الانحطاط الميروفنجي وتأرجح وإبطاء شبه كلي في الاجراءات المجمعية، وصلت الكنيسة إلى قوام جغرافي دقيق: فقد اتخذت بوصفها كنيسة رومانية، بتصميم كبير، وجهاً غربياً. وغدا الشقاق مع شرق البطريركيات، منذ ذلك الحين، محتوماً: وقد توسع الشق، عام ١٠٥٤، إلى هوة هائلة، وهي هوة سوف تلعب دورها لدى الاشكاليات السياسية. وكان على كنيسة الغرب، إذن، جمع شتاتها وتحسين بطريركية الغرب هذه التي أصبحت من شأنها. وبالتالي، نسجت امبراطورية الغرب. وفي عام ٨٠٠، كانت العملية قد تمت. ولكن جمع الشتات يجب أن ينطلق من قاعدة اقليمية مضمونة، وبعبارة أخرى من مكان ذي سيادة: فوصلت الكنيسة، إذن، إلى فكر يجب، فيه، التركيب بين السلطة والحكم. وقد جرى هذا الاكتساب للاقليمية ومسيرة هذه السياسة بإقامة حدود اجمالية للغرب وبمجيء الكارولنجيين.

وقد واجه الغرب خطراً جديداً، ووقف هذا الخطر ماثلاً في كل ذاكرة (٧٣٢). لقد كان المسلمون يمسكون بزمام اسبانيا. وكانت منطلقاً لطموحاتهم الاقتصادية ولكنها كانت، أيضاً، منطلقاً لتوحيدهم ونظريتهم في الجهاد. وفي عام ٧٣٢ توقفت الموجة الاسلامية في بواتييه. وقال بعضهم أن شارل مارتل أنقذ الغرب.. والواقع أنه رسم، بالأحرى، خطوط عملية حدود قصوى سوف يتابعها خلفاؤه. لقد أصبح، خاصة، الأمير المسيحي. ومنذ ذلك الحين، يشير إليه مؤرخ من ذلك العصر، ايزيدور، بتعابير حدودية على اعتبار أنه يصف جنوده بالأوروبيين، وغدا واضحاً أنه يجب وصل تاريخ ٧٣٢ الأسطوري بتاريخ ٧٥١: تنصيب بيبان القصير. وعليه ستجرى لعبة السلطات الحبرية. واجنهارد يقول، بفجاجة، في «حياة شارلمان»: «إن أمر البابا هو الذي سمي بيبان، بموجبه، ملكا

للفرنكيين» . وبالفعل ، فإن أي ميروفنجي لم يصل إلى مثل هذا الاعتراف الطقوسي الكنسي والصوفي . وسوف يؤسس هذا الاعتراف على سفر الحكمة (٩ : ٧)، في الكتاب المقدس ، حيث يقول ، الملك لله (وللكنيسة) : «لقد اخترتني ملكاً» .

وهكذا انجزت كنيسة الغرب مرحلة ايديولوجية كبيرة : فالامبراطور ، وحده ، هو الذي يتوج ، ومن جانب البطريرك الشرقي وحده ، وقد حل محل التكريس الغربي والجوار الحبري الملك المكرس : هذا هو الحدث الذي يجب أن نؤرخ به العلاقات بين العرش والمذبح . فالتكريس يدخل مدلولات ولاء . والسلطة الكنسية تضع بيادقها ضمانا لرعاياها ورقابة على الملكية .

وتمتزج ، في ملف تكريس ببيان ، وثيقة سياسية بالتهليلات الليتورجية . انها وثيقة وعد ملكي بالتدخل في لومبارديا مجاملة للبابا . والأمر يدور ، فعلا ، حول اعطاء الباب اراض مستعادة . والبابا الذي نسب لنفسه ، فضلا عن ذلك ، سلطة امبرطورية ، واعطى عربون اهتمام بهذا الوعد ، جعل من أبناء ببيان «بطاركة لروما» :

فالسلالة الوليدة ارتبطت ، اذن ، بالسلطة البابوية و بمشروعها في خلق دولة حبرية . وقد جرى الالتزام بوعد ببيان دون حماسة كبيرة . وتعويضا عن ذلك ، أعطي الببيانيون لانفسهم اعتمار تاج الملوك اللومبارديين الحديدي .

فهبة ببيان تحققت اذن . وكان يجب جعلها فعلية ودائمة . وعند ذلك ، خرج نص من الظل : هبة قسطنطين . ان هذا النص مزيف . وتعيين تاريخه مفتاح لقراءاته .

وتقوم هبة قسطنطين على مكانته الامبراطورية وتزعم ان هذا الأخير - رغبة منه في ارساء السلطة الروحية لخليفة بطرس - اعترف بأولوية البابا على كراسي انطاكية والاسكندرية والقدس ، اي انه اعترف ، بعبارة أخرى ، بشمول كنسي لحق الحبر الروماني . ويشير المزيف الى أن قسطنطين ، اذ غادر

روما الى القسطنطينية، كان يؤدي، بذلك، اعترافا بسلطة البابا سلسفتر الأول وحكمه كعاهل على روما وايطاليا والغرب. وأخيرا جرت الاشارة الى حق الحبر في اعتمار التاج وحمل الشارات الامبراطورية، ذلك ماكان يمكن أن توسس، عليه، سلطة سيادة حبرية ووجودها مع رفض ادعاءات امبراطور الشرق غير المحققة.

وينبغي فحص هذه الوثيقة المزورة بموجب تاريخها المحتمل. هل وجدت عام ٧٥٢ أم هي تالية لشارلمان؟ اذا كان التاريخ الأخير صحيحا، فإن التزوير يصبح كاشفا. انه يكشف عن حدود «هبة بيبان» وخلفائه. وفي الواقع، كان يجب التزوير في غياب كل وثيقة رسمية. وعلى هذا التزوير قامت، اذن، دول الكنيسة.

وقد ساعد الكارولنجيون هذه المؤسسة الحبرية في بداياتها. وسوف يستطيع كاهن، مثل الكوان، الابتهاج بعودة الى قسطنطين، بامبراطورية أعيد تكوينها في الغرب. وفي عام ٨٠٠، كان تتويج شارل الكبير من جانب البابا الخاتمة الامبرطورية. فقد اتت الكنيسة على تخزين السلطات.

كنيسة شارلمان

كان شارلمان، اذا صدقنا كاتب سيرة حياته ومداحه في كتاب «حياة شارلمان»، مسيحيا مؤمنا، ورعا، بالنسبة لعصره: فحقوق الزواج هي حقوق العشيرة اذا اقتصرنا على هذا المثال. ولاستخلاص البروفيل المسيحي لشارلمان، نستطيع أن نسائل ثلاثة معايير. الصلاة؟ كان مداوما عليها. الاشكالية اللاهوتية؟ كانت تثير فضوله وكان يجادل بحس امبراطوري اكثر مما كان تقنيا: وكان، على كل حال، يقدر بعض آباء الكنيسة: فقد كان يستقرئ، اثناء وجبات طعامه، المؤلفين الجيدين مع تفضيل خاص لـ. . . «مدينة الله» لاوغسطين! الصدقة؟ لقد ترك للكنائس، عند وفاته، ثلثي خزينته.

الا أن المسيحي الورع كان امبراطورا. وكانت له رؤية واضحة لوظيفته. وقد كتب للبابا تعريفا لها كما يلي:

«هذه هي مهمتنا: في الخارج، حماية كنيسة يسوع المسيح المقدسة، بالسلاح - وبمعونة الله ونعمته - من غزو الوثنيين ونهب الكفار، وفي الداخل، حماية محتوى الايمان الكاثوليكي. أما دورك انت، ايها الأب المقدس جدا، فهو الصلاة. عليك، بيديك المرفوعتين الى السماء - مثل موسى -، مساعدة جيوشنا حتى ينتصر الشعب المسيحي، دائما، بشفاعتك وبقيادة الله وفضله، على خصوم الاسم المقدس من أجل أن يتمجد اسم سيدنا يسوع المسيح في العالم أجمع».

ان مذهب هذا النص شفاف: فالأولية الحبرية ليست موضع مساءلة في ذاتها... ولكنها تبقى غير مشار اليها.. والصلاة معترف بها كسلطة في مكوك الالوهية - البابا، في حين أن النصر والدفاع وتسمية الخصم تقع في مكوك الله - الامبراطور الذي تكون نقطة وصوله تمجيد المسيح. والوثنيون والكفار مقرؤون بتعابير امبراطورية وليس لاهوتية: فلا توجد اية معيارية كنسية. والدعوة الى الصلاة مخلصة دون شك: انها تنشيء سلطة (ذلك أن البابا يستطيع، بعد كل شيء، أن يرفض التشفع). فهناك، اذن، اقتصاد كامل للخلاص عن طريق الامبراطور موصوف في هذه الوثيقة، والمساعدة، النعمة الالهية، قيادة الله وفضله، كل ذلك يأتي ليسقي، ولكن ليس ليسيطر كما تفعل الأسلحة. ان هناك ارتساما لشعار «الرجال المسلحون يقاتلون والله يمنح النصر». وشارلمان قد عهد بهذه السياسة الى الكنيسة الكارولنجية وسهر عليها، شخصيا، بعمله.

في الداخل:

حاولت اعادة تنظيم دقيقة وضع بنى متينة. وارادت دورات مجمعية ذات برنامج موضوع بعناية نسج اطار معياري. شرعت اوامر سامية من

شارلمان في مشخص الأوضاع. ولكن ذلك لم يزل غير كاف. فقد كان شارلمان مقتنعا، من كل الجهات، بضرورة السهر على التنفيذ ضمن الأبعاد الامبرطورية. فاطلق، في كل الامبراطورية، مخرجا ذا حدين هما: علماني وكاهن من مراتب عليا في كل حالة: وسوف يكون هؤلاء «الرسل الربانيون» مفتشين ومراقبين وشهودا تنفيذيين للارادات الامبرطورية بسلطات محددة في اطار تفويض. وقد كانوا، أكثر من كل النصوص، في الميدان، الصوت الامبراطوري المنقول والمضخم: الاجرائي.

وأخيراً، كان العمل الشارلماني في الداخل اعادة انطلاق للتبشير: الالزام بالوعظ وتعلم كل الصلوات المألوفة التي لايمكن لاحد، دونها، أن يكون عراب معمودية. ووجدت حركة ابرشية طريقها مع بدايات تشريع للزيارة القانونية للابرشية: فقد حصلت اصغر وحدة اقليمية على الاهتمام المستمر من جانب السلطتين. فقد كانت استقامة الايمان - الشرط الرئيسي للامن - من مشاغل شارلمان وتدخل فيها دون عقد. وقضية الانبثاق كاشفة في هذا الصدد. فمنذ مجمع نيقية، طرحت مسألة لاهوتية بتعابير تركيب الجمل: ففي صياغة عقيدة التثليث، فضل الشرق التعبير عن ايمانه بقوله أن «روح القدس ينبثق عن الأب»؛ في حين اتخذ اللاتينيون مقاربة أخرى كان، فيها «روح القدس ينبثق عن الأب والابن». والخلاف مطروح، هنا، بصورة تخطيطية جدا لان مجمل المسألة اللاهوتية معقد جدا. وكي نوجز، نقول ان قسما اساسيا من المسألة هو من مستوى تركيب الجمل:

ففي حروف الجر اليونانية واللاتينية، في الواقع، لوينات يصعب نقلها، وهذه اللوينات الدقيقة جدا هي التي يتوضع عليها الخلاف اللاهوتي. وقد حل شارلمان التعارض بفرضه صبغة «ينبثق عن الابن». وكانت تلك مشكلة لاهوتية - سياسية لم يكن للبابا، فيها، الدور الأول.

فقد رفض الشرق القرار. وعند ذلك، وجد التمزق الى شرق وغرب طورا جديدا تصلبت، فيه، الحواجز.

العمل في الخارج:

كان شارلمان قد طرح بحزم مبدأ دفاع عن الكنيسة والشعوب المسيحية ضد الوثنية الخارجية. وقد أخذ، في ممارسته، بكون الغزو أفضل طريقة في الدفاع. وكانت هناك غاية سياسية، الا انه كانت هناك، ايضا، رغبةمخلصة في نشر الكنيسة. ومن المؤكد أنه أفسح المجال لمبادرات تبشيرية خالصة وشجعها: فقد عمل مبشر مثل بونيفاسيوس، بنجع تبشيره، على زرع المسيح والكنيسة في جرمانيا. ولكن الامبراطور لجأ، من جهته، الى قوة الله نفسها: فعدم الغلبة على السكسون اهانة لله. وعمل قوة مسلحة مسيحية يتلقى، بالتالي، ضمان النصر من جانب الله. وتلك ايديولوجية توحيدية أكثر منها مسيحية. فرايات المسلمين كانت تحمل، هي، ايضا، عبارة «الله الناصر». والستراتيجية القائمة على لاهوت للاهانة لم تكن تستطيع، الا بثمن تدفعه من الدماء، الحصول على العبور والتكريس بالمعمودية على الأقل، ان لم يكن على التنصير. وعندما طلب الافار (الهون)، وقد هزموا، المعمودية، دعا الكوان - مستشار شارلمان - الى مزيد من التدقيق في المعموديات السريعة. وقد علق بتبصر ورهافة قائلاً: «اذا كان السكسون قد جحدوا المعمودية هذا العدد من المرات، فذلك لان اسس الإيمان لم تكن، قط، قد وجدت، بعد، جذورا لها في قلوبهم». أما مع العالم العربي، فإن الصدام بين الديانتين التوحيديتين كان نصف فشل: فالعالم المسيحي والامبراطوري لن ينجح الا في تثبيت حدود وفي خلود لانشودة رولان.

مهمتك هي الصلاة

لماذا لانأخذ، حرفيا، دعوة شارلمان للبابا؟ ان محاولة قراءة سلطة كنسية تحتفل وتصلي تستحق الاهتمام.

ان السلطة الكنسية لم تتوقف، هنا، عن التزايد دقة وعن وضع آليات طويلة الأمد. ويمكن أن نقتصر على ملفين لقراءة سلطة هذه الكنيسة، ملفين هما مكانا دخول وحكم وتخزين مغطيات للمستقبل.

وقد كان المبدأ القديم، «قانون الصلاة هو قانون الإيمان» عاملاً قويا في الوحدة. فقد كان يلزم ذلك الإيمان «شيئاً» ليجد في الاحتفال الليتورجي نموذج صياغة مستقرا، وكذلك قابلا للنشر في الامبراطورية، معا، وواثقا من استقامة دون خلل. وقد اتينا، هنا، على وصف وثيقة خاصة، في الأصل، ولكن مصيرها كان، فعلا، عظيما. والأمر يدور حول مؤلف للبابا غريغوريوس. فقد حقق هذا الأخير، لاستعماله الخاص، مجموعة من النصوص الليتورجية. وكان ذلك، دون شك، بنية مبيتة على أن يجعل منها «نموذجا» لكتب صلوات الكنائس المحلية. وقد ضمن الاحترام المنصب على غريغوريوس المحافظة على مجموعته اللتورجية لدى خلفائه. وقد طلبها شارلمان الراغب في وحدة ليتورجية والمدفوع بسند في مثل سند اجلال مؤلف غريغوريوس من جانب البابا ادريانوس. وقد عرفت النسخة المحسنة التي وصلت الى الامبراطورية من جانب الليتورجيين باسم «الادريانوم» للاشارة الى تطوير في النص الغريغوري. والسلطة الكارولنجية، وكذلك مشاغل الكنيسة، شاركت في الاحتفاء بهذه السلطة الليتورجية التي غدت علامة للمسيحية الغربية.

وعرف التكفير تجديدا في العصر الكارولنجي. وهو مثال ذو دلالة على تداخل السلطات. وقد تجسد في أشكال على مر القرون. وفي هذا الميدان، حقق العالم الكارولنجي والكنيسة نصف قطيعة ونصف نجاح. انها نصف قطيعة بالنسبة لتفكير الاباء: فقد تم الدخول في تيار من اللاهوت والممارسات يقترب من الشكل القروسطي ثم الحديث. فقد جرى الالحاح،

بعض الشيء، على هذا الشكل من السلطة الذي كانت تنسجه الكنيسة: سلطة الاستماع والكلام والفرض والغفران أو عدم الغفران. لقد كان التكفير القديم واضحا: فقد كان يوزع مساحة قدسية، ليتورجية، اجتماعية: «سلك» المكفرين. فكان، اذن، علنياً بمعنى هذا السلك بوصفه فئة من الجماعة المسيحية. وكان، خاصة، غير قابل للتكرار. وهذا مايفسر التعليم المسيحي الطويل وعمليات التعميد على فراش الموت. وكان ضبطه يعبر عن اقتصاد معين في الخلاص يجعله توسيع عددي صعبا. وقد عمل المصلحون الكارولنجيون على وضع لاهوت جديد وممارسة جديدة ولدت في الاديرة السلتية والانغلوسكسونية. انه التكفير الخاضع لتعرفة. ومدلول التعرفة يقود الى فردية تكفيرية وليس الى شراكة المكفرين. وفضلا عن ذلك، فإن التكفير القديم كان يرد الى الاسقف. أما التكفير المسعر، فقد بدأ يأخذ الكاهن في الحسبان. فهو يقدم، اذن، توزيعا جديدا للسلطات. ومن المؤكد انه شهد ارتفاع احتجاجات عنيفة من اجانب اساقفة «اصوليين» طاردوا هذه الكتب الليتورجية الجديدة التي هي كتب التكفير. وقد أدى ذلك الى تكوين الانتقال بشيء من الممارسات القديمة. وينبغي، بالأحرى، أن نحل محل وضع محسوم صيغة كيريلوس فوغيل: لقد شهدنا «ثنائية تكفيرية، ازدواجية تكفيرية». ويمكن تلخيص ذلك في صيغة: «للخطيئة الخطيرة والعلنية تكفير علني. للخطيئة الخطيرة والخاصة تكفير خاص (أي مسعر)».

واذا لم يكن هذا التكفير هو تكفير الكاثوليكيين اليوم، فإن هناك تشابها مرتسما: فالاعتراف والحل قابلان للتكرار مااقتضى الأمر ذلك. والفرق عن اعتراف مابعد القرن الثاني عشر يقوم على مايلي: لايعطى الحل الا عندما ينجز التكفير. وهذا الأخير موضوع حساب. فالاعتراف اذن، اساسي للمشاورة وتحديد التعرفة التكفيرية. والاعتراف، في هذه النقطة، ليس، اذن، بعد، وسيلة تعبير أو تحقق من الندم أو التوبة: انه «اقتصادي» أولا: والتكفير المسعر صارم: فهو يحسب بسنوات صيام. الا أن هناك آلية

خففت هذه الصرامة: فقد ظهرت، شيئا فشيئا، الية استبدال. وهكذا يمكن ابدال سنة صيام بست وثلاثين يوما من الصيام التام أو بتلاوة المزامير ثلاث مرات أو بثلاثمائة سوط. وهناك منظومة استبدال أخرى تدخل المال: فيمكن ابدال ثلاث سنوات صوم بستين فلسا ذهبيا أو بعبد أو جارية، وبدفع رسوم قداديس (كتب التكفير هي الأثر الأول من آثار «أجور الصلوات»). ووصل الامر، أحيانا، الى المضي بالمنظومة حتى العبث (الا أن تلك هي الخطوط الكبرى لكل اللاهوتات الرجعية المقبلة للابدال والتعويض، وهكذا يمكن تحميل الدين التكفيري لآخر: فيستطيع غني أن يدفع لفقير لينجز تكفيرا مكانه.

لقد ولدت محاسبة، قراءة بالمال. الا انه من عدم الأمانة أن لايذكر الإيمان الساذج: ففي حالة خطر، يعترف المرء لصديق، لسيفه، لحصانه، وإذا لم يوجد القربان أجرى المناولة بالرغبة، بزهرة، بعشبة صغيرة، بشيء من التراب. وذكر ذلك يعني ادخال شاعرية للايمان: وبعبارة أخرى، ادخال الانعطافات التي تناقض، فيها، السلطات بكلمة وممارسة رمزيتين. ان هناك شيئاً يبدو غير قابل للاختزال. فما وراء الحركات يدوم شيء يشبه فقراً للإنسان، انعدام دلالة مليئاً بالمعنى يلتقي بنصوص أعمال الرسل (الفصل الرابع، ١٣) حيث تعجب الوجهاء «من جرأة بطرس ويوحنا وقد عهدوهما اميين لاعلم عندهما».

لقد كنا نريد، بابدائنا شيئاً من الالحاح على عوالم «الهرطقة»، ان نظهر وجها يلتقي، فيه، القول اللاهوتي بالسلطات، يستثيرها، يشغلها.

فلا يمكن قراءة الصراع اللاهوتي الا كانبثاق وتداول لكلمة وممارسات يطلب، فيها، بقوة، من العوالم الآلهية أن تكون هنا، على أرض البشر. وكون كل «الهرطقات» تمس موضوع المسيح ويمس العدد الأكبر منها التجسد ليس شيئاً عديم الأهمية. فبين صفحات ملف المذهبية تندس تقسيمات

السلطة. وفي هذا المعنى، يستحق التأمل اللاهوتي في التجسد أن يقرأ، ايضا، بوصفه تركيبا للدولة. وهو، على كل حال، تركيب كنسي: فتعريف العقيدة المستقيمة والممارسة المستقيمة فيما يتعلق بتجسد المسيح وطبيعته يعني، بالنسبة للكنيسة، استثارة تأملها في طبيعتها الخاصة على المستويين الالهي والدنيوي. ولايوجد تعارض بين «حلم اوريجينوس» بامبرطورية مسيحية وحيدة وملاحظة امبرواز القائلة: «انه لأفضل لنا أن نكون مضطهَدين من جانب الأباطرة من أن نكون محبوبين منهم»، بل هناك تواقت للنعم واللافي جدل يجد مصدره في التجسد: منذ «في ذلك الزمان أمر القيصر اغسطوس» (لوقا، ٢: ١) وحتى الآلام التي ارخها قانون الإيمان بأنها جرت «في عهد بيلاطوس البنطي». ذلك أن الذي يعلن عن ايمانه سجل في الكتاب المقدس على أنه «سيساق إلى الحكام والملوك» (مرقس، ١٣: ٩).

ولايمكن لملف «القسطنطينية» أن يخفي الملف اللاهوتي... الذي لايجهل السلطات. وأنه لصحيح أن السلطات عرفت كيف تعلم الكنيسة كيف تؤلف تعليمها المسيحي: «يعود إلى النمسا أمر حكم كامل الكون». وشعار الأسرة الامبراطورية النمسوية هذا صنع كتاب تهجئة السلطة بحيث يضع الطوباويات بين معترضتين.

-٢-

الإسلام: الفتح، السلطة

أحمد حسناوي

هناك شيء مربك في مسألة تحديد أشكال السلطة في الإسلام. فالميدان مزدحم بالرواسم والنماذج النمطية والمدلولات المسبقة التي يصعب التخلص منها، منذ صورة «المستبد الشرقي» النظرية والأدبية معا حتى طروح الاختلاط بين الروحي والدنيوي الأكثر انضاجا.

الا أن هناك، إلى جانب هذه الانضاجات الثانوية التي تتواجه، فيما بينها، بدرجات متفاوتة، الانشاءات الايديولوجية للمسلمين أنفسهم، على صورة تفسيرات للماضي تتطلع الى الحاضر، وهي انشاءات التخلص منها أصعب ايضا.

فالميدان، اذن، مشغول من قبل، ومشغول من جانب سلسلتين من التصورات المترابطة تنازعيا. فعند صورة الاستبداد الشرقي، تذكر البنى التداولية للاسلام المبكر. وضد طرح الاختلاط بين الروحي والدنيوي، تؤكد وحدة كل صور الوجود والاجتماعي. فهنا، كما في كل مكان، يكون التاريخ رهانا سياسيا، نموذج سلاح مامن نموذج ما من الستراتيجية.

وليس لهذين التقليدين العمر نفسه ولا الوجهة نفسها. وليس لهما، ايضا، الأثر المعرفي نفسه. فقد كان مدلول «الاستبداد الشرقي» يدل، في القرن الثامن عشر، على أحد حدود ميتولوجيا تأملية لأشكال الحكم - حد معاد اذا اردنا - وكانت وظيفته، بالتالي، محددة بمكانه في الصراعات الايديولوجية للقرن الثامن عشر الأوروبي. وتغيرت الوظيفة فيما بعد، وأصبح هذا الطرح يستخدم تبريراً للايديولوجية الاستعمارية.

والتقليد الثاني هو تقليد حركة اصلاحية اسلامية (في القرنين التاسع عشر والعشرين) يستجيب «ديالكتيكيا» للأول. وهذا التقليد لاينكر، فضلاً عن ذلك، ملاءمة تسمية الاستبداد الشرقي الاتني» (الاتراك هم الذين دشنوه). ومن هنا الشعار الجديد: العودة إلى الخلافة المبكرة.

ويبدأ، اذ ذاك، كل هذا العمل التاريخي - الذي يمكن أن يوصف بأنه «هائل» - الذي ينتزع بعض الاشارات من النسيان ليكرس لها اجلالاً: فبعض الحقب، بعض العهود وبعض السياقات هي رموز مقدسة لتاريخ «الجماعة» الاسلامية، لتحولاتها وانعطافاتها الموفقة أو غير الموفقة. وهو عمل مازالت استعادته مستمرة حتى أيامنا هذه.

ومن أجل ذلك، فإن التاريخ الذي سنرويه ليس تاريخا ميتا نهائياً، مدفونا نهائياً، بل انه مازال يلقي ارتكاساته في الذاكرة الايديولوجية والسياسية الحالية.

فلنحاول، مع ذلك، متابعة منطق الأمور نفسه وفهمها في جذر تطورها بأخذنا موقعنا في الفجر السياسي للعالم الإسلامي، أي في البرهة التي كان يجب، فيها، على اشغال المكان الشاغر الذي تركه النبي أن يجري في سياق فتح وتوسع للقاعدة الاقليمية للدولة الوليدة، وبالتالي في سياق تضاعف السلطة.

من يمكن أن يخلف نبيا؟

سببت دعوة محمد اعادة توزيع للسلطات بالصورة التي كانت تمارس، بها، في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد تولى محمد السلطة الدينية مع اعطائها وجهاً وحدويا جديداً بالشقة التي أقامها بين النبوة وكل الوظائف الدينية السابقة: الكهان، الشعراء، السحرة. ولم يتوقف سد باب الدخول إلى الإلهي عن نشر آثاره في اتجاه مزدوج: اتجاه معقل وشرعي، من جهة، وصوفي واستيطاني من الجهة الأخرى.

وقد تولى النبي، منذ اقامته في المدينة، وظائف القائد العسكري، ثم سرعان ماتولى وظائف «الحكم» منذ أن دخل ميدان القانون في مجال الفعاليات النبوية. وبعبارة موجزة، أحل محمد محل تبعثر السلطات في العالم القبلي مرجعاً مركزياً: شخصه الخاص.

وهذا هو السبب الذي، من أجله، وجد هذا الاقتصاد الجديد في السلطة، نفسه، لدى وفاته، أمام تهديد مزدوج.

فقد كان مهدداً في الداخل، في المدينة، بانبعاث للمرجع القبلي المحيد. وعلى هذا النحو يجب تفسير الاجتماع الذي عقد في سقيفة بني ساعدة (الذي خرج منه أبو بكر المنتخب خليفة منتصراً في نهاية الأمر): فقد كانت السقيفة، في الواقع، مكان اجتماع الخزرج، وكان الاجتماع العتيد يتخذ، بهذه الواقعة نفسها، دلالته، وهي: تأكيد السلطة العشائرية على حساب الكيان السياسي - الدين الجديد الذي أوجده محمد. ولم ينقلب الوضع الا بفضل تدخل الثلاثي، أبي بكر وعمر وأبي عبيدة. الا أنه قد انقلب بتأكيد مبادئ الجماعة الجديدة وبالتأكيد على أولوية قريش التي غدت مركز الأمامة الوحيد.

ولم تكن السقيفة مكاناً سياسياً معبراً عن الكيان السياسي الجديد اطلق، فيه، العنان للروح «الديمقراطية» التي تحرك هذا الأخير، بل كانت، حقا، فسحة سياسية قديمة عادت، فيها، السلطة القبلية السابقة للاسلام بانقساماتها، الى الانتعاش.

وكان التهديد الخارجي أخطر ايضا. فقد قامت عدة قبائل عقد معها محمد ميثاق أمن تجسد بدفعها الزكاة بنقض العهد ورفضت تأدية الزكاة. وهذا ماسمي بالردة. وهذا التمرد كان يمثل أكثر من ذلك، ايضا، معارضة لاحتكار المدينة الديني. وظهر أنبياء مزيفون في كل مكان: مسيلمة، طليحة، سجاح...

وتعقد هذا الخطر الزدوج بواقعة هي أنه لم يكن معروفاً على أي شيء تقوم خلافة محمد. الا انه كان، هناك شيء مؤكد هو: أن الوظيفة النبوية قد اغلقت إلى الأبد، وكانت المسألة تكمن، في الحقيقة هنا: ماهو نمط الوظيفة الدينية التي كان يمكن لقائد الجماعة الجديد أن يتولاها علماً بأن الصور القديمة للانفتاح على الإلهي أصبحت، الآن، غير قابلة للممارسة وأن الدخول إلى الصورة الجديدة كان ممنوعا؟ وبعبارة موجزة، كانت خلافة النبي تدل على مكان شاغر يحمل قيوداً سلبية على درجة كافية من الصرامة، ولكن دون توصيف ايجابي محدد. فالاغلاق النهائي للوظيفة النبوية فتح التاريخ الاسلامي على اشكالية جديدة أكثر بكثير مما اغلقه على برهة لم يعد يمكن بلوغها.

وفي تلك الحقبة، تهيأ أبو بكر الذي اتخذ لقب خليفة رسول الله لمواجهة مهمة مزدوجة كان الحاحها يفرض نفسه: متابعة سياسة النبي «الشمالية» واخماد تمرد القبائل أي، جملة، توحيد شبه الجزيرة العربية وفتح العالم الخارجي. وكانت هاتان المهمتان مترابطتين على اعتبار أن شبه الجزيرة العربية لن تتوحد، حقا، الا عندما سيسمح عمر، خليفة أبي بكر، لقبائل الردة بالاسهام في الفتح الذي استبعدها أبو بكر منه. ودعوتها إلى الفتح تعني دعوتها إلى مايجب، حقا، أن يسمى «ظاهرة اجتماعية كلية».

الجهاد: الاسلام ينطلق إلى العالم

الحق هو أن الحرب لم تكن ظاهرة جديدة في شبه الجزيرة العربية، بل كانت وجها أساسيا في العلاقات بين القبائل. فقد كان الغزو، اولا، والثأر بعد ذلك، يؤلفان قطبي هذه الممارسة الحربية. فقد كان يجري، خلال الغزوات، الاستيلاء على الممتلكات (الإبل، الماشية) دون أن يترتب على ذلك موت رجل، مبدئياً على الأقل. وذلك، على وجه الدقة، لأن الثأر يجعل مثل هذا العمل عالي الكلفة: فقد كان العرف يفرض، فعلاً، تحت

طائلة خرق ميثاق شرف صارم، على أقرب ذكور الأسرة نسباً إلى القتيل الثأر لقتله. وغالباً مالم تكن الحرب سوى ثأر ممتد تنتقل، بصورة لامتناهية، من معسكر إلى الآخر (حرب البسوس مثلاً).

وقد خضعت هذه المنظومة الحربية خضوعاً متزايداً لمنظومة دينية حدت من اثارها. فقد كان هناك، من حيث المكان، مناطق مقدسة (حرم) لاسيما حرم مكة، وكانت هناك، من حيث الزمان، أربعة أشهر كانت تعد مقدسة (الأشهر الحرم). ومن المحتمل أن فترة الهدنة هذه وامكنتها مرتبطة بنمو التجارة المكية ومكرسة لحمايتها.

وهكذا نرى أن الممارسات الحربية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت مقننة بدقة، وكانت خاضعة لجملة قواعد غير مكتوبة ولكنها، مع ذلك، ضاغطة.

وادخلت فعالية النبي الحربية فروقا هامة فيما يتعلق بهذه الممارسات. فمن حيث الغاية، أولا، لم تعد الحرب، فقط، الصورة الهامشية لحياة اقتصادية قائمة على الندرة، ولم تعد، فقط، مجرد فعل جزائي، بل أصبحت، بعد ذلك، حربا ايديولوجية. واذا كانت تستطيل بشيء، فهذا الشيء هو فعل الاقناع الكلامي. وهذه الاعادة لتوجيه الفعالية الحربية تتضمن فرقا ثانياً: فالحرب لم تعد عملاً محدوداً في جريانه، ضربة دون نتيجة أو مبادرة تجعل العقوبة متناسبة مع جريمة ما. فقد أدخل محمد المدة في الحرب. وبالفعل، ومنذ هجرة النبي إلى المدينة عام ٦٢٢ وعودته المظفرة إلى مكة عام ٦٣٠، كان الأساسي من فعاليته العسكرية موجها إلى مكة ويرمي إلى اخضاعها: اعلان النية العدائية، محاولة خلخلة الشبكة التجارية المكية (وقعة بدر عام ٦٢٤)، معركتا أحد والخندق (وكان المكيون، هذه المرة، هم الذي شنوا هجوما معاكسا) واستخدام الدبلوماسية وعقد صلح الحديبية مع المكيين تمهيدا لاخضاعهم. وقد أدخل النبي المدة، ولكنه أدخل، ايضا،

المكان: المدينة ضد مكة، ومكة، بعد أن خضعت، ضد الطائف، وهي مدينة تجارية أخرى في غرب شبه الجزيرة العربية.

والجدة الكبرى التي أحست الأطراف انها كذلك هي استعمال الدفاع بوصفه كافياً لاثبات تفوق المعسكر الذي ينتمي إليه المدافع. ومحمد انتصر، حقا، على المكيين حين أظهر تفوقه في الدفاع «أقوى أشكال الحرب» (كلازويتز). وهذا هو معنى معركة الخندق الذي حفر في المدينة فمنع المكيين من اختراق خطوط الدفاع. والباقي، أي اخضاع قسم كبير من قبائل شبه الجزيرة العربية كان مرتبطا بالتهديد: ففي عام ٦٣٠، كان النبي قد خلق اختلالا لاعلاج له في توازن القوى بين القبائل جعل منه، امكانيا، سيد الجزيرة العربية.

لقد كان هناك تصعيد إلى الحدود القصوى (مضى حتى درجة القطيعة مع المنطقة المحرمة والأشهر الحرم) وادخال للمدة واستعمال ايجابي لقوة الدفاع واستخدام الدبلوماسية: فالنبي دشن، جملة، ستراتيجية عسكرية متماسكة ضمنت له النصر.

ونتيجة هذه الستراتيجية هي أن شبه الجزيرة العربية «فتحت نفسها أولا»، كما يقال، قبل أن تفتح «مركز العالم». وكانت هناك، في مركز هذه الفعالية العسكرية، الغنائم وتوزيعها. وسوف ينضج الفقهاء المسلمون، فيما بعد، نظرية في حق الملكية التي تعود، جماعياً، (قبل أن يجري التوزيع) الى مجموع المحاربين: حق ملكية بالإحراز (مقابل حق الملكية بالنقل من شخص إلى آخر من خلال أحد الترتيبات التعاقدية المعترف بها وحق الملكية بالوراثة). ولكن المنطق الذي كان يهيمن على توزيع الغنائم، في عهد النبي، كان منطق الهبة. فالذي يقاتل في سبيل الله يهب الله نفسه وأمواله مقابل الجنة في الآخرة والغنيمة في الدنيا: «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا

عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم «(سورة التوبة، الآية ١١١)، «وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وكف أيدي الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم الصراط المستقيم» (سورة الفتح الآية ٢٠).

ان هذا المنطق، منطق القروض البشرية (اسهام في الحرب، هبة النفس والأموال) مقابل هبات الهية على مستوى الآخرة وعلى مستوى الدنيا يتابع بعودة قسم من الغنيمة إلى الله: «واعلموا انما ماغنتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل..»(سورة الأنفال، الآية ٤٠).

ان دارة المبادلات بين الله والإنسان من خلال عملية الجهاد، على مستوى التصورات الايديولوجية، تصل إلى دارة مبادلات بشرية خالصة مركزها النبي. فهو الذي يقوم بتوزيع الغنائم: فبعد وقعة بدر، نشب خلاف بين الذين استولوا، فرديا، على بعض الغنائم والذين لم تتح لهم هذه الفرصة لانهم ظلوا في المؤخرة. وعند ذلك، وضع محمد الغنائم في كومة وحيدة ووزعها، بالتساوي، بين كل من شاركوا في المعركة: ان وضع الغنائم في كومة يعني تأكيد وجود نظام للأمور المشتركة. ووضعها في كومة، باشراف النبي الخاص، يعني، من جهته، وضعه نفسه مرجعا يتم توزيع الأموال التي حازت عليها الجماعة انطلاقا منه. فهو الذي يقرر الرهط الذي يجب أن يفيد من الغنيمة: وهكذا تم، بعد طردعشيرة بني نظير اليهودية من المدينة، توزيع اراضيهم على المهاجرين وحدهم (لموازنة وضعهم الاقتصادي مع وضع مستضيفيهم المدنيين احتمالاً). ويخضع توزيع الغنائم لمبدأ كرم محسوب: فبعد هزيمة اتحاد قبائل حنين، عام ٦٣٠، كان اعطاء النصيب المجزي من الغنائم لأحد رؤساء المكيين الذي كان قد

أسلم حديثا (ابي سفيان وولديه) يرمي إلى جعله أسير فضله أو إلى مجرد مكافأته على موقفه كصانع لخضوع مكة لمحمد.

وبنية الهبة هذه تظهر أكثر من ذلك ايضا في وجهة نصيب النبي (يعود اليه الخمس وله حق اقتطاع اصطفائي قبل التوزيع : الصوافي) : اعالة اسرته والمساكين واليتامى وتوفير الضيافة لابناء السبيل (المسافرين) وشراء حرية الأسرى، تقديم الهدايا للوفود، نفقات التجهيزات العسكرية. .

لقد قلنا، قبل قليل، أن الحرب الاسلامية ايديولوجية، ويجب أن نضيف الى ذلك انها أكثر اتصافا بالاقتصاد، في اساسها، من الغزوات السابقة للاسلام. فهي تنشيء، من خلال تملك الغنائم وتوزيعها، تبادلاً كثيفا في الأموال والخدمات.

وهكذا، تجتمع، منذ عهد النبي، كل سمات مايمكن ان نسميه الدعوة الحربية التي ميزت التوسع الاسلامي. فالحرب شغلت، منذ ذلك الحين، موقعاً مركزياً في الممارسة السياسية الاسلامية، وهو موقع يتجلى في انضاج فقهي كامل لمدلول الجهاد: فما من كتاب في الحديث أو الفقه لايكرس له فصلاً خاصاً.

وتميز مدلول الجهاد، في صياغته الفقهية، ثلاث سمات:

١ - الجهاد يقيم حالة حرب غير محددة. فالدعوة الحربية تقوم على قسمة للعالم المسكون إلى مكانين متمايزين حقوقيا: دار الاسلام، ودار الحرب، وهي قسمة تطرح أحد الحدين مسيطراً امكانيا، والآخر مغلوبا امكانيا. وهذه الامكانية نفسها تجعل من الحرب العنصر العام لعلاقات الإسلام مع بقية العالم ومن الجهاد مهمة غير مكتملة ابداً: وعديدة هي الأحاديث التي تقدمه بوصفه يجب أن يستمر حتى نهاية الأزمنة.

٢- فريضة الجهاد التزام جماعي (فرض كفاية مقابل الواجبات الفردية: فرض عين): فهو لايقع على عاتق كل مسلم مأخوذا على حدة، بل يجب ويكفي أن يتولاه بعضهم. ومن أجل ذلك، سوف تعد مهمة اعلان الجهاد، في النظرية السياسية، أحدى وظائف الخليفة.

٣- الجهاد هو الصورة الوحيدة للحرب العادلة. وهذا يعني، سلبيا، ان الحروب القبلية محرمة. وهو يعني، ايجابيا، ان اعلان الحرب وخوضها يخضعان لبعض الشروط الشكلية. وبشكل خاص، يجب أن تسبق اعلان الحرب دعوة.

وهاتان السمتان الأخيرتان للجهاد (فرض كفاية وحرب عادلة) تجعلان منه أداة في أيدي الدولة: فالحرب أصبحت، منذ ذلك الحين، شأن الدولة الإسلامية. وتضمن نماذج الجهاد القتال ضد الانشقاق الايديولوجي وضد بعض صور الأجرام يشير الى هذه الصفة وإلى أن الجهاد يمكن أن يتخذ أشكالاً خارجية وكذلك أشكالاً داخلية.

ومنذ البداية، اختلفت معالجة الجهاد، كحرب ايديولوجية، تبعاً لكون من يتوجه اليهم «وثنيين» (مشركين يشركون بالله الهة أخرى) أو أهل كتاب، أي يهوداً أو مسيحيين.

فليس أمام الأوائل من خيار غير الإسلام أو الحرب الشاملة. أما الآخرون فلهم أن يختاروا الإسلام أو دفع جزية أو الحرب. فاذا قبلوا دفع تلك الجزية، فانهم يكونون، اذ ذاك، في ذمة الله ونبيه، وهو مايعني بصورة مشخصة، انهم يستطيعون الاحتفاظ بدينهم واعرافهم وادارتهم المحلية . . . وهكذا عومل، حقا، في زمن محمد نفسه، يهود واحات خبير وتيمة وبساتينهما ومسيحيو نجران وايله. ومن هذه الازدواجية في المعاملة، تنكشف الوجهة السياسية للجهاد. ذلك أنه اذا كان يرمي إلى جعل الناس يعتنقون الاسلام، فان ذلك استهدف، فقط، الذين لم يصلوا، قط، إلى

انفتاح على الإلهي، أما بالنسبة للآخرين الذي حققوا، في الماضي على الأقل، هذه الاطلالة (حتى ولو كان الكتاب الذي هو بين ايديهم، حاليا، محرفا)، فالأمر يدور حول الحصول على اعترافهم، بعهود الذمة، بالموقع السياسي المسيطر للاسلام. وعالمية الإسلام هي، أولا، هنا، في كونه ذا وجهة سياسية. وعندما تناقش عالمية الرسالة القرآنية، فانها توضع، دائماً، هنا، في كونه ذا وجهة سياسية. وعندما تناقش عالمية الرسالة القرآنية، فانها توضع، دائماً، على المستوى الديني (هل يتوجه الإسلام إلى الإنسانية بأسرها أم إلى العرب وحدهم؟). ، وعندما يجري البحث، في هذه الخلفية، عن أساس ارادة الفتح، فان ذلك يجري، دائما، بتعابير «توسعية» ان صح هذا القول وعند ذلك، يجد المرء نفسه أمام هذا السؤال المثير: لماذا لايرغم الإسلام الشعوب على اعتناقه؟ الا أنه اذا كانت العالمية سياسية، أولا، فانها تقع في هذه الصورة من السيطرة التي تشمل المسلمين والكتابيين معا. وهذه الصيغة للسيطرة التي حققت، فعلا، في شبه الجزيرة العربية، اثناء حياة النبي.

ولم يكن على خلفائه سوى نقلها إلى أراضي جديدة مفتوحة. فعالمية الإسلام تتخذ، منذ البداية، وفي الفراغ، صورة عالمية دولة.

ونقول «في الفراغ» لان الدولة لم تتكون، بعد، في هيكلها المادي. وقد سمى محمد، حقا، حوالي نهاية عهده، بعض محصلي الضرائب (الزكاة: والقرآن يتحدث عن مكافأتهم من المداخيل التي يؤمنونها: سورة التوبة الآية٦٠) وشبه والي لمكة بعد فتح هذه المدينة. الا انه لم يكن لديه أية قوة عامة، وسلطته كانت تقوم على الاقناع. وبعبارة أصح، كان لديه، حقا، قوة خارجية ليست، فضلا عن ذلك، سوى الجماعة الموجهة إلى الخارج، ولكنها ليست، أبدا، قوة قسر داخلية. ولم يكن الخليفة، في البداية، سوى رمز وحدة الجماعة. فهو، بالتأكيد، الذي كان يسمي القادة

الذين يقودون هذه الحملة أو تلك، ولكنه كان يترك لهم مبادرة واسعة فيما يتعلق بقيادة جيوشهم كما في طريقة ادارة الأراضي الجديدة المفتوحة. فخالد ابن الوليد، القائد المسلم الشهير، هو الذي نظم، مثلاً، بمبادرته الخاصة، غارات على العراق الساساني بعد انتصاره على قبائل الردة.

دهاء السلطة

توطد الاختراق الاسلامي، منذ خلافة أبي بكر، وبمزيد من القوة في عهد عمر، في اتجاهين: اتجاه الشمال الشرقي نحو الامبراطورية الساسانية واتجاه الشمال الغربي نحو ولايتي سوريا ومصر البيزنطيتين. فقد كشف السبر العسكري لتخوم شبه الجزيرة العربية الشاملة هشاشة الامبرطوريتين العالميتين التي شجعت، بدورها، تقدم الجيوش الإسلامية.

لقد قلنا، قبل قليل، أن صيغة سيطرة تشمل المسلمين وغير المسلمين كانت متوفرة للقادة المسلمين. ولكننا اضفنا انه كان ينبغي اعطاء هذه الصيغة محتوى فعليا. ويقوم كل التاريخ الاسلامي خلال القرن الأول، وحتى بعده، على هذا الفاصل بين شكل فارغ لعالمية الدولة ومحتويات متزايدة التسرب. وبعبارة أدق، كان تحقيق هذه الصيغة يفترض تكوين جهاز اداري متزايد الجودة، وبما أن مثل هذا الجهاز كان موجودا في البلاد المفتوحة (النموذج البيزنطي ثم النموذج الساساني)، فقد كان من المحتوم استخدامه. ولكن صعود مثل هذا النموذج الا داري كان يدخل علاقات اجتماعية للسلطة (وهذا هو معنى الثورة العباسية لعام ٧٤٩ - ٧٥٠). وفي لعبة الفواصل هذه بين أشكال السلطة ومحتوياتها، لعب الفقه الاسلامي، شأنه في ذلك شأن أية حقوق أخرى، دور دمج المحتويات في الأشكال.

ولم يصل الأمر إلى هذه النقطة في عهد عمر. فقد كان هناك انشغال كامل بمهمة تنظيم الأراضي المفتوحة حديثا. وقد كانت القدرات التنظيمية

للتجار المكيين السابقين، وكذلك اتصالاتهم القديمة بالولايات البيزنطية، ذات فائدة كبيرة. ومن جديد، كان هناك، كما في حملات النبي، رهان مركزي، ولكنه مضاعف أن صح هذا القول، وهذا الرهان هو الغنائم. ويمكن أن يقال أن كل ماكان يحدد كل الحياة السياسية في الإسلام، منذ ذلك الحين ولفترة قرن أيضا، هو تنافس رهوط متنوعة على التحكم بالموارد (الأراضي، موارد الأراضي، الموارد الضريبية) التي وفرها الفتح.

ففي ولاية سوريا أمن نموذج من التنظيم الاجتماعي العسكري النوعي مساواة في التحكم بموردي الولاية، التجارة والزراعة، بين الفاتحين القادمين من شبه الجزيرة العربية والعرب الذين كانوا، من قبل، هناك تحت السيادة البيزنطية: وقد مهرت هذه الشراكة في المصالح التي لم تمض دون صعوبات في البداية بالاعتراف بنسب مشترك: ومنذ ذلك الحين، سميت القبائل المقيمة هناك باليمانية (قادمة من اليمن). ومنذ ذلك الحين، اغلقت الولاية وفرضت رقابة شديدة جدا على الهجرة. وقد ضمن مثل هذا التلاحم في المصالح لحاكم تلك الولاية، معاوية، سلطة هائلة مالبث أن استخدمها حين سنحت الفرصة بعد ذلك بحوالي عشرين عاما.

ونلاحظ، هنا، أن الفتوحات العربية كانت تمثل توسعا اقليميا غير مدعوم بجهاز دولة مبنين.. وحركة هذه الفتوحات نفسها هي التي ستصنع، فيها، أدوات جهاز دولة، وذلك من خلال مهمتين:

١- تحصيل الضرائب المفروضة على السكان الخاضعين، وهو ماكان ينتج ادارة مالية.

٢- مهمة تنظيم الجيوش سواء أكان ذلك بقصد فتوحات مقبلة أم من أجل المحافظة على الاقاليم المفتوحة من قبل، وهو ماادى إلى تكوين ادوات ردع ناجعة في أيدي الحكام.

وهكذا شكلت سوريا، في تلك البرهة، بفضل نموذجها التنظيمي، مايشبه المخبر الاجتماعي الذي خرجت منه أشكال حكم جديدة.

وبالمقابل، تعاقبت، في العراق، عدة موجات هجرة خلقت، على هذا النحو، صراعات لانهاية لها كان الرئيسي منها هو الصراع بين مجموعتين غير متساويتين في مكانتهما الدينية: المجموعة الأولى تضم الذين شاركوا، منذ البداية، في الحملات العراقية والذين عرفوا باسم القراء (قراء القرآن غالبا)، والمجموعة الثانية تضم الذي جاؤوا بعد ذلك وتورطوا، خاصة، في التمرد على سلطة المدينة بعد وفاة النبي (الردة). وفضلا عن ذلك، فإن هرب الأسرة الملكية الساسانية وحاشيتها ترك قسما كبيراً من أخصب الأراضي شاغراً. وطرحت، اذ ذاك، مسألة معرفة ماينبغي أن يعد غنيمة. وفيما بعد، ميز الفقهاء المسلمون بين الغنيمة المنقولة التي تؤخذ في ميدان المعركة والتي يجب توزيعها بين المقاتلين مع الاحتفاظ بالخمس لبيت المال والفيء (مجموعة المداخيل التي يوفرها بلد مفتوح) الذي يجب أن يعود إلى الجماعة من حيث هي كذلك. ولايبدو أن مثل هذا التمييز قد جرى في الفترة التي نهتم بها: فقد استولى الفاتحون على الأراضي المهجورة التي انشؤوا، فيها، حق ملكية جماعيا. وسمي هؤلاء أهل الفيء. ولكن ادارة الملكيات سلمت للقراء وحدهم، كما عهد اليهم، وحدهم، بتحصيل الرسوم على مستوى المنطقة. وعوملت جملة المداخيل، عامة، اذا استخدمنا التعابير الفقيهة التي جاءت بعد ذلك، بوصفها غنيمة (كان خمس الغنائم ومداخيل اراضي السواد حول الكوفة يرسل الى المدينة ويوزع مابقي على صورة معاشات بين الفاتحين). وربما لم يكن انشاء عمر للديوان، أو سجل الكشوفات لدفع رواتب الجيش في العراق، سوى اعتراف من جانب السلطة المركزية بهذا الأمر الواقع.

ولايمنع ذلك من كونه يمثل بداية تعقيل اداري. أن نظام الاسبقية، في هذا الديوان، تابع للترتيب الزمني في اعتناق الاسلام. فالامتيازات

الاقتصادية تابعة للمكانة الدينية . الا أن ترتيبا آخر للمكانة يصطدم بهذا الأخير مدعوما بالبنية السياسية - الادارية لمدن الحاميات التي أسسها الفاتحون، ولاسيما في الكوفة. فهنا يتقاطع نموذجان من التقسيم : فهناك، من جهة أولى، تجميع الرجال، بالنسبة للمسكن والتنظيم الاجتماعي، في سبع فرق بموجب الانتماء القبلي، فتسمى كل مجموعة باسم أهم العشائر أو المجموعات القبلية فيه. أما نموذج التقسيم الثاني، فهو عسكري - اداري : فكل وحدة، واسمها العرافة، تتلقى، في التوزيع، مقدارار معينا، ويتوقف عدد اعضائها على نصيبها من الدخل السنوي. ومن جهة ثانية، كانت العرافة، ايضا، الوحدة العسكرية الأساسية. وبموجب لعبة انتخاب رئيس كل من الفرق السبع الكبيرة، وجد من جديد، في مقدمة المسرح، رجال تلطخت مكانتهم الدينية من جراء اشتراكهم في ثورات الردة ولكنهم كانوا يحتلون موقعا هاما قبل الإسلام. وفي هذه البنية المدنية، تبرز تناقضات التشكيلة الاجتماعية الجديدة في نموذج مصغر، إن صح هذا القول، وبوضوح مذهل. فلا عجب، اذ ذاك، في كون العراق أرض الثورات والشقاقات. . وكان القراء يؤلفون، فيه، على كل حال، نواة ذات مصالح بارزة جدا، وكانوا هم الذين اعطوا الإسلام أول فرقة منشقة فيه : فرقة الخوارج.

أما بالنسبة للسلطة المركزية في المدينة، فقد كانت تحاول أن تتوطد. واتخذ عمر الذي دعي، أولا، خليفة خليفة رسول الله لقب أمير المؤمنين الجديد. ومهما يكن التفسير الذي يعطى لهذا اللقب، فمن المؤكد أنه يلح على الطابع السياسي لمنصب الخلافة. والتقليد ينسب إلى عمر كونه قد اعطى الدولة الاسلامية، هيكلها الاداري. ومن المحتمل أن تكون تلك نظرة استرجاعية، الا انه يبقى صحيحا أن عمر حاول، على الأقل، دعم سلطة ولاته وزيادة قدرتهم على الاشراف على رعاياهم.

والواقع أن مسألة اعطاء محتوى سلطة أكثر فعلية لمنصب الخلافة قد طرحت، في كل حدتها، اعتبارا من الخليفتين الثالث والرابع (عثمان وعلي) بشكل خاص. والحل الذي رسمه كل منهما، على طريقته، يؤلف، أن صح القول، مصفوفة الحلول المقبولة. فقد حاول عثمان (الذي كان ينتمي إلى بني عبد شمس من قبيلة قريش) دمج أشكال السلطة القديمة في حكومة الامبراطورية، ومن هنا كان تكوين شبكة من الولاة كانوا ينتمون اليه بصلة القربى كان يستطيع أن يمارس عليهم سيطرة أكثر كفاية، وعن ذلك نشأ تكوين جماعة انصار سياسيين.

ومن المحتمل أن يكون علي قد اراد، بالمقابل، اعطاء منصب الخلافةمحتوى دينيا أكثر تماسكا بمطالبته بسلطة تفسير الوحي. ولم يكن علي، على الرغم من انتمائه، هو الآخر، الى قبيلة قريش، مرتبطا، لااجتماعيا ولا سياسيا، مع الاوليغارشية المكية. وما كان يطلبه، جملة، هو تكامل ايديولوجي أبعد للامبرطورية، وبالتالي امكانية نشر الايديولوجية نفسها.

وفشلت المحاولتان، الا انه يمكن أن يقال أن الأمويين (السلالة التي دشنها استيلاء معاوية والي سوريا، على السلطة)، من جهة، والعباسيين (السلالة التي أطاحت بالأمويين) من جهة ثانية، قد استعادوا، كل طرف على طريقته، في ظروف جديدة وبوسائل مختلفة، الحل الذي خطط له، بالنسبة للطرف الأول، والحل الذي ماكاد علي أن يرسم خطوطه الأولى بالنسبة للطرف الثاني.

وبعد مقتل عثمان، عام ٦٥٦، على أيدي مجموعة من المتآمرين قدموا من مصر ووصول علي إلى السلطة، لم يلبث هذا الأخير أن وجد نفسه يواجه والي سوريا، قريب عثمان. والتقى معاوية، المدعوم بالسوريين الذي رأينا تلاحم مصالحهم، وعلي وكان وراءه تكتل مصالح متناقضة، في

مواجهة مسلحة في صفين عام ٦٥٧ . وهذا الحدث ذو مدى هائل لم تنقطع استعادته في روايات تاريخية متناقضة . وسوف يدرك بوصفه الحدث الذي تتمفصل حوله صيرورة الجماعة الاسلامية .

اللاهوت المستولى عليه بالسلاح

انتهت معركة صفين ، فعلا ، باجراء تحكيم أدى قبوله من جانب علي الى أن تنقلب ضده مجموعة هامة من جيشه : الخوارج الذين دشنوا بعد ذلك أول انشقاق في الاسلام . وتفسير الأساس الاجتماعي لهذه الحركة موضع مساءلة : فقد جرى العرف على أن يقول أن الروح «الفردية» ، بل الفوضوية لدى القبائل ، نفورها من كل شكل للسلطة ، هي التي عبرت عن نفسها تحت غطاء تعارض ديني . ولكن م .ا. شابان يقترح ، في كتابه : «التاريخ الاسلامي» ، تفسيرا آخر يقول أن تمردات الخوارج الأولى كانت تعبر ، بالأحرى ، عن المصالح الاقتصادية التي ولدها الفتح والتي كانت تزرع جذورها في توازن القوى الجديد أكثر منها في البنية الاجتماعية القديمة .

ولكن ، مهما يكن التفسير الذي يعطي لهذه الحركة ، فانها أول من طرح مسألة السلطة بتعابير صريحة . انها الحركة الأولى التي حملت ما سوف ندعوه خطابا في الأمامة . فهي ، في رفضها اجراء التحكيم بين علي ومعاوية واشهارها شعارها القائل : «لاحكم الا لله» ، بدت على انها تريد تجنيب الأمامة لعبة القرارات البشرية وتأكيد مبدأ «تيوقراطي» خالص . وقد أكدت ، بادعائها أن عثمان قتل لاسباب عادلة وأن الطاعة لم تعد واجبة لعلي منذ أن قبل التحكيم ، «حقا في المقاومة» حيال أمام جائر . وهي ، بربطها حق المقاومة بمسألة تحديد الوضع الديني للامام ، تطرح جملة اسئلة تشكل نواة العقائد المقبلة ومصفوفة الكلام .

فمن أجل امكان خلع الإمام ، كان ينبغي استبعاده من الجماعة والتنديد به بوصفه قد وقع تحت اسم الكافر ووضعه ، بحيث تطرح ، بصورة

أولية، حول مسألة الإمامة، مسألتان من طبيعة لاهوتية: مسألة تحديد الإيمان ومسألة العلاقة بين الايمان والأعمال التي نوقشت طويلاً.

وفضلا عن ذلك، فإن ممارسة الحرمان تقتضي، ايجابيا، السعي وراء تعريف لمطالب «الجماعة القويمة»، اي انضاج منظومة متينة لمواصفات الكائنات والأفعال.

وقد طرحت هذه المسائل، اصلا، في الممارسة السياسية وحول شخص فرد: قائد الجماعة. وبعبارة أخرى، فانه كانت للنصوص اللاهوتية الأولية دائرة تطبيق محدودة: دائرة الحياة العامة. ولكن قدرتها الدلالية اغتنت، انطلاقا من هنا، وظهرت نصوص عامة تنطبق على كل مسلم. وماهو أهم من عملية التوسع هذه، ايضا، كان ظهور نصوص متنازعة: فتقول المرجئة: «كلا.. ان مرتكب الكبيرة ليس كافرا أو بعبارة اضبط، لاينبغي معاملته بوصفه كذلك». ونحن نرى، جيدا، الدلالة السياسية «الواقعية» لمثل هذا الموقف.

ولكن مايهمنا أكثر من ذلك هنا، هو انه قد خلق، منذ ذلك الحين، مجال «ديالكتيكي» لن يتوقف عن الانفكاك عن الدائرة السياسية ليتكون في خطاب مستقل له قواعده الخاصة في المناقشة وموضوعاته «المثالية» الخ.. واستمر هذا المجال، في الوقت نفسه، في الاغتناء وبمواقف جديدة: فقد أكد الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق، في حين قالت المعتزلة انه يشغل منزلة متوسطة بين المؤمن والكافر (منزلة بين المنزلتين). ولم تكف هذه النصوص، من أجل ذلك، عن أن تكون ذات دلالة سياسية وعن تسجيل مواقع في لعبة سياسية معقدة. ولكن الحركة التي كانت تحرك الجدال كانت تنزع إلى التكون في فرع، الى ظهور علم الكلام.

ان الانشقاق السياسي - الديني منتج لنمط معين في المعرفة، في شكله ومحتواه. فمن حيث الشكل، سوف يحتفظ الكلام، دائما، بقواعد،

يجري «ديالكتيكيا». أما من حيث المحتوى، فان الكلام قد نما، في الأصل على الأقل، كعلم في دلالة الإيمان (ماالمدى الذي يعطى لجماعة المؤمنين، مالمعنى الذي يجب اعطاؤه للايمان؟).

وفضلا عن ذلك، تضم كتب الكلام هذا الجدل الأصلي المتركز على الأمامة. ونجد، فيها، معالجة لموضوعات شرعية الخلفاء الأربعة الأوائل وترتيبهم وفضلهم الخ. فالإمامة هي، اذن، واحدة من محطات الكلام. وسوف نرى كيف أصبحت، فيما بعد، موضوع كتب خاصة.

الممارسة غير جديرة بالنظرية

قام بعد معركة صفين توازن ركيك اختل بمقتل علي على يد خارجي. وعلى هذا النحو بدأت السلالة الأموية (٦٦١). وانتقلت عاصمة الامبرطورية الى دمشق، فغدا مركز الثقل سوريا. ومنذ ذلك الحين، أصبح تطور التاريخ الإسلامي تطور سيرورة متناقضة داخلية: فمن جهة، صنعت، تدريجيا، آلة حكومية، ومن جهة أخرى، جاءت سلسلة مستمرة من الثورات لتعوض بعض الآليات التي لجأت بدورها، كي تستمر مع ذلك في العمل، الى «قطع» جديدة تزيد قوتها. وهكذا، فعندما قام زياد بن ابيه، والي العراق الذي عينه معاوية، باعادة توزيع الأوراق في الكوفة باعادة الصفة القبلية لبنية الاحتلال، ثار بعض القراء المستائين. وقد قتل معاوية بعضهم مدشنا، على هذا النحو، نموذجا جديدا من السلطة: سلطة الحياة والموت لامير المؤمنين على رعاياه. وكذلك، فإن الحجاج، والي نفس الولاية الذي واجه سلسلة غير منقطعة، تقريبا، من العصيانات، فاستدعى الجيش من سوريا لسحقها، قد حول، بذلك بالذات، وظيفة هذا الجيش: فهو لم يعد، فقط، قوة دفاعية وهجومية، معا، موجهة نحوالجبهة البيزنطية، بل غدا، خاصة، اداة قمع داخلي. وهكذا مضت ديالكتيكية الثورات وبناء الهيكل الحكومي.

وفي الوقت نفسه، طورت الدولة ديناميكيتها الداخلية: قمع الحجاج والي العراق لحساب الخليفة الأموي الخامس عبد الملك بن مروان، يكوّن مايمكن أن نسميه «مدرسة» لولاة انتهوا الى أن يمسكوا، بين أيديهم، بادارة كل الولايات تقريبا. وقام عبد الملك بن مروان باصلاح مزدوج عظيم النتائج:

١- ان الادارة المالية (لاسيما نظام تحصيل الضرائب الذي كان، في الأساسي منه، موروثا عن سادة الولايات المفتوحة السابقين: البيزنطيين والفرس) قد ظلت في أيدي موظفين محليين استمروا، حتى ذلك الحين في استعمال اللغات المحلية في تدوين النصوص الادارية. ومنذ ذلك الحين، اصبحت العربية لغة الادارة، وبالتالي لغة عامة للامبرطورية.

٢- خلق نقد اسلامي كمقدمة لهذا الجمع بين ميدانين نقديين كبيرين (الذهب البيزنطي والفضة الفارسية) كانا منفصلين حتى ذلك الحين. وهذا الاصلاح المزدوج يحمل طابع تأكيده للسيادة العربية والاسلامية معاً. وفي الوقت نفسه، استمرت سياسة التوسع نحو الشرق، نحو آسيا الوسطى. وكان الحملة هم المقاتلون.

وفي وجه هذه الديناميكية التي اتخذ بواسطتها، تدريجيا، ماسميناه عالمية الدولة شكلاً، قامت سلسلة من الثورات التي سنقتصر هنا - بصورة على مايكفي من التعسف - على الاشارة الى اثنتين منهما لما هما عليه من قيمة نموذجية.

الأولى هي ثورة الحسين بن على (٦٨٠) التي اتخذت شكل حملة يائسة انتهت إلى فشكل كلي: فقد ابيد الجيش الصغير في كربلاء. ولكن هذا الفشل السياسي - العسكري لقي التعويض عنه في الكثافة الرمزية التي ماانفك هذا الحدث يتخذها. انه حدث أساسي في تكوين الذاكرة الايديولوجية لدى الشيعيين المقبلين.

والعصيان الثاني هو عصيان المختار في الكوفة، وعمل هو الآخر كمحوك ايديولوجي: فقد ادعى المختار التصرف باسم أحد ابناء علي الذي اعلن انه المهدي وانه هو نفسه، ليس سوى وزير، مساعد له. وبذلك اغتنى ميدان التصورات السياسية بموضوعين سيفترقان من حيث مصير كل منهما: فسوف يستعاد موضوع الوزير من جانب الجهاز الثوري العباسي قبل أن يصبح أحد أكثر المؤسسات الحكومية تمثيلا للاسلام. وبالمقابل، بقي موضوع المهدي الأخروي مرتبطا بآمال الشيعيين الالفية وأصبح أحد الموضوعات الرئيسية لأحد فروع الشيعة المنضجة: الأمامية. وهناك سمة أخرى تميز ثورة المختار هي اشتراك الموالي فيها، حتى ولو بولغ في أهمية هذه المشاركة: وكان ذلك شكلا أولا، مازال استهلاكيا، لانصهار سيكون مميزا للثورة العباسية.

وقد انتج المختار، وكان مغامرا انتهازيا وديماغوجيا، في ثورته، في وقت واحد، أشكال الوعي و أشكال التنظيم التي ميزت الثورة العباسية وثورات كثيرة أخرى في الميدان الإسلامي.

وكان الانصهار بين العرب والموالي الذي جرى على صورة ثورة في حركة المختار ساريا، في الواقه، بصورة متنوعة، في كل ولايات الامبرطورية خالقا، بذلك، قوى اجتماعية جديدة. وكانت الستراتيجية الواجب اتباعها حيال مثل هذه الحركة تقسم المؤسسة الأموية - المروانية نفسها (وربما كان ذلك هو معنى الصراع بين القيسية واليمانية).

ويمكن تلخيص الرهان الأساسي للصراع بين مختلف الفئات العربية في نهاية الامبراطورية الأموية بالسؤال التالي: هي يجب الاتساع بامتيازات «المواطنة» الاسلامية الى كل المسلمين أم قصرها، على العكس من ذلك، على العرب وحدهم؟

حتى ذلك الحين، كان على غير العربي الذي يعتنق الإسلام أن

يوالي، عن طريق عهد، هذه القبيلة العربية أو تلك (ومن هنا اسم المولى الذي كان يطلق عليه) ليستطيع ممارسة ثلاثة حقوق عربية: الادعاء (حق اقامة الدعوى) والعقيلة (الحق في ثمن الدم) والراية. وفضلا عن هذه الامتيازات التي يمكن أن نسميها حقوقية، كانت هناك امتيازات أخرى ضريبية واقتصادية، مرتبطة بالمواطنة الاسلامية. وهذه الامتيازات ضريبية بمعنى أن المسلم لايدفع عن ممتلكاته سوى الزكاة أو العشر، في حين أن الذميين (اليهود والمسيحيين والزارادشتيين المرتبطين بالمدينة الاسلامية بعهد) مثلا، يدفعون ضريبة مضاعفة: الجزية والخراج (الضريبة على الأرض). والمسألة لاتظهر بصدد هذا الفرق في المعاملة الذي كان حوله اجماع، بل انطلاقا من البرهة التي كان بعض معتنقي الاسلام يستمرون في دفع الجزية. وهذه الامتيازات اقتصادية: فقد كانت المواطنة الاسلامية الكاملة تترجم، في هذا القرن الأول من التوسع وانطلاقا من البرهة التي تعممت، فيها، منظومة العطاء على الأقل، بالاشتراك في الحملات الحربية والتسجيل اللاحق لذلك على سجلات المعاشات أو الديوان. الا أن الحالات غير السوية كانت تلك التي يشترك، فيها، مسلمون جدد (خاصة في خراسان، الولاية الشرقية للامبراطورية الساسانية القديمة) في الحملات دون أن يسجلوا، حقا، في الديوان. وقد استهدف الاصلاح الضريبي الذي اجراه عمر بن عبد العزيز (الذي حكم بين عامي ٧١٧ و ٧٢٠ والذي كانت كل سياسته تحاول قلب التيار الرئيسي الأموي - المرواني وتسريع التكامل الايديولوجي للامبراطورية) على وجه الدقة، هذين الوجهين للمواطنة الاسلامية محاولا أن يتسع بتطبيقها على المسلمين الجدد.

وقد ظل تقويم هذه المرحلة من التاريخ الاسلامي صعبا، لفترة طويلة، بسبب شكل اللغة السياسية التي استعملتها الأطراف للتفكير في عداءاتها وتحالفاتها. . وكانت هذه اللغة هي لغة الانساب القبلية. الا أن كون علاقات القربى هذه تبدو محرك الحياة السياسية - الدينية لايعبر عن الحالة

الواقعية للعلاقات الاجتماعية، بل يؤلف، بالأحرى، الاسقاط الخيالي لوضع فقدت، فيه، هذه العلاقات نفسها كفايتها. ولم يكن تاليف انساب وهمية واسقاط صراعات قبلية في الماضي سوى الصورة الايديولوجية التي كان يعي الأطراف، بها، العلاقات المادية الجديدة التي اقامتها بينها وكانت تولف صورة في الاجابة عن السؤالين التاليين: من يتحكم بالفائض الناجم عن الفتوحات؟ من الذي يشارك في السلطة المركزية ومختلف ملحقاتها؟

فمن الخطأ، اذن، أن نظن أن كل ماكان ينظم الحياة السياسية وصراعاتها كان الانتماء الواقعي للقبائل القيسية أو القبائل اليمانية (فقد كان عدد من هذه الانتماءات وهميا) أو الولاء لهذه الاسرة أو تلك من قريش (الأموية أو الهاشمية). بل أن المسألة كانت، بالأحرى، هي معرفة ما اذا كان الاسلام سيصبح ايديولوجية امبرطورية. وهو ماكان يعني، بصورة مشخصة، مايلي: هل يستطيع الموالي، رعايا البلدان المفتوحة الذين اعتنقوا الاسلام جماعات، ان يسهموا في ادارة الشؤون العامة؟ وبعبارة موجزة، هل سترتفع العالمية، اخيراً، الى مستوى مفهومها؟

لقد كان صحيحاً أن صورة السلطة التي اقامها الأمويين كانت تتخذ شكل بسط أسرة يدها على الآلة الحكومية الجنينية. وكان صحيحاً ان اسرة المروانيين (الفرع الثاني من الأسرة الأموية الذي تولى السلطة بين ٦٨٤و٧٤٩-٧٥٠) الكثيرة العدد كانت تدير شؤون الامبرطورية «جماعياً» وتتمتع، في الوقت نفسه، باملاك كبيرة كان ريعها العقاري يعود اليها. وهذا هو السبب الذي اتخذت، من اجله، المعارضة السياسية والدينية للنظام الأموي صورة ولاء للاسرة الهاشمية انتهى الى أن يكون انجع نقطة لقاء بين كل أشكال المعارضة.

ولكن هذه الصورة «القطاعية» للعبة السياسية لم تكن تؤلف سوى غلاف التناقضات الاجتماعية -السياسية. الا انه يبقى ان هذا الوعي

السياسي الذي اتخذ طابع الصوفية كان يحدد الفردية المشخصة للعاهل (يجب أن ينتمي الى الأسرة الهاشمية) في الوقت نفسه الذي كان يحدد، فيه، الصور المشخصة للتعبير الايديولوجي: تقديس أسرة النبي القابل للنقل من مقطع إلى آخر من هذه الأسرة (مشتملاً، بذلك، على العباسيين) وموضوعه المهدي، منشيء مجتمع عدالة مقبل.

وبين هذين الموضوعين، فضلاً عن ذلك، علاقة توتر وتضامن: فالأول يحدد أصل العاهل (الذي يضمن له العلم كعضو في الأسرة)، والثاني يضمن الطابع العام لعمله المقبل، وجهته الاجتماعية العامة. فصوفية الأصل وعمومية الاتجاه تميزان وجه العاهل المقبل. وهاتان السمتان تطبعان، بشكل متناقض، الأصل الواقعي، الاجتماعي لمقتضى العمومية هذا وللصورة الصوفية التي يتخذها في اللعبة السياسية لذلك الزمن. وحتى لو لم تقترن هاتان السمتان دائماً، وحتى لو لم تكن للسمة الأولى هذه الصورة دائماً (الغلاة، وحدهم، يصعدون بالعلم المطلوب من الأمام الى مستوى المعرفة الالهية)، فان اقترانهما هو الذي يؤلف أكمل تعبير عن مقتضيات البرهة.

وقد حملت الثورة العباسية من جانب هذا السياق الايديولوجي، ومن جانب وضع خاص جداً، يتعلق بخراسان، عمل بوصفه البوتقة الاجتماعية التي جرى، فيها، انصهار المسلمين العرب والموالي. ومهما تكن طبيعة النظام الذي اقامه العباسيون، ومهما تكن التناقضات التي لم تكف عن العمل فيه، فان هناك شيئاً مؤكدا هو انه انجز تكامل الاجناس في الامبراطورية الاسلامية. وبدأت عالمية الدولة في تلقي محتوى فعلي: فمجموع المؤسسات السياسية المتكامل أصبح يقابل واقع التركيب الاجتماعي - الاقتصادي للامبراطورية بصورة أفضل.

الحق سلاح سياسي

تؤلف الأمامة - كما يدل كل ماسبق - مركز التفكير السياسي في الاسلام. والمفارقة هي انه توجب الانتظار حتى القرن الخامس من أجل ظهور كتب في الحقوق العامة وانه توجب، بعبارة أخرى، انتظار الانحطاط السياسي للخلافة من أجل أن يبدأ تقنين وظائفها. وعند ذلك، يطيب للمؤرخين أن يلحوا على الطابع النظري، بل الطوباوي للاحكام السلطانية لمؤلف مثل الماوردي أو أبي العلاء الفراء.

والواقع ان هذه المفارقة ظاهرة فقط وتفسر بأسباب سياقية وأسباب «بنيوية». والحديث عن أسباب سياقية ليس فضلاً عن ذلك، التركيز على الطابع الظرفي لهذه الكتب، بل هو ابراز لوظيفتها الدقيقة.

وتعود الأسباب السياقية الى وضع سياسي (ونظري) بالغ التعقيد. فالواقع هو أن الخلافة العباسية كانت قد دخلت، منذ زمن طويل، في طور انحطاطها: فظهر الكثير من الاسر الملكية التي لم يكن يربطها بخلافة بغداد سوى بيعة مبهمة. والأكثر من ذلك هو أن الخليفة نفسه أصبح، منذ عام ٩٤٦، تحت سيطرة الأمراء البويهيين (وهي أسرة عسكرية ديلمية وفوق ذلك شيعية، نجحت في الاستيلاء على السلطة الواقعية في بغداد مع تجنبها مس الخلافة). والأرهب منه، ايضا، هو أن أسرة شيعية اسماعيلية (الفاطميون) كانت تحكم مصر منذ عام ٩٦٩ وتهدد بغداد.

وأمام هذا الوضع المعقد، وأمام ضعف الأمراء البويهيين، حاول خليفتان عباسيان، القادر وابنه القائم، اعادة اعطاء وزن للخلافة. وقد قواهما في مشروعهما ظهور السلطان محمود الغزنوي الذي أكد لهما ولاءه في الشرق.

وضمن هذا السياق السياسي الدقيق جدا، وفي صلة مع القائم، كتب الماوردي كتابه في الحقوق العامة. وليس كثيرا أن يفسر بهذا السياق ويندس، فيه، كفعل سياسي حقيقي.

ومامن سمة من هذا السياق الا ووجدت انعكاسها الحقوقي في كتاب الماوردي. وهكذا، فإن الماوردي لايركز، في قائمة صلاحيات الخليفة، على الصلاحيات ذات الطابع الديني أو القضائي فقط، بل يلح، ايضا، وبصورة أساسية، إن صح هذا القول، على الصلاحيات التي تبدي طابعا اداريا، بل انه يضيف بندا يقتضي أن يمارس الخليفة وظائفه مباشرة، وهو ماكان، على وجه الدقة، رهان الصراع بين البويهيين والخلفاء. وعندما يؤكد، في مناقشة ذات شكل سكولاستيكي، أن على الخليفة، اذا وقع تحت سيطرة واحد من تابعيه لايطبق الشريعة تطبيقاً مضبوطا، أن يلجأ إلى مدافع، فإن التهديد الموجه إلى البويهيين باللجوء إلى محمود الغزنوي مايكاد أن يكون مقنّعا. وكذلك، فإذا وردت الهرطقة بين الأسباب التي تبرر خلع الخليفة، فذلك، احتمالاً، استباق لاحتمال استيلاء الفاطميين على بغداد والغاء شرعية مثل هذه الخلافة سلفا. وهكذا، فإن الغلاف الحقوقيماينفك، في كل نص الماوردي، يتمزق ليكشف عن عرى الواقع الفاقع.

ولكن الحاجة النظرية الى كتب مكرسة للامامة تستجيب، بصورة أعمق، أيضا، لضغط الايديولوجية الشيعية التي كانت واسعة الانتشار، اذ ذاك، والتي تعرض نظرية متماسكة في الامامة. وبعبارة أخرى، فإن عرض أوضاع الامامة لدى الماوردي لايفهم الا ضمن علاقة التنازع بينه وبين النظرية الشيعية. تلك هي الأسباب السياقية التي تجعل من كتب الحقوق العامة عتاداً نظريا مقدما لضرب بعض الأهداف.

أما الأسباب البنيوية، فهي تعود إلى اقتصاد المعرفة الاسلامية. فكتب الحقوق العامة تعمل بوصفها منطقة هدف لمنطقتي مصدر: الكلام الذي يعالج أصول الدين والفقه.

وتنضج أصول الدين انطلاقا من ضروب من الجهر بالإيمان مكرسة لانشاء«ايمان قويم». فبما أن الفرق تكونت، اصلا، انطلاقا من اتخاذ مواقف

حول الامامة، وبصورة ادق حول المسألة المشخصة، العارضة، مسألة معرفة ماذا كان هذا الامام أوذاك قد خرج، بهذا العمل أو ذاك، على صفوف جماعة المؤمنين أم لم يخرج، فإن كل جهر بالإيمان القويم كان يكرر تأكيد شرعية الخلفاء الأربعة الأوائل. وقد استعيد هذا البند من المبادئ في أكثر كتب الكلام نضجا. ففي هذه الكتب المقسومة، غالبا، الى قسمين - يعالج أحدهما المسائل العقلية والآخر المسائل المسماة «سمعية»- تجد الخلافة مكانها في المسائل السمعية الى جانب موضوعي النبوة وبعث الأجساد...

وتتالف منطقة المصدر الثانية من الفقه. وبالفعل، فإن موضوعات الفقه مستعادة ومدموجة في منظور جديد: منظور نظرية الأمامة العليا. ومن هنا، تمارس اعادة توزيع لموضوعات الفقه، تمفصلا جديدا يضع موضوع الخلافة، منطقيا، في موقع سابق تترتب، بالنسبة اليه، الموضوعات المتناثرة، سابقا، في كتب الفقه: «نظرية الوظائف العامة (الولاية) والحرب المقدسة والحروب ذات الأهمية العامة والعقوبات الشرعية وكيان الأراضي والجنايات». ومثل هذا الترتيب يظهر الشريعة في وظيفتها السياسية في تكوينها.

وفضلا عن ذلك، الح مؤلف آخر، هو الغزالي، على هذا الطابع المختلط للحقوق العامة ضمن منظور سجالي: فهو، بادعائه أن الامامة مسألة تتعلق بالكلام كما تتعلق بالفقه، يريد انتزاعها من موقعها كمكونة أساسية للايمان الذي تضعها الشيعة، فيه، واعادتها، على هذا النحو، الى علم (الفقه) تكون، فيه، التباينات ممكنة ولاتستجر، لهذا السبب، انشقاقات. وهذه ستراتيجية تقوم على حرمان الخصم من الأساس نفسه الذي يبني عليه هويته.

وينكشف الأصل «الكلامي» لموضوع الخلافة في المناقشة التي تفتتح كتاب الماوردي حول أساس ضرورة الخلافة (الوجوب): فالأمر يدور حول

معرفة ما اذا كانت ضرورة مبنية على العقل أم على السمع أو الشرع. وعلى الرغم من أن الماوردي يورد الحجج التي تدعم كلا من الموقفين، الا انه يبدو كأنه يميل الى الثاني. ذلك أن العقل ليس محددا بدرجة كافية. فلمقتضياته، بالنسبة للعلاقات البشرية، محتوى أخلاقي عام، ولكنها لاتتضمن ضرورة وجود سلطة سياسية محددة كالخلافة. وانجاز بعض الأفعال (ومنها الاشراف الذي هو من شأن الخليفة) التي تحدد الشريعة فرادتها، لاسيما في ميدان العبادة، يجعل من الخلافة، بصورة عرضية، مؤسسة لايمكن تبرير ضرورتها الا بصورة عقلانية خالصة: ونجد، هنا، مايمكن أن نسميه «الذاتية الالوهية» التي تجعل من فعل ما (الخلافة في حالتنا هذه) الزاميا، لابموجب قيمته الباطنية بل لان الله اراده كذلك. ومن أجل المحافظة على ميدان قوة الله، يمضي الأمر إلى درجة اظهار فوق عقلانية بعض الأوامر الالهية أو، بعبارة اضبط، عدم امكان قياسها بمعايير العقل: فكما أن وجود خمس صلوات يومية لايتسجيب لأي مقتضي من مقتضيات العقل، فإن بعض الأفعال المفروضة، هنا، على الخليفة لايستجيب لأي مقتضى من مقتضياتها أيضا فيما يتعلق بما يمكن أن يكون خدمة لله. واذا كان العقل غير قادر على بيان السبب، فالنص هو ماينبغي الرجوع اليه.

وينبغي، بعد اثبات الزام الامامة على هذا النحو، استخلاص طبيعتها: فالأمر يدور، كما في الجهاد وكما في العلم، حول فرض كفاية يتوجه الى فئتين من الأشخاص قابلتين للتمييز بينهما فقهيا: المرشحين والناخبين الذين تطلب منهم شروط دقيقة جداً، بعضها مشترك (العدالة، العلم، الرأي)، وبعضها خاص بالمرشحين (الصفات الجسدية، وهي ضرورية على اعتبار أن فقدانها يمكن أن يكون سببا للخلع، والشروط الحربية والنسب القرشي).

فلدينا، هنا، ترتيبات تنصيب الخليفة وهي، بالمعنى المضبوط، عقد ونموذجه هو العقود الخاصة كما نجد نظريتها في «الحقوق الخاصة». الا اننا نجد، الى جانب هذه الترتيبات، ترتيبا آخر يستطيع الخليفة المبايع، بموجبه، نقل السلطة الى وريث مفترض (العهد).

ويمكن، منطقيا (من وجهة نظر ترتيب العرض العقلاني)، ونظريا (بقدر مايقدم تعيين خليفة ماالخلفه بوصفه خاضعا لقواعد من نموذج تعاقدي)، أن يقال أن الترتيب الأول يحقق النموذج النظري للعقد بصورة أفضل: فنظرية الخلافة - العقد سابقة على نظرية التفويض الوراثي. ولكن تسمية الوريث انتهت الى أن قدمت على أنها الأولى بانقلاب غريب للامور جرى بفضل تدخل مماثلة مأخوذة عن المنهجية الفقهية: فهي، بالفعل، مثيل نص يكون، حياله، اللجوء الى الانتخاب (مثيل الاجتهاد الذي لايكون ممكنا الا عند غياب النص) امرا من الدرجة الثانية، بل غير ممكن الا في حالة انعدام تسمية صريحة للخلف.

ومن هنا توتر يتخلل كل نص الماوردي يتجلى بالتأكيد المزدوج لكون الخلافة حقا يعود الى كل المسلمين، من جهة، ولكون الخليفة المبايع قادراً على التصرف بهذا الحق من الجهة الثانية.

وسوف يقال أن الأمر لايدور هنا الا حول صعوبات في المشروع الذي انخرط، فيه، الماوردي لاعطاء لبوس حقوقي لممارسة شائعة. والأمر هو كذلك بالتأكيد. ولكن، مالذي يرغمه على مثل هذا التلاعب بالكلمات الذي يسمي، بفضله، بند عرض الخلافة وقبولها، من جانب الخليفة القائم والذي يسميه خلفا له، عقدا؟ مالذي يرغمه على اللجوء الى مثل هذا الايهام الحقوقي؟

يبدو لنا أن اتخاذ الماوردي موقفا في الصراع الايديولوجي والسياسي المعقود حول الخلافة هو الذي يفسر، هنا، رواحه وايابه بين «نظرية» أصلية و«نظرية» مشتقة.

فهو يريد، بنظرية الخلافة - العقد، التصدي للتصور الذي يجعل منها نتيجة تعيين الهي، نص. وبعبارة أخرى، انه يريد التصدي للتصور الشيعي الذي يجعل من الامام فردا ميزته اشارة صريحة من الله. فهو، بانتزاعه الخلافة من ترسيم الهي، يحصرها في ميدان العلاقات البشرية التي يمثل العقد، أن صح هذا القول، صورتها الحقوقية المركزة.

الا انه كان يجب تبرير ممارسة (ممارسة الامويين وممارسة العباسيين) جعلت من الخلافة منصبا يخضع للتعيين الوراثي. وهذا التبرير جرى بانشاء ثابت للفرق بين ممارسة التعيين الأموية - العباسية وتلك التي تدعي التحكم بنقل الامامة لدى الشيعة. فهذه هي النقل «الصوفي» لجملة فضائل أهمها العلم. أما تلك، فهي، في خضوعها لصورة العقد، عملية حقوقية. الأولى تتبدى بوصفها نقل تراث كلي وغير قابل للقسمة بعملية صوفية، في حين تتبدى الثانية نقلا لمجموعة صلاحيات تقتضي من المستفيد منها مجموعة من المواصفات سابقة في وجودها لهذا النقل ويتم بخطوات قابلة للتمييز صراحة ومعرفة حقوقيا (البحث عن الوريث الأفضل، عرض الخلافة، قبول الوريث، مبايعته). وبعبارة موجزة، فان وظيفة الايهام الحقوقي للتعيين - العقد هي ابراز بعد هذا الاجراء «الوراثي» عن نقل الامامة الشيعية: ومثل هذا البناء يمثل، فضلاً عن ذلك، «ربحا» حقوقيا ثانويا. فهو يسمح باعادة تفسير للتاريخ الاسلامي تمحي، فيها، قطيعة صفين، القطيعة التي قبل بها بعض السنة بين حقبة زاهية من التاريخ الاسلامي وحقبة مشؤومة دشنها وصول الأمويين الى السلطة وتحويل الخلافة من منصب انتخابي الى منصب وراثي، الى ملك. فمنذ ذلك الحين، بدا الأمويون أنفسهم أوفياء للنص وبد الاتهام الشيعي ضد أهل السنة والجماعة دون أساس. وهكذا، فإن النظرية الحقوقية للخلافة هي، في الوقت نفسه، قراءة للتاريخ، تاريخ مكرس، بكامله، لتمجيد الله. الا انه قامت، منذ ذلك الحين، بين التاريخ والنظرية، دارية هي طابع النظرية السنية للخلافة نفسه: فالتاريخ (معالجا كمادة حقوقية) يوفر

السوابق التي تستند اليها النظرية التي تؤسس، بدورها، لهذه السوابق في صحتها الحقوقية.

ومثل هذه الدارية مرتبطة بنظام الاجماع. فالاجماع هو، أولا، الى جانب القرآن والسنة والقياس، أحد مصادر الفقه. الا انه لايقف صفا واحدا مع هذه المصادر، بل يستشرفها: فهو مصدر المصادر الأعلى ومبدأ المبادئ الفقهية. وماهو أكثر من ذلك هو اننا نرى، حقا، اذا فحصنا الدور الذي يلعبه، انه أكثر من مجرد أساس فقهي، انه البرهة التي تتأمل، فيها، الجماعة هويتها، المكان التاريخي للحقيقة. ومن أجل ذلك، يكون التاريخ مادة حقوقية، وفي الوقت نفسه، وبالاجماع، «مصدرا» حقوقيا. ان هناك واقعة (مادة) ارتفعت الى مستوى واقعة حقوقية (مصدر) عندما يؤيدها الاجماع. ومن أجل ذلك، اذا استطعنا أن نقول، مع جيب، انه «نظرية دون سابقة»، بالنسبة لأهل السنة، وان كل «الالة التفسيرية» تتحرك بعد الحدث، فيجب أن نضيف أن الأمر لايدور، هنا، حول أحداث أو سوابق خام، بل حول أحداث أو سوابق تلقت تأييد الصحة الحقوقية بالاجماع.

وعلى وجه الاجمال، فإن نظرية الاجماع هي التي تقرر، في نهاية المطاف، بالنسبة للماوردي، أمر صحة الخلافة في صورتها التعاقدية وصورتها الوراثية.

وتقيم الشيعة، بين النظرية والتاريخ، نموذجا من العلاقة مختلفا كل الاختلاف: فبقدر مالايستطيع التاريخ، وقد خفضت قيمته، ان يكون سندا للنظرية، فان هذه الأخيرة ستكون، بكاملها، تاملية. ولكن هذه الصفة نفسها تسمح للشيعة بالتزود بأداة تفسير نقدية: فسوف ترى وراء كل استيلاء على السلطة، لعبة قوى مادية وطارئة، وسوف يكون شاغلها الأساسي هو الكشف عن الشروط الواقعية لبلوغ السلطة. وغالبا ماتعارض «الدستورية» السنية بـ«الاوتوقراطية» الشيعية. الاانه يجب أن نرى جيدا أن الشرعية

مغلوبة، وهو مايسمح لها بتطوير مايمكن أن نسميه واقعية استرجاعية أو، ايضا، واقعية سجالية تجعل منها، الى حد ما على الأقل وفي بعض الطبقات الاجتماعية، اداة معارضة، في حين تنزع الفقهية السنية (المسماة «دستورية»)، لكونها فقهية دولة، الى افراز واقعية سياسية (بمعنى المحافظة على الوضع القائم). وهي، اذ تلح على استمرار مؤسسة الخلافة، تؤدي الى محو الصراعات والنزاعات التي تخفض من شأنها. فالواقع ليس، في الفقهية السنية، سوى مرجع الكلمة الفقهية. والمذهب السني يتعرف دائماً، وسيتعرف بصورة متزايدة على «زهرة العقل في محنة الالم الحالي».

ومن أجل ذلك لايمكن لنص الماوردي الا ان يبدو، لنا، نصا ممزقا: فهو، من جهة أولى، يرسخ سلطة الخليفة بكل مداها ويدع الخليفة، من جهة أخرى، يقع بين أيدي تابع شريطة أن يطبق هذا الأخير قواعد الشريعة تطبيقا صارما. انه يجعل من سلطة تسمية الولاة إحدى الصلاحيات الأساسية للخليفة، من جهة، ويوصي الخليفة، من جهة أخرى، بالاعتراف بالسلطة الواقعية لوال استولى بقوة السلاح على ولاية من الامبراطورية. فيجب أن لايستطيع الواقع، مهما تكن لعبة القوى التي تجري فيه، ان يتجاوز حرفية القانون قط، ويجب أن يستطيع هذا الأخير تصنيفه ضمن صوره التعاقدية.

ولم ينفك هذا النزوع للنظرية السنية عن التأكد عبر الزمن: وقد حققه الغزالي وابن جماعة بصورة أكمل، ايضا، باعترافهما بشرعية أية سلطة حتى لو تم الاستيلاء عليها بالقوة. الا انه جرى التأكيد، دائما، على أن الشريعة يجب أن تحتفظ بقوة القانون.

ومايفصل النظرية الشيعية عن النظرية السنية في الخلافة هو خط انفصال بين خطابين للامامة: خطاب يمكن أن يسمى بالجماهيري، سياسي-ديني، منشق جمع، مصفى و منضجا، في دياليكتيكية الكلام

الصارمة وخطاب يمكن أن يسمى خطاب دولة حقوقي وشرعاني يطابق بين الكلام والفقه.

وتذكر، تقليديا، حول طبيعة السلطة في الاسلام، اطروحتان متعاكستان تتناقض متضمناتهما: فمن جهة أولى، يجري التأكيد على أن هناك امتزاجا بين الروحي والزمني وأن الإسلام، في اساسه، دين سياسي، ويجري، من جهة ثانية، التأكيد على أن الاسلام، كايديولوجية، لم يستطع، قط، أن يجد تعبيرا مناسبا عنه على مستوى المؤسسات السياسية.

وانه لواقع أن الاسلام، خلافا للمسيحية مثلا، تكون مباشرة كدين ودولة. وانه لواقع، ايضا، انه لايوجد، في الاسلام، نظريتان في السلطة الدينية والسلطة الدنيوية متناقضتان صراحة، كما هو الأمر بالنسبة للنظريات التي كانت تدعم طموحات البابا والامبراطور.

وسوف نلاحظ، ببساطة، أن الامتزاج بين الروحي والزمني يمكن أن يعني شيئين: أن الدولة تمتص الدين أو أن العكس هو الذي يجري. ولكن، بما أنه لاتوجد في الاسلام، مبدئيا، مؤسسة دينية منظمة كالكنيسة فنحن نتوقع أن تكون الدولة، وهي أداة قوية ومتمفصلة (لاسيما خلال العصر العباسي الأول)، هي التي تمتص الدين. وبمعنى ماهكذا، حقا، يجري الأمر: فعلى الرغم من كون حملة «المؤسسة» الدينية - العلماء والفقهاء- أفراد خاصين، فإن صياغتهم تعمل حقا، على مستوى عميق، كايديولوجية دولة (مثل المسيحية من العصر الوسيط).

الا ان العلماء تمسكوا، دائماً، باستقلالهم، وفضلا عن ذلك بدت الدولة نافرة، الا خلال فاصل قصير، من الامساك بزمام المؤسسة الدينية. وقد اقترح الحل، حقا، من جانب ابن المقفع في بداية الخلافة العباسية، الا انه لم يؤخذ به على وجه الدقة.

أن الموضوع المريح، موضوع امتزاج الروحي والزمني، وهو لامعنى له

بالنسبة لنظرية سلطات البابا والامبراطور المزدوجة، لايبدو منطبقا على واقع الأشياء.

ويعبر عن الأطروحة الثانية، بقوة، من جانب جيب:

«ان مقابل الفتوحات العربية الخاطفة - مأساة الاسلام السياسية - هو أن الايديولوجية الاسلامية لم تجد، أبدا، التعبير الخاص المتمفصل عنها على مستوى المؤسسات السياسية للدول الاسلامية» (عن كتاب: تطور الحكم في الاسلام المبكر).

والواقع، لايبدو لنا أن الأمر كان على هذا النحو، وذلك، أولا، لأن الاسلام لايحمل تضييقات ايجابية لطبيعة السلطة، وكل ماهو محدد هو، كما حاولنا أن نبين، مكان شاغر (خلافة النبي) وصيغة سيطرة عالمية. وليست الصيرورة «الاسلامية، سوى الحركة التي تحققت بها، مليء، بها، هذا المكان وهذه الصيغة، اذ يؤدي ملؤهما، كل مرة، الى معالجة جديدة للايديولوجية. ذلك أن الايديولوجية الاسلامية غير معطاة دفعة واحدة وهي لاتتحقق الا في حركة ضروب التملك المشخصة، المتنازعة التي كانت موضوعا لها.

ثم يجب أن نتساءل عما اذا لم نكن مصابين بشيء من قصر النظر عندما نتثبت عند أوضح صور السلطة. فيجب المضي الى ماهو أعمق وفهم عمل الموسسات السياسية التي دامت والتي تشكل مايشبه هيكل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الاسلامية التي لاتكون الاختلاجات السلالية والتعديلات التي اصابت منصب الخلافة، بالنسبة اليها، سوى حركات سطحية: إن الأداة العسكرية وتحولاتها والعلماء والكتاب أو امناء «البيروقراطية» العباسية، وكذلك الأموية من قبل، والمؤسسة الوزارية والقضاة (الذين يشكلون الكيان القضائي) والحسبة (الشرطة الأخلاقية)، إن كل هذه المؤسسات قد أحدثت تأثيرات ايجابية، قولبت الحضارة الاسلامية وشكلت، فيها، بؤرا ثقافية متعددة، متناقضة.

خاتمــة

ينتهي هذا الجزء الأول من «تاريخ الايديولوجيات»، بعد أن فحص رؤى العالم المولودة في جملة القارة القديمة، الى تحليلات تعني مساحة جغرافية أضيق بكثير هي الشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربية، من جهة، والامبراطورية الكارولنجية من جهة أخرى، وتتخذ نقطة مركزية لها هي العلاقة بين المثالي أو، اذا فضلنا ذلك بين الروحي أو العقائدي، والسياسي من حيث ينتظم كسلطة حصرية، وهي علاقة مطبوعة بوجهها التنازعي بحيث يعلن، هنا، عن موضوع سيؤلف أحد الخطوط الأساسية للجزء الثاني الذي سيكون عنوانه، على وجه الدقة، من الكنيسة إلى الدولة.

الا انه من الضروري بيان أسباب هذه الحركة التي تؤدي إلى قصر التحقيق على اقليمين وتمييز العلاقة بين الايديولوجية والسياسي، وذلك خاصة، لتجنب تفسير قد يعطى لهذا الاستقطاب المزدوج ويهدد، اذ يظهر في نهاية مجلد، بأن يفهم بوصفه حقيقة ومحصلة ضرورية للأوصاف السابقة. والواقع أن ماحاولنا الالحاح عليه هو أن التنوع بين الثقافات المختلفة البارز في الفصول الأولى باق وان الضوء الملقى على بعضها لايعني، ابدا، أن الأخرى تزول أو تنام: فكون القسم الثاني من هذا الكتاب يلح على ايديولوجيات المدينة والامبراطورية وعلى التطور الروحي والزمني وديانات الوحي ينجم عن تحقق مؤرخ لاعن ارادة فرض كون الأمر كذلك وانه يجب أن تعقب «الممالك» الكبرى التي أعطت الصين ومصر مدلولها صور حكومية اكتشفت الحق والقانون وانه يجب أن تعقب هذه الأخيرة، حتما، الدعوات الدينية التي أمنت التوحيد. لقد كان الأمر كذلك، وكان غير، ذلك منطقيا بالدرجة نفسها ايضا. فالفهم الذي ادخلناه فيها لم يأت الابصورة تالية، ونحن، حقا، الذين ادخلناه بقدر مانحن معنيون، من حيث غايتنا، عناية خاصة بما جرى في حوض المتوسط، بوتقة المفاهيم والتصورات والممارسات التي أسهمت بالطريقة التي تفكر بها في الواقع المعاصر.

ومانتمناه، ضمن هذا المنظور، هو أن يحتفظ القارئ، في ذهنه، بالصفحات المكرسة للكوزمولوجيات وانساب الآلهة الشرقية، المصرية والهندو اوربية واليونانية القديمة عندما يتابع المغامرات التي تسجل تكون السلطة الكنسية في الغرب أو تكون فكرة الجهاد. فسوف يحتفظ، على هذا النحو، بوجهات النظر الفرقية المتعددة التي تدقق الحكم وتذكر بمعنى الصدفة. وكذلك، فإن محتوى مختلف الفصول يبين، بأشكال فريدة كل مرة، انه لايحق لنا، في ميدان الايديولوجيات، مطلقا، الحديث عن تقدم بالتراكم أو بالتأثير الديالكتيكي. وليس ذلك لأنه على قدر من المكر بحيث يسترد بيد ماأعطاه بالأخرى. ان اية ايديولوجية تقع، بكاملها، في الحاضر - حاضر يختزله البحث، من أجل حاجات عرضه، الى بضعة عقود أو بوسعه الى عدة قرون والا فانها لاتكون فعالة. وهي عندما تحتاج الى الماضي، تعدله بدرجةمن العمق تتغير، معها، دلالة الوجوه والمدلولات. والمعالجة التي يخضع لها الخطاب البولسي أفكار غير اليهود تكشف عن ارادة الحضور هذه التي هي أمتن ضمانة للمستقبل. ومن المهم أن نحل محل مفهوم اعادة الجمع الهيغلي ذي الاستعمال التربوي مفهوم التواجد، وأن نؤكد، بفرح، أن درس التاريخ الوحيد هو أنه ليس هناك دروس تاريخ، وهي صيغة لايأخذ بها هيغل الا بشيء من التردد.

ويكفي أن نقول أن هذه الصفحات الأخيرة، لاتتفق كثيراً مع عنوانها، وسوف يكون ذلك صحيحا بالنسبة للجزئين الآخرين، وخاصة بالنسبة للجزء الثالث والأخير. فلاحاجة لخاتمة: فالفصل السابع من هذا الكتاب ليس مرحلة تقود، عقلانيا، إلى الفصل الأول من الكتاب التالي. انه مرحلة فقط. وهذا لايعني أن معرفة هذه الأزمنة الأولى للمسيحية والاسلام لاتساعد مساعدة كبيرة على فهم تشكل الايديولوجيات التي سوف تسهم في ممارسات السلطات التي ستصنع الدولة والتصور الغربي للفعالية العلمية والتقنية. ذلك أن الايديولوجيات أصبحت، جذريا،

تاريخية، والتبريرات التي تصوغها، بصورة حرة أو لخدمة كفاية ممارسات السيطرة، تتغذى بماض يحسن بنا أن نعرف كيف كان يجري التفكير فيه، «في زمنه». وهذا يعني، ببساطة، انه لايوجد غربال وحيد للفهم يمكن تطبيقه بصورة موحدة باتباع مجرى التسلسل الزمني.

وربما كان هذا، على الرغم مما اتينا على قوله، هو مايسمح بطرحه كخاتمة. ان من المؤكد أن تعددية الأصوات والمناهج التي سنكون قد لاحظناها ناجمة عن تعدد المؤلفين - ثلاثة عشر من أجل خمسة عشر مقالا - وعن الحرية التي عبروا عنها. الا ان هناك سببا آخر أهم - يمكن الكشف عنه، كذلك في «تاريخ الفلسفة». وبصورة ما، فإن كل موضوع، وقد جرى التصدي له بموجب قوامه، وكذلك بموجب مكانه في المخطط العام، فرض منهجه - وسوف تسمح هذه الملاحظة بأن نضيف لمسة جديدة إلى تعريف مدلول الايديولوجية: انها صيغة غير مستقرة ومحددة، مع ذلك، بعناصر تصورية مجردة واختبارية. ولكن هذه التصورات لاتمثل شيئا، انها تخترع الواقع - بالمعنى الذي يقال، ضمنه، ان المتصور «يخترع» مغارة تصوره، وذلك دون أن يستطاع، ابدا، تعيين مرجع يحدث هذا التصور انطلاقا منه. ولايقتصر الأمر على عدم وجود مرجع يسمح بتفسير الانتاج الايديولوجي عامة مهما بلغت الدقة في تخيل وساطات أو صيغ سببية، بل انه يبدو، بالنسبة لصيغة ما، ان هذا الاختراع يتغذى بغذاء تدخل، فيه، مركبات من طبائع على درجة من الاختلاف يكون، معها، ايلاء الاولوية لواحد منها منعا لفهمها.

ان كل ثقافة فريدة في مكانها وترتيبها المادي وانتاجها ودلالتها بالنسبة للجماعة، انها مذهلة.

فرانسوا شاتليه

جدول اجمالي

هذا الجدول مكرس لاعطاء القاريء امكانية ايجاد نقاط الاستناد الضرورية داخل فترة شديدة الاتساع تاريخيا وجغرافيا. وهو، على وجه الاجمال، طريقة في ادخال هذا التاريخ غير المنهجي لـ«تصورات العالم» ضمن الإطار التقليدي للتاريخ الذي يفكر بالأحداث وتعاقبها. وقد حاولنا أن نجعل هذا الجدول على أكثر مايمكن من القدرة على الإيحاء بالإشارة، قصدا، الى التوافقات والفروق. وكما هو بديهي بالنسبة لهذا الشيء المجرد في جوهره الذي هو التأريخ، فإن الاصطفاء تعسفي. وفضلاً عن ذلك، فقد اخترنا، فيما يتعلق بأقدم اللقطات، اقرب التواريخ الى الاحتمال - أي أكثر مايسلم به عموما - متجنبين العلامات المستعملة عادة (نقاط التعجب مثلا) من أجل أن لانثقل على العرض وعلى اعتبار أن ادعاء التأكد غير مشروع على كل حال. أما فيما يتصل بتوزيع الأحداث المأخوذة، فإن تقسيم الجدول إلى: سياسة، آداب وفنون، حضارة هو تقسيم دلالي خالص. وبالفعل، فإن كل شيء، في موضوع الايديولوجيات هذا، ينتمي، في قسم كبير منه، إلى مانسميه، اليوم، «الآداب والفنون». إن هذا التوزيع يسمح بإخراج اطوع على القراءة: فهو يعطي، في العمود الأيمن، مايتعلق بالتاريخ بالمعنى الكلاسيكي، تاريخ الدول والرؤساء من كل الأنواع والمعارك والمعاهدات. وورد، في العمود المركزي، كل ماينتمي الى الثقافة بالمعنى الكلاسيكي أيضا: الآداب والفنون والوقائع الروحية، في حين جاءت، في العمود الأيسر، الأحداث التي كان لها أثر في الحياة المادية للمجتمعات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٤٠٠٠	مابين النهرين، هيمنة الممالك السومرية حتى عام-٢٠٠٠. في مصر، توحيد مصر العليا ومصر السفلى من جانب مانيس.	الكتابة السومرية المسمارية على ألواح الآجر. أوائل الهيروغليفيات المصرية	أول سنة في التقويم اليهودي (-٣٧٦٠). السومريون والمصريون يستعملون البرونز الصلب. استعمال الدولاب في سومر. الملاحة المصرية في المتوسط(؟)
-٣٠٠٠	غزو القبائل السامية لآشور وساحل المتوسط. في مصر. الامبراطورية القديمة (ممفيس) (-٢٧٨٠) حتى (-٢١٠٠) الحضارة الحجرية الحديثة في كريت.	معابد الآجر السومرية. بناء مدن في وادي الهندوس. في مصر. هيرمازوسر وميدوم، اهرامات الجيزة الكبرى، أبو الهول (-٢٦٥٠) أول تدوين للموسيقى الصينية(؟)	نمو استعمال المعادن للأدوات والحلي، أنوال الحياكة، مصباح الزيت، من الهند إلى الشرق الأدنى. أول تمثيل لسفينة تجارية مصرية(٢٧٥٠) أفران الكلس في مابين النهرين. بدايات صناعة الحديد في الصين.
-٢٥٠٠	القبائل السامية في شمال افريقيا. الآراميون يستقرون في فلسطين. في كريت، بداية الحضارة المينوية. تأسيس امبراطورية مابين النهرين من جانب الملك آكاد سرغون (-٢٣٥٠) حتى -٢١٨٠) أول سلالة صينية هسيا (-٢٢٠٠ حتى-١٧٠٠). في مصر، الامبراطورية الوسطى (طيبة) (-٢١٠٠ حتى-١٧٠٠). ملوك اور يحكمون مابين النهرين (-٢١٢٤ حتى-٢٠٩٦). ابراهيم يغادر اور-٢١٠٠).	استعمال المصريين لورق البردي: شعر، تاريخ، رياضيات، سجلات الضرائب، رسوم طوبوغرافية. كتاب الأموات، نص ديني مصري (-٢٣٠٠). سجلات ملاحظة كلدانية (-٢٢٠٠). زيغورات في اور.	أشياء زجاجية في مابين النهرين انصاب حجرية جديدة في سكندينافيا. تحديد الصينين للانقلابين الصيفي والشتوي والاعتدالين الربيعي والخريفي.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	تكوين المملكة الحثية في آسيا الصغرى في كريت، الفترة الوسطى للحضارة المينوية. وصول الاغريق إلى المتوسط الشرقي. نمو الحضارة الطروادية. نهب الحثيين لبابل (-١٩٢٥). سيزوستريس الثالث عند شلال النيل الثاني(-١٨٦٠).	بناء بابل. قصر مينوس في كنوسوس. الكنز المسمن كنزيريام في طروادة. تاريخ سنوحي، قصة مصرية.	نشاط الكريتين التجاري علامات الأبراج في بابل. استعمال الحصان كحيوان جر. نمو استعمال البرونز في اوروبا
-٢٠٠٠	في بابل، مملكة حمورابي (-١٨٠٠).	القوانين الـ٢٨٢في مجموعة حمورابي	
	الامبراطورية الفارسية (-١٧٥٠)	بدايات الأبجدية السامية.	طريق ميدن كاستل المعبدة في بريطانيا العظمى
	الفترة المينوية الأخيرة (-١٧٠٠حتى-١٤٠٠).		
	هجمات الحثيين على مابين النهرين والهكسوس على مصر. تحوتمس يصد الهكسوس (-١٥٧٥). فتوحات مصرية في آسيا، ذروتها في-١٤٠٠.	«الفترة الأولى» للأدب الصيني. خزفيات مدهونة وأشياء مشغولة بالذهب في اوروبا.	
		معبد آمون في الكرنك معبد ميغاليتي في انكلترا	في مصر، معادلات جبرية على البردي، تحسين طرائق الري.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١٥٠٠	في الهند، حضارة الغانج. في كريت، بداية الحضارة الميسينية.	اعتبارا من -١٥٠٠، تأليف الريغ فيدا. في مصر، مسلة لطران، معبد عمارة.	في مصر، اوعية زجاجية، استعمال الساعة الشمسية والساعة الرملية.
-١٤٠٠	نمو الامبراطورية الحثية تهديم كنوسوس.	في مصر، قبر توت عنخ آمون. معبد الأقصر، عمود طيبة. ابجدية يونانية بدائية في كنوسوس. كنز اتريوس في مسينا	أوائل الأدوات الحديدية، في الهند، ثم في الشرق الأدنى. ميزان بذراع في مصر.
-١٣٠٠	بداية الغزوات الدورية في اليونان، الهجرة نحو آسيا. انهيار الامبراطورية الحثية.	بوابة الأسود في مسينا. قبور جبيل (كتابة فينيقية). معاهدة صلح بين رمسيس الثاني والملك الحثي بنسختين: هيرو غليفية ومسمارية. دخول الأبجدية الصوتية إلى اليونان.	أول مسح رسمي للأراضي في مصر.
-١٢٠٠	العبرانيون يحتلون كنعان ويجتازون الأردن. تدمير طروادة. غزو مصر وتفكيك الامبراطورية. ظهور القوة البحرية والتجارية للفينيقيين.	معبد رمسيس الثاني من مدينة آبو.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١١٠٠	نشوء سلالة التشيو في الصين. تأسيس الامبراطورية الآشورية (حتى-٦٠٠) غزو الدوريين لجزر البيلوبونيز.	بداية تأليف «الكينغ» (كلاسيكيات تقليدية) سليمان يبدأ بناء هيكل أورشليم.	الصينييون يحسبون درجة ميل فلك الأبراج.
-١٠٠٠	انقسام مملكة العبريين الى: يهوذا و السامرة.-٩٣٥).	ابجدية عبرية. صياغة ديانة زارادشت معبد هيرا في اولمبيا الإلياذة.	اكتشافات تقنية عديدة للصينيين(النسيج، استعمال الفحم) الطب الهندي.
-٩٠٠	آشور نازرباد يوسع مملكة آشور حتى المتوسط (-٨٥٠). تأسيس قرطاجة، مستعمرة فينيقية (-٨١٣).	تدوين موسيقى لنشيد على رقيم سومري. حجر موابي (كتابة ابجدية فينيقية). الأوديسة. قبر كويك في السويد.	فن الفروسية يأتي من شمال آسيا حول شرقي المتوسط أوزان وقياسات في اليونان. في الهند، استعمال الترقيم العشري.
-٨٠٠	-٧٧٠ انتصار الصينيين على المغول. -٧٥٣ تأسيس روما. -٧٥٠ حتى -٧٠٠ ازدهار مدن ايونيا اليونانية. - اتساع سلطة مبارثة في البيلوبونيز. -٧٢١ تدمير مملكة السامرة. -٧١٠ الكلدان يفتحون آشور.	أوائل الأنبياء العبريين الكتاب، آموس. أول تدوين لتاريخ الألعاب الأولمبية الأقدم. قناة حزقيا في القدس. أشياء فنية اتروسكية. نقوش اتروسكية (غير مفسرة). مدينة خورساباد الآشورية المحصنة.	ستاتيرات من معدن الالكتروم مصكوكة في ليديا. في روما، تقويم الشهور الأثني عشر لنوما بومبيلوس. استثمار مناجم الفضة في لوريون. في الآتيك.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٧٠٠-	-٦٨٢ خضوع المملكة العبرية لآشور. الاغريق في صقلية وجنوب ايطاليا. -٦٢١ دراكون، القوانين المكتوبة الأولى في أثينا. نيوخذ نصر يخضع لملكة السامرة ومصر.	شعر رثائي لتريتريه من سبارطة (-٦٨٥). ابجدية يونانية كلاسيكية. أول نقش لاتيني. -٦٢٦ انصاب قصر اسور بانيبال في نينوى. نبوءات ارامیا. قصر بابل الجديد. -٦١٠ولادة اناكسيمندروس	استعمال الحديد في مصر. أعمال ري في مابين النهرين.
٦٠٠-	تفكيك الكلدانيين والميديين وفارس للامبراطورية الآشورية. -٥٩٤ قوانين صولون في اثينا. -٥٨٦ حريق القدس، سبي بابل. ابتداءا من -٥٨٠ فترة الطغاة في اليونان. -٥٦٠ حتى -٥٢٧ طغيان بيزا ستروس في اثينا. -٥٦٠ كوروش الثاني يصبح ملك الميديين والفرس. -٥٦٠ كريزوس آخر ملوك ليديا.	خزفيات «بأشكال سوداء» في اليونان. حديقة بابل المعلقة ظهور العمود الدوري. الأولمبيون، معبد سيراكوز. -٥٥٠ ولادة ساكياموني. - كتابات لاو- تسو	الفلسفة الطبيعية لطالس ميليه الذي تنبأ بخسوف الشمس (-٥٨٥). ورق البردي في اليونان - طواحين هواء في فارس معداد صيني.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٦٠٠-	-٥٣٨ مرسوم كوروش، نهاية سبي بابل. -٥٣٠ فتح قمبيز لمصر. ذروة الامبراطورية الفارسية مع داريوس. -٥١٠ الجمهورية في روما. -٥٠٤ اصلاح كليستينس الديمقراطي في اثينا.	ولادة كونفوشيوس. - ولادة اناكسيمين. - موت اناكسيمندروس. - تأسيس المدرسة الفيثاغورية. -٥٤٠ ولادة بارمنيدس وهيراقليطس. ظهور العمود الايوني. -٥٣٦ اعادة بناء هيكل سليمان. -٥٣٠ أول موعظة لساكياموني الذي أصبح بوذا. خزفيات« بأشكال حمراء» في اثينا. -٥٢٥ ولادة اسكيلوس - ٥١٨ ولادة بنداروس. معبد جوبتر اوبيتموس ماكسيموس في روما. بناء مسرح دلفيوس.	نمو الطب في اليونان. جغرافية هيكاتيوس من ميليه.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	-٥٠٠ حتى -٤٩٤ ثورة يونان ايونيا ضد الفرس، هزيمة الاغريق.	-٥٠٠ ولادة انكساغوروس.	الاستعمال المعمم للبرج الخشبي في الشرق الأدنى.
	-٤٩٤ حلف برئاسة روما ضد الاثروسكيين.	-٤٩٥ ولادة سوفوكليوس	
-٥٠٠	-٤٩٠ الحرب الميدية الأولى: هزيمة الفرس في ماراتون.	-٤٩٠ حتى -٤٥٦ تراجيديات اسكيلوس -٤٩٠ ولادة هيرودوت وامبيدوكليوس وزينون من ايليه.	
		-٤٨٥ قاعة أعمدة كسيركسيس في برسيبوليس. ولادة بروتاغوراس وغورجياس.	
	-٤٨٠ الحرب الميدية الثانية، الاستيلاء على اثينا، هزيمة الفرس في سالامين وبلاتيوس (-٤٧٩).	-٤٨٠ ولادة اوريبيدس، موت هيراقليطس واناكسيمين -٤٧٩ موت كونفوشيوس	
	-٤٧٧ تأسيس حلف ديلوس تحت هيمنة أثينا.	-٤٧٠ ولادة سقراط. -٤٦٩ حتى -٤٠٥ تراجيديات سوفوكليوس	نمو تقنيات متعددة في اليونان: طب، ملاحة، اوزان وقياسات، عمران، آلات بسيطة.
	-٤٦٠ توطيد النظام الديمقراطي في اثينا، بيريكليس يدير شؤون المدينة (حتى -٤٢٩).	-٤٦٠ حتى -٤٠٦ تراجيديات اوروبيدس. -٤٦٠ ولادة لوسيب وديموقريطس وابقراط. رامي القرص لميرون. معبد زيوس في اولمبيا.	رحلات قرطاجية على سواحل افريقيا

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٤٥٠ -٤٠٠	-٤٥٠ العوام يشاركون في السلطة في روما. -٤٣١ بدايات حرب البيلوبونيزيين اثينا وسبارطة. -٤١٥ حتى -٤١٣ هزيمة الحملة الأثينية في صقلية. -٤٠٥ هزيمة اثينية امام السبارطيين في ايغوس بوتاموس -٤٠٤ في اثينا، طغيان «الثلاثين»، عودة الديمقراطية	-٤٥٠ موت بارمنيدس وامبدوكليوس. -٤٤٤ ولادة انتيستينوس. -٤٣٠ ولادة كسينوفون. -٤٢٨ موت انا كساغور. -٤٢٧ ولادة افلاطون. اعتباراً من -٤٢٤ توسيديدس يؤلف «تاريخ حرب البيلوبولينز». انهاء الارشتيليون على الاكروبول. -٣٩٩ الحكم على سقراط وموته.	النظرية الذرية لمدرسة ديمقريطس، حل مسألة تضعيف المكعب. نمو التقنيات الزراعية في الصين.
	-٣٩٥ بدايات الصراع للسيطرة على اليونان بين اثينا وسبارطة وطيبة. -٣٩١ الرومان يفتحون اتروريا. -٣٨٧ الغوليون يحرقون روما.	-٣٩٠ ولادة براكسيتيل. -٣٨٧ افلاطون يؤسس الاكاديمية -٣٨٤ ولادة ارسطو وديموستينوس -٣٨٠ موت ابقراط	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		-٣٧٥ كسينوفون، اناباز	
	-٣٧١ انتصار الطيبيين على سبارطة في لوكتروس.	-٣٧١ وردة منشيوس في الصين.	
	-٣٦٦ اول قنصلية شعبية في روما.	-٣٧٠ موت لوسيبيس وديموقريطس، بداية بناء معبد الكونكورد في روما.	
	-٣٦٢ انتصار الأثينيين والسبارطين على الطيبيين في مانيتنيوس.	-٣٦٥ موت انيستينوس.	مينيشموس يدرس القطع المكافي والقطع الزائد.
	-٣٥٩فيليب الثاني ملكا على مقدونيا.	-٣٥٩ كسينوفون، الهلينيات.	
٣٥٠-	-٣٥٠ فشل ثورة اليهود على الفرس.	-٣٥١ حتى -٣٤٠ ديموستينوس، الفيليبيات. مسرح ابيدور، قيرموزول في هاليكارناس. -٣٤١ ولادة ابيقور.	الفرضيات الأولى حول كروية الأرض.
	-٣٣٨ فيليب يهزم الاغريق المتحالفين في شيرونيوس ويعلن نفسه ملكاً عليهم.	-٣٣٨ موت ايزوقراطس.	
	-٣٣٦ الاسكندر يتولى السلطة ويدير اليونان ويغزو مصر ويخضع آسيا حتى نهر الهندوس.	-٣٣٦ ولادة زينون سيتيوم. -٣٣٠ حتى -٢٦٢ ميناندروس: الكوميديا الجديدة.	رحلة بيتياس حتى انكلترا.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٣٥٠-	-٣٢٣ موت الاسكندر وتفكك امبراطوريته . -٣٢١ السامنيتيون يهزمون زوما .	-٣٢٢ موت ارسطو وديموستينوس، الاسكندرية تصبح العاصمة الثقافية للمعالم اليوناني . -٣٠٦ ابيقور يؤسس «الحديقة» .	مدرسة ارسطو، الليسيه، تراكم الملاحظات والوثائق في كل الميادين الطبيعية : الفلك، المناخ، الفيزياء، البيولوجيا والتاريخ السياسي . اعمال فيا آبيا الأولى، استاركوس من ساموس (-٣١٠ حتى -٢٣٠) يصدر فرضية حركة الأرض ومركزية الشمس .
٣٠٠-	-٢٩٠ استسلام السامنيتيين للرومان . -٢٨٠ حتى -٢٧٢ اختراقات رومانية في صقلية وابير . -٢٦٤ اول حرب بونية : الرومان يفتحون صقلية .	-٣٠٠ زينون يؤسس «الرواق» -٢٩٨ ولادة هسون تسي عمور رودس لشاريس -٢٨٩ موت منشيوس -٢٨٤ تأسيس مكتبة الاسكندرية . -٢٨١ حتى -٢٠٥ كريزيبس . -٢٧٩ منارة الاسكندرية في باروس . -٢٧٠ موت ابيقور . -٢٦٥ موت زينون سيتيوم . -٢٦٢ ثورات ستبتانت . -٢٥٤ حتى -١٨٤ بلوت .	عناصر اقليدس . اعمال تيوفراتوس حول المعادن والنباتات، وابرازيستراس حول العضوية . بناء بطليموس لمرصد الاسكندرية . سوستر : ساعة الماء ابحاث حول الهيدرو دبتاميك لستراتون من لامبازاك . جمع «الحسم» لأبوقراط . خرائط قصر لايراستبوسين، تقدير محيط الأرض

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	-٢٥٠ امبراطورية اسوتا في الهند، حتى -٢٢٠ ثم انحطاط حضارة موريا.	اعمدة اسوكا.	اعمال نظرية وعملية لأرخميدس (-٢٢٠ حتى -٢١٠): مبدأ الرافعة، مبادي الهيدروستاتيك اختراعات تقنية عديدة، الصياغة الرياضية للتجربة.
	-٢٤٩ أسرة التسي تقيم امبراطوريتها البيروقراطية في الصين.	-٢٣٩ حتى -١٧٠ حوليات اينيوس ابي الأدب اللاتيني. -٢٣٨ موت هسون-تسي	
-٢٥٠٠			ادخال السنة الكبيس في التقويم المصري. بناء فيافلامينيا.
	-٢٢٥ غوليو شرق الألب يبادون من جانب الرومان.		هندسة المخروطات لايولينوس برغا، حساب (بي)، استعمال سرج الفرس ودولاب الماء في الشرق الأدنى.
	-٢٢٠ الحرب البونية الثانية، هانيبال يفتح اسبانيا.		
	-٢١٥ القرطاجيون يهددون روما.		-٢١٥ بدايات بناء سور الصين العظيم، الحساب الصيني، صنع البورسلين
	-٢٠٢ انتهاء الحرب البونية الثانية بالتعادل.		
	اسرة الهان في الصين.	تبني الطاوية والكونفوشية كدين رسمي	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٢٠٠-	-٢٠٠ حتى -١٩٧ حرب مقدونيا الأولى. -١٨٥ في الهند، اسرة شانغا -١٦٧ حتى -١٤٨ حرب مقدونيا الثانية. اليونان تنتقل الى السيطرة الرومانية. -١٤٩ حتى -١٤٦ الحرب البونية الثالثة، تدمير قرطاجة. -١٣٣ آسيا الصغرى ولاية رومانية. -١١٥ الجيش الصيني يحتل وادي تاريم. -١١٢ حتى -١٠٥ حرب روما الظافرة ضد جوغورتا ملك نوميديا. -١٠٢ حتى -١٠١ ماريوس يسحق السامبريين والتوتون	-١٩٥ حتى -١٥٩ تيرانس. -١٨٠ حتى -١١٠ بانيتيوس. -١٧٩ بناء بازيليك، ميليا. فينوس ميلو. -١٥٠ حتى -١٢٠ بوليب، قصص. -١٣٥ حتى -٥٠ بوزيدونيوس. -١٠٦ ولادة شيشرون	الرصف الروماني. اعمال هيبارتوس (-١٦١ حتى -١٢٧)، فلك، هندسة مثلثات ثبت بالكواكب. هروت الاسكندرية: الميكانيك، التكنولوجيا، المساحة.
١٠٠-	-٩٠ ماريوس وسيلا يتنافسان على السلطة، ثورات ضد روما في آسيا الصغرى واليونان. -٨٢ سيلادركتاتوراً، استعادة السلام الروماني	-٩٨ حتى -٥٥ لوكريس -٨٦ حتى -٣٤ المؤرخ سالوست. -٨٤ حتى -٥٤ الشاعر كاتول. كتاب اينوش، كتابات الفريسيين	حول العمارة لفيتروف.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١٠٠	-٧٣ حتى -٧١ ثورة سبارتاكوس. -٧٠بومبيه يكلف باخضاع آسيا (الاستيلاء على القدس -٦٣) -٦٢ انتصار بومبيه. -٦٠ ثلاثي الحكم: بومبيه وكراسوس وقيصر. -٥٨ حتى -٥١ غزو قيصر للغول.	ديونيزوس تراقيا، أول كتاب قواعد يوناني. -٧٠ حتى -١٩ فيرجيل. -٦٥ حتى -٥ هوراس.	طب اسكليبياد «الطبيعي» في روما.
-٥٠	بدءاً من -٥٠ الصراع على السلطة بين قيصر وبومبيه. -٤٤ مقتل قيصر، ثلاثي مارك انطونيو وليبيد واوكتاقيوس. -٤٠ حتى -٣١ الصراع على السلطة بين مارك انطونيو واكتافيوس. -٣١ معركة اكتيوم. انتصار اوكتافيوس: مصر ولاية رومانية. -٩ غزو جرمانيا	-٥٠ حتى -٨٨ تيبول. -٤٧ فارون: العصور القديمة الالهية والبشرية. -٤٦ حتى -٤٤ كتاب شيشرون. -٤٣ حتى +١٧ اوفيدوس. -٤٣ موت شيشرون. -٣٥ كورنيليوس اينيوس: حياة كبار القادة. لاكون، نحت الرخام. بدايات بناء البانتيون في روما. -٢٧ حتى -١٧ تيت ليف: التاريخ الروماني. -٢٣ فيرجيل: المراثي. -١٣ حتى +٥٤ فيلون الاسكندرية. -٤ حتى +٦٥ سينيك -٤ ولادة المسيح.	-٤٧ حريق مكتبة بطليموس الأول. -٤٦ تبني التقويم اليولياني (٣٦٥ يوماً وربع اليوم). في أثينا، بناء برج الرياح، مرصد فلكي ومناخي. قناة تيم جغرافية سترابوز (-٥٨ حتى ٢١).

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الأول	٦ تيبيريوس يعيد احتلال الولايات الدانويية .		
	٦ يهوذا ولاية رومانية .		
	١٤ موت أغسطس .		
	١٤-٣٧ تيبريوس امبراطوراً .		
	٢٢ في الصين، أسـرة الهـان «اللاحقين» .		
	٢٨ استشهاد يوحنا المعمدان .		
	٣٠ صلب المسيح .	٣٠ فاليوس باتركولوس : التواريخ الرومانية	
	٣٧ موت تيبريوس .		
	٣٧-٤١ كاليغولا امبراطوراً .	فاليريوس مكسيموس، وقائع وأقوال تذكارية .	سلس «الطب» .
		رسائل بولس .	
	٤١-٥٤ كلوديوس امبراطوراً .	٥٠- -١٢٥ ابيكتيت .	سينيك، أسئلة طبيعية، الكتاب السابع .
	٥٤-٦٨ نيرون امبراطوراً .	٥٠-١٢٥ بلوتارك .	
	٥٧ العلاقات الأولى بين الصين واليابان .		
	٥٨ الامبراطور مينغ -تي يدخل البوذية الى الصين .	فارس . الأهجيات .	
		بترونا، تساتيريكون .	ديسكوريد: فهرس النباتات الطبية .
	٦٤ حريق روما . اضطهادات ضد المسيحيين . استشهاد بطرس وبولس .	انجيل مرقص .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الأول	٦٨-٧٩ فيسبازيان امبراطوراً ٧٠ تيتوس يدمر القدس. ٧٩-٨١ تيتوس امبراطوراً. ٨١-٩٦ دوميسيانوس امبراطوراً. ٩٦-٩٨ نيرفا امبراطوراً. ٩٨-١١٧ تراجان امبراطوراً. التوسع الأقصى للامبراطورية الرومانية	بناء الكوليزيه في روما. ٧٤ انجيل متى. ٨٠ هن-هنغ عرض الكونفوشية - انجيل لوقا. ٩٥ كنتيليان، المؤسسة الشقهية.	التاريخ الطبيعي، بلين القديم ادخال حساب نيكوماكسوس. صنع الورق في الصين.
القرن الثاني	١١٧-١٣٨ ادريانوس امبراطوراً. ١٢٠ كونشان، ملك شمال الهند ١٣٨-١٦١ انطونان امبراطوراً.	١٠٧-١١٦ تاسيت، تواريخ. حوليات سوتيون (٧٥-١٣٠)، حياة القياصرة الأثني عشر. سلس، الخطاب الحقيقي. ١٢١ ولادة مارك أوريل. ١٢٤ انجاز بانتيون روما. ١٣٥ امبدزيوس الاولمبي في أثينا. ١٥٠-١٦٥ كليمانتوس الاسكندري.	بوزانياس، بيريجين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثاني	١٥٠ القوط على ضفاف البحر الأسود ١٥١-١٥٢ ثورة المغول على الصين. ١٦١-١٨٠ مارك اوريل امبراطوراً. البرابرة يهددون حدود الامبراطورية. ١٨٠ -١٩٣ كومودیوس امبراطوراً بعد فترة اضطرابات ١٩٣-٢١١ سبتيموس سيفيريوس امبراطوراً.	١٥٠ لوسيان، حوار الموتى. ترجمة التوراة الى اليونانية. برج صيني على شرف بوذا في بيشاور. ١٥٥-٢٢٠ تيرتوليان. ١٦١ مؤسسات غالوس ١٨٥-٢٢٤اوريجينوس. سكستوس امبيريكوس، أحاديث رياضية	أعمال فلكية وخرائطية لبطليموس. الماجسطا تعرف نظام مركزية الأرض الذي سيسود ٢٥ قرناً. كتب طبية لجالينوس. علاقات تجارية بين الصين والامبراطورية الرومانية. في الصين، استخدام هباب الدخان، ارتسام المطبعة.
القرن الثالث	٢١٢ مرسوم الامبراطور الجديد كركلا الذي يعطي المواطنة لكل سكان الامبراطورية. فترة اضطرابات: صراعات على السلطة، ضغط مستجد للبرابرة على الحدود. ٢٩٢ الامبراطور ديوكليسيانوس يعيد تنظيم الامبراطورية.	٢٠٥ ولادة افلوطين ديوجينوس لايرس. كتابات دانماركية. اضطهاد مانيوس في فارس. ٢٥٨ معبد بعل في تدمر. ٢٧٠ موت افلوطين.	٢٧٥ حساب ديوفانتس. بحوث رياضية وميتاتيكية لبابوس.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	اضطهادات جديدة للمسيحيين.	تقدم مستمر للبوذية في الصين	عداء ديوكليسيانوس للعلم.
	٣٠٥ تنازل ديوكليسيانوس عن العرش.		
	- قسطنطين امبراطوراً	التبشير في ارمينيا.	
القرن الرابع	٣١٢ اعادة توحيد الامبراطورية، نهاية اضطهاد المسيحيين.	تقدم التنسك المسحي في مصر	
	٣١٣ في الصين، نهاية اسرة التشين.	قوس قسطنطين في روما.	
	- منشور ميلانو الذي أقام الحرية الدينية.	انشقاق آريوس.	
	٣١٤ مجمع آرل.	الهرطقة الدوناتية تحارب فوراً	
	٣٢٠ شاندرا غوبتا يؤسس امبراطورية الغوبتا في شمال الهند.	بدايات فن الغوبتا الذي سيسود الفن حتى القرن السادس.	فعالية بحوث طبية وفيزيائية في الهند.
	٣٢٥ مجمع نيقية الأول الذي أدات آريوس	قانون ايمان نيقية.	
		اوزيبوس، تاريخ الكنيسة المسيحية.	
	تأسيس القسطنطينية على شرف قسطنطين.	العهد الجديد.	
		انشاء القديس باكوم في مصر لقواعد الرهبنة	
		٣٤٠-٣٩٧ امبروز.	
		رسم على الحرير في الصين	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع		تبشير الحبشة. تأسيس السكولاناتوروم في روما. ترجمة الكتاب المقدس الى القوطية لأونفيلا الاسقن الآريوسي. مغارة الألف بوذا في كانسو.	«السوريا»، كتاب هندي في الفلك يستخدم جهازاً رياضياً قوياً.
		٣٥٤ ولادة أوغسطين.	الجراحية البيطرية لبيلاغوينوس.
	٣٦٠ تنصيب يوليانوس امبراطوراً.	٣٦٠-٤٢٢ بيلاجيوس.	
	بدايات غزوات الهون لأوربا. ٣٦١ يوليانوس الأول يناضل لصالح الوثنية.		الكتب تبدأ في الحلول محل البكرات.
	٣٦٣ موت يوليانوس. ٣٦٤ تقسيم الامبراطورية: تيودوسيوس، هونوريوس. ٣٧٠ تيودوسيوس امبرواطوراً للشرق.		
	٣٨١ مجمع القسطنطينية.	ترجمة جيروم اللاتينية للكتاب المقدس.	
	٣٨٦ التتريؤسون أسرة ويي في شمال الصين.	تدوين امبرواز للترتيل الكنسي	
	٣٩٢ تيودوسيوس يوحد الامبراطورية	٣٩٧ اوغسطين يعتنق المسيحية	
	٣٩٥ موت تيودوسيوس، انقسام جديد للامبراطورية- الاريك ملكاً للفزيقوط.	٣٩٦ اوغسطين اسقفالاميبون. الايقاف الرسمي للالعاب الأولمبية.	
	٣٩٦ الأريك يغزو اليونان.		

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		٤٠٠ اوغسطين، الاعترافات	
		- استعمال اليابانيين الكتابة الصينية.	
القرن الخامس	٤١٠ احتلال الاريك لروما.	تلمود القدس.	
	٤١١ مجمع قرطاجة يدين الدوناتية	بداية الهرطقة البيلاجية.	
		٤١٢-٤٨٥ بروكلوس.	
		٤١٣-٤٢٧ أوغسطين، مدينة الله.	
		٤١٥ اوروز، ضد الوثنيين.	
	٤١٨ غزو الفرنكيين لبلاد الغول		
	٤٢٥ الولايات الرومانية تخضع، الواحدة بعد الأخرى، للبرابرة.	لونغوس، دافنيس وكلويه.	
	٤٢٨ ميروفيه ملكاً على الفرنكيين.		
		٤٣٠ موت اوغسطين.	
		٤٣١ مجمع افسس يدين الدوناتية:	
	٤٣٣ اتيلا ملكاً على الهون.		
	٤٥٠ انحطاط مملكة غوبا في الهند.	مجموعة قوانين تيودوسيوس، ملخص التشريع الروماني.	
	٤٥١ اتيلا يهزم في الغول ويجتاح ايطاليا		
	٤٥٢ ليون الكبير بابا.		
	٤٦٨ تراجع عام للهون.		اعمال الرياضي الهندي اراياباتا (الأس والجذور في الاعداد).

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس	٤٧٦ نهاية الامبراطورية الرومانية . اودواكر ملك القوط يحكم ايطاليا . ٤٨٢ الهون يحكمون الهند . ٤٩٣ تيودوريك ملك الاوستروقوط يغزو ايطاليا . ٤٩٦ معمودية كلوفيس	الميسيل	
القرن السادس	٥١١ موت كلوفيس . ٥٢٧ جوستينيان امبراطوراً للشرق . ٥٣٥ البيزنطي بيلازاريوس يغزو ايطاليا . ٥٤٠ الفيزيقوط يهزمونه . ٥٥٠ تكوين ممالك الآنكل .	بويس اصول مؤسسة الموسيقى . تعزية الفلسفة . القديس بنوا يؤسس رهبنة البنديكيتيين . جوستينيان يغلق مدارس اثينا . مدونة جوستينيان للقوانين المدنية . بناء كنيسة القديسة صوفيا . البوذية تدخل اليابان . بدايات اعتناق الغوليين للمسيحية .	مسافرون يأتون بدود الحرير من الصين . وباء الطاعون في اوروبا : موت نصف السكان في ٥٠ عاماً .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس	٥٥٢-٥٥٣ استيلاء البيزنطيين على روما. روما تلحق بامبراطورية الشرق. ٥٥٧ اقتسام المملكة الفرنكية: اوسترازيا، نوستريا، بورغونديا. ٥٦٥ موت جوستينيان. ٥٥٨-٥٨٠ اللومبارديون يغزون ايطاليا. ٥٨١ أسرة السوي في الصين (حتى ٦١٩) اعادة بناء وحدة الصين. ٥٨٨ نزاع بين بطريرك القسطنطينية والبابا. ٥٨٩ ريكاريد ملك الفيزيقوط يعتنق الكاثوليكية الرومانية. ٥٩٧ اعتناق ملك كنت المسيحية	غريغوريوس الكبير ينظم الترتيل الكنسي. ٥٩٤ غريغوار دوتور، تاريخ الفرنكيين	المطبعة في الصين.
القرن السابع	٦٠٣ الملك اللومباردي اجيلوف يتخلى عن الاريوسية، ويعتنق الكاثوليكية	٦٠٤ البوذية ديانة اليابان ٦١٠ النبي محمد يبدأ الدعوة الى الاسلام.	بناء القناة الكبرى في الصين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع	٦١٩ أسرة التانغ في الصين (حتى ٩٠٦)		
	٦٢٢ السنة الأولى للهجرة.	دخول البوذية الى التيبت.	التعليم المنهجي للرياضيات لامتحانات الدولة في الصين.
	٦٣٢ وفاة النبي محمد.	القرآن.	
	٦٣٤-٦٤٣ الفتوحات العربية: سورية، فارس، القدس، ارمينيا، طرابلس.	قبة الصخرة في القدس، اقدم بناء اسلامي سي-هو، مبادئ التصوير الستة (الصين).	فهرس موسوعي للعلوم والتقنيات لايزيدور الاشبيلي.
	٦٤٥ بدايات فترة نارا في اليابان.		
	٦٤٦ بداية التوسع الصيني في تركستان.	فن نارا.	في الهند، اعمال رياضية لبراهما غوبتا.
	٦٤٧ تجزئة الهند.		
		٦٤٩ مجمع لطران: ادانة موحدي الطبيعة.	
	٦٦١ الأسرة الأموية.		
	٦٦٤ انكلترا تعتنق الكاثوليكية.		
	٦٧٠ العرب يفتحون شمال افريقيا.		
	٦٩٧ البنادقة يعينون اول دوتشي لهم		

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		٧٠٥ المسجد الأموي الكبير في دمشق .	
القرن الثامن	٧١٢ دولة عربية في الهند، في السند .		
	- العرب يفتحون اشبيلية .	اول كتاب باليابانية، الكوجيكي .	
		بيوولف، ملحمة بالانكليزية القديمة .	
		التشوين -ني، درامات بطولية .	
		ذروة ثقافة التانغ في الصين	
	٧٣٢ بواتييه، حد التوسع العربي في الشمال .	٧٢٥ بيد المحترم، التاريخ اللاتيني للانكليز .	
	٧٥٠ اسرة العباسيين . ٧٥١ بيبان القصير ملكاً على الفرنكيين .	٧٣٥-٨٠٤ الكوان ليون الثالث ينشر مجموعة قوانين، الاكلويا .	بدايات صنع الورق في البلاد الواقعة تحت حكم العرب .
	- انتصار العرب على الصينيين .	اول انطولوجيا للشعر الياباني .	نشر الأرقام العربية ذات الأصل الهندي في الشرق الأوسط .
	٧٥٩ هدنة بين المسيحيين والمسلمين في اسبانيا .		
	٧٦٠ اقامة قبيلة تترية في ارمينيا : نواة الامبراطورية التركية .		
		٧٦٢ المنصور يبني بغداد .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثامن	٧٧١ بدء عهد شارلمان. ٧٧٤ شارلمان يثبت للبابا وراثة القديس بطرس.		اعمال الكيميائي العربي جابر.
	٧٧٩ توحيد انكلترا. ٧٨٢ ألكوان ينظم التعليم لشارلمان. ٧٨٦ هارون الرشيد خليفة في بغداد	٧٧٦ ديرسان دنيس. اوائل الاشعار بالجرمانية. بناء مسجد قرطبة (انتهى عام ٩٩٠) ٧٨٧ مجمع نيقية الثاني: ادانة اعداء الايقونات. ٧٨٨ طبعة جديدة من مجموعة قوانين تيودوسيوس اصدرها شارلمان.	طواحين ورق في بغداد.
	٧٩٤ بدايات فترة الهيان في اليابان (حتى عام١١٨٥). ٨٠٠ شارلمان يتوج امبراطوراً للغرب. - اصلاح تشريعي لدى فرنكيي جرمانيا. - سلطة الراجيوت في الهند	لينيوولف، قصائد انكلوسكسونية. ٧٩٣-٨٧٣ الكندي. كنيسة بلاط في ايكس لاشابيل. هيديير اندسليد، شعر من المانيا العليا. في الهند، كوكار اشاريا يكوّن الهندوسية.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثامن	- سلطة الخمير في كمبوديا. - نمو المملكة البلغارية. ٨٠٩ موت هارون الرشيد.	رسوم سي -لن وشو-فنغ في الصين. ٨١٣ المجمع الكنسي في تور يصادق على اللغة الفرنسية	النظام العشري يطور من جانب العرب. تأسيس مرصد «دار الحكمة» في بغداد.

الفهرس

مدخل عام	٥
مقدمة	٩
الفصل الأول: الدولة، الكتابة، التاريخ	١٥
تعدد الآلهة ووحدانية الإله	١٧
الفصل الثاني: الكوزمولوجيات القديمة	٣١
١- الكوزمولوجيا المصرية	٣٣
٢- كوزمولوجيا الصين القديمة	٤٧
٣- الهند البراهمانية- كارمان البشر، مايا الآلهة	٥٩
٤- تيوغونيات اليونان القديمة	٧٥
الفصل الثالث: أخلاقيات آسيا	٨٧
١- الكونفوشية	٨٩
٢- البوذية	١٠٣
الفصل الرابع: الايديولوجية الهندو- أوروبية	١٢١
الايديولوجية الهندو- أوروبية- اسطورة، ملحمة، فلسفة	١٢٣
الفصل الخامس: الايديولوجيات الوثنية للسلطة	١٤٩
١- ايديولوجية المدنية الأغريقية	١٥١
٢- ايديولوجية انساني الشمال: السلتي والجرماني	١٧٣
٣- الايديولوجية الرومانية- المدينة الفاضلة	١٨٣

الفصل السادس: الايديولوجيات ذات الخلفية التوحيدية ٢٠٣
١- من أجل تاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة ٢٠٥
تأثير البنى الاقتصادية والاجتماعية في منظومات التحرر ٢١٣
٢- ايديولوجية الإسلام ٢٣٣
الفصل السابع: الايديولوجيات التوحيدية للسلطة ٢٤٧
١- من قسطنطين إلى شارلمان ٢٤٨
٢- الإسلام: الفتح، السلطة ٢٧٩
خاتمة ٣١٢
جدول اجمالي ٣١٥

* * *



١٩٩٧ /٥/ ١ط٣٠٠٠

مفارقة الايديولوجيا (حرفياً علم المعاني)، أنها مفهوم نظري وضع في أواخر القرن ١٨، ليحل محل علم النفس وصار اجرائياً في النصف الأول من القرن ١٩، غرضه البحث عن دور التصورات والأحاسيس، الأفكار والانفعالات، الذكريات والشهوات... وغيرها من حالات الشعور (المعاني بالدلالة الأعم لهذه الكلمة) في توجيه السلوك الانساني فرداً وجماعة.

فتاريخ الايديولوجيات (ثلاثة مجلدات لعدد من الدارسين) هو قراءة جديدة، مبتكرة لتاريخ البشرية، تختلف جذرياً عن القراءات السياسية والاقتصادية أو الدينية وغيرها... في أنها تنطلق من مسلمة ضمنية أولى خلاصتها أن الحالات النفسية هذه، تشكل في كل عصر من عصور التاريخ ومع كل أمة من أممه - وأحياناً مع كل زعيم من زعماء البشر، رؤية خاصة للعالم لا يقل مفعولها في تحريك التاريخ عن العوامل الاخرى التي نعتقد أنها توجهنا فمثلاً، الصراع بين الايديولوجيا الاشتراكية والايديولوجية النازية، قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها وبعدها، كان له من قوة التأثير على اشعال فتيل الحرب واستمرارها ماللصراع على المصالح الكبرى الاقتصادية، لا بل انه تحول الى صراع على الوجود، أداته آلة حربية عملاقة سحقت ملايين البشر ووضعت الحضارة الحديثة بمحاذاة نقطة الصفر.

فقراءة تاريخ الايديولوجيات هذا، تكشف لنا عن جملة حقائق، نشدد نحن منها هنا على اثنتين:

الأولى، أن كل فعالية فكرية أو تصورية يمكن أن تتحول الى أيديولوجيا، سواء في ذلك الفلسفة والدين، العلم والتقنية، المذاهب الفكرية، (البنيوية مثلاً) والطوباويات (الشيوعية مثلاً).

الثانية، هي أن تاريخ البشر تحول مع تحول الايديولوجيات من الرؤية السحرية للعالم الى الرؤية العقلية والعلمية، عبر الدولة، والحركات السياسية.

وبوسعنا التأكيد على أن الترجمة العربية لا يقل أداؤها دقة عن الأصل الفرنسي.

طبع في مطابع وزارة الثقافة
دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر
٢٧٥ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل
٥٥٠ ل.س

فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الثاني

مِنَ ٱلكَنِيسَةِ إلىَ ٱلدَّوْلَة

مِنَ ٱلقَرنِ ٱلتَّاسِعِ إلىَ ٱلقَرنِ ٱلسَّابِعَ عشَرْ

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي

دراسات فكرية ٢٨

تاريخ الايديولوجيات
الجزء الثـــاني

دراســـات فكريـــة
« ٢٨ »

تاريخ الايديولوجيات = HISTOIRE DES IDÉOLOGIES / فرانسوا شاتليه؛ ترجمة أنطون حمصي . – دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧. – ٣ج؛ ٢٤سم . – (دراسات فكرية؛ ٢٨).

الجزء الأول : العوالم الالهية حتى القرن الثامن الميلادي
والثاني . من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر
والثالث: المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر الى القرن العشرين

١– ١٠١ ش ا ت ت ٢– ١٠ر٣٢٠ ش ا ت ت ٣– العنــوان
٤– العنــوان المــوازي ٥– شاتليه ٦– حمصي ٧– السلسلة
مكتبــة الأســد

الايداع القانوني : ع – ٥٢٠/ ٤/ ١٩٩٧

فرانسوا شاتليه

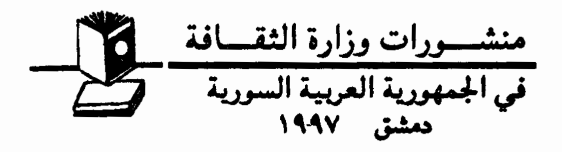
تاريخ الايديولوجيات

مِنَ الكَنيسة إلى الدَّوْلة

مِنَ القرن التَّاسِع إلى القرن السَّابِع عشَر

الجزء الثاني

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي



منشـورات وزارة الثقـافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

العنوان الأصلي للكتاب :

HISTOIRE des IDÉOLOGIES

sous la direction de

FRANÇOIS CHÂTELET

2

De l'Église à l'État

du IX[e] au XVII[e] Siècle

مقدمة الجزء الثاني

من الكنيسة إلى الدولة : ان مثل هذا التعبير المتخذ عنوانا لمجموعة ابحاث يبقى خطها ، بالضرورة ، زمنيا يمكن ان يوحي بالفكرة القائلة ان نوعا من المنطق يقود ، حتما ، من صورة إلى اخرى ، من سلطة غريغوريوس الكبير إلى عهد لويس الرابع عشر ، يتطور تحت وفرة الاحداث والمذهب . وفرضية مثل هذه الصيرورة مغرية : فقد جرى تبنيها مرات عديدة ، والصيغ نفسها التي نقسر على استعمالها من اجل ان يفهمنا الاخرون ، صيغ نهاية العصر القديم والعصر الوسيط والنهضة والازمنة الحديثة ، تسهم في اسباغ التماسك عليها حتى عندما يكون المرء قد قرر الارتياب بها . وهي تمتاز ، فضلا عن ذلك ، من حيث كونها تستدل على الواقع من مبدأ تطور ، باتاحة اتخاذ مواقف : فقد وجد ، فيها ، بعضهم فرصة للاسف على زوال شراكة روحية متناغمة ، ووجد ، فيها ، بعضهم الاخر فرصة للاحتفاء بانتصار مجتمع البشر ، شيئا فشيئا ، على الاكذوبة الغيبية ، ووجد ، فيها ، آخرون ، ايضا ، الفرصة من اجل ان يحصوا ، ديالكتيكيا وضمن منظور تقدم عام للبشرية ، الضربات المتبادلة ويقيسوا مزايا هذه التحولات وعواقبها .

الا ان شيئا من ذلك لايظهر . فتحليلات هذا الجزء الثاني من « تاريخ الايديولوجيات » — شأنها في ذلك شأن تحليلات الجزء الاول المكرس

لحقبة اكثر اتساعا ، تاريخيا وجغرافيا — تبرز ، بقدر ماتفلت من شرور فلسفة التاريخ — وهو امر يبقى بالغ الصعوبة كما سنتبين من قراءة الصفحات التالية —، الفكرة القائلة ان ما من منطق وحداني يسود هذه التغيرات وان قابلية الفهم التي يمكن ويجب ادخالها فيها تنتمي ، بكاملها ، إلى رسم علامات . فكل تشكيلة افكار ، كل منظومة تبرير للشرعية السياسية ، كل مذهب لاهوتي أو فلسفي ، حتى عندما يبدو لنا رديء البنيان ومبهماً ، كافية في زمانها . انها ، بصورة ما ، مليئة . وبعبارة اضبط ، ومن اجل تجنب صورة البيضة التي تجر معها مدلول الكلية ، نقول انها كثيفة وكثة كدغل كثيف . ولاينقصها شيء يأتي تسلسل« تاريخ الافكار » ليسد مكانه . فلا يجري تكميل نظرية علاقات تبعية مدينة البشر الانتولوجية والسياسية لمدينة الله أو تصحيحها أو تجاوزها من جانب تصور توما الاكويني للنظامين فوق الطبيعي والطبيعي . انه مختلف من حيث الهدف ، من حيث التركيب ، من حيث الوظيفة . . .

وقوام الفرق هذا يعود ، جذريا ، إلى كون الايديولوجيات أو تشكيلات الافكار ، قبل كل شيء ، تبريرات لشرعية ، إلى كونها تسير كأدوات اقناع وافحام واخضاع وانها مغمورة ، كليا ، في الممارسات الاجتماعية بسبب كونها مستقلة ، كليا ، في اقتصادها الاستدلالي . وبما انها نتائج صراعات على السلطة وعناصر من هذه الصراعات من حيث كونها ، بصورة رئيسية ، عن طريق المؤسسات التي تفرزها ، فإنها تنتمي انتماء كاملا إلى حاضرها التاريخي والمحلي . ولاشيء يدحضها سوى انهيار القوى السياسية التي تدعمها أو التي استولت عليها . ولايوجد أي سبب وحيد من أجل أن يقابل فشل إحدى

هذه القوى ، بالضرورة ، نقص مفهومي لـ « مذهبها » ، أي خطأ . وحتى او كان مطمئنا للذين مهنتهم التفكير ، فانه لم يظهر أن مايبينه التاريخ يثبته المفهوم بالضرورة نفسها .

أن مايطلب إلى الايديولوجيين تبرير شرعيته هو خليط من الممارسات — كل مجموعة من الوحدات الواسعة أو الصغيرة ، الفعالة أو العاطلة (المملكة كمجلس للوجهاء ، جماعة المسيحيين كأحد المجامع) — ، من النزاعات الواسعة أو الخفية ، من المصالح المتعارضة أو المتحدة ، من رغبات تتأرجح وأخرى تثبت . وابرع الايديولوجيين يخترعون ، واذا حلوا مسائل ، فإن ذلك يتم في مكانهم الاستدلالي الخاص . وبراعتهم في الاختراع والحل — عبقريتهم — لاتقضي ، ابدا ، أن ينتصروا . فقد غلب العبقري برنار كليرفو ، سياسيا ، ابيلار الذي لايقل عنه عبقرية . وليس ماهو قبل وما هو بعد — اوغسطين ، توما الاكويني ، غيوم دوكهام — مدموغين بأي نزوع إلى التقدم . فليست هناك مراحل للفكر .

ولايعني ذلك انه ليس من حق مثل هذا البحث — وواجبه — أن يقيم مقارنات ويدخل فقرات ايضاحية ، بل أن ذلك مصدر اهميته الرئيسي شريطة أن يبقى في اذهاننا انه لايمكن تجميع هذه الفقرات لتشكيل « انطولوجيا تاريخية » — حتى ولو كانت سلبية (اذا لم يحصل ربح فلم تحدث خسارة !) . ذلك ان لهذه الايديولوجيات تاثيرات محدودة وهامة ، في المستوى الاستدلالي اولا . فسوف نرى ، مثلا ، أن تبشير بولس ، رسول « الامم » ، والتأمل الاوغسطيني اللذين يبذران ، فكريا ، القوى السياسية للبابوية ويساعدان تظاهراتها بنشئان

مسألة اصول جديدة تماما ـ بالنسبة لمسألة « الابرشية » (البداية) التي كان يطرحها القدامى على أنفسهم ـ عندما يؤكدان ، مدعومين بالرؤيا ، ان كل سلطة آتية من عند الله . ومنذ ذلك الحين ، سوف يؤلف مصطلح « بوتيستاس » اللاتيني محورا للفكر القروسطي وذلك حتى عصر النهضة وحتى منظري الدولة ذات السيادة . واذا كان هناك منطق ـ خارجي تماماً ـ لهـــذه النصوص حول عنوان « من الكنيسة إلى الدولة » فأنه يجد مبدأه هنا حقا .

ان موضوع العلاقة بين البوتيستاس والسلطة الفعلية ـ التي نعرف ان تشطيرها إلى روحية وزمنية من قبيل التجريد ـ هو الذي يمكن ، انطلاقا منه ، فهم افضل للصراع بين البابوات والاباطرة ، الصراع الذي يتشابك ، فيه ، بصورة حميمة في كل الحالات ، البرهان والقوة الغاشمة . ومنذ ذلك الحين ، يتسلل مدلول البوتيستاس الذي لم يعد ممكنا تعيين موقعه على مستوى الاستدلالية وحدها إلى المؤسسات وعملها ـ وهذا هو الوجه الثاني لتدخل الايديولوجيات . وبذلك بالذات ، سوف يعدل ، استدلاليا ، المدلول المتنازع مع مااسميناه خليط الممارسات . وسوف يلاحظ البابوات ، برعايته ، انهم منشغلون بسلطات الاساقفة الاقليمية أو ، فيما بعد ، بالرهبانيات وان تلك السلطة التي لاينازعهم عليها احد ولكنها غدت دون أي اثر قد اصبحت باطلة . اما بالنسبة للاباطرة فانهم قد لاحظوا ، بسرعة كبيرة ، ان الوعاء الواقعي لنجعهم موجود في قدرتهم على فرض انفسهم على مملكتهم ـ بما في ذلك اقليميا ـ بقدر ماهو موجود ، تقريبا ، في القوة التي يكونون قد نجحوا في امتلاكها : تنظيم الجيش لجعله « عملياتيا » ، وضع نظام للعقوبات ، تأمين الاموال ، تعريف السواء الاجتماعي الخ . . . وان ذلك يجري

بصعوبة يزيد فيها انه تأتي برهة معينة – برهة توما الاكويني – يجب فيها ، وقد استبقيت فكرة البوتيستاس ، الاعتراف بتعايش نظامين ، فوق الطبيعي والطبيعي . . .

وانه لطويل ومعقد ذلك التاريخ الذي يتيح جعل الواقعة الحاسمة مفهومة. وهذه الواقعة هي ان هذه الفكرة التي استعيدت وشوهت وجمدت وضخمت باستمرار هي التي اخترع ، في ضوئها ، في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، المفهوم الذي تقتضيه ممارسات السلطة المركزية في تلك الازمنة ، مفهوم السيادة . وفي هذا الصدد ، تبين تحليلات جيرار ميريه وبيير – فرانسوا مورو ، جيدا ، ان هذا الاختراع لم يكن واقعا في « مجرى التاريخ » لكونه يترافق بالتباس عميق : فالمنطق السليم يقول ان علمنة البوتيستاس – مختلطة بممارستها كسلطة فعلية تحت وجوه الدولة – تقتضي ، « اقتصاديا » ، الملكية الجماعية . الا ان القوى السياسية للملاكين الخاصة ، مع التواطؤ الاستدلالي لجون لوك ، هي التي ضمنت ، تاريخيا ، نجاحها التاريخي . ولكن من المناسب ، دون شك ، لنبدأ بهذه الرواية ، ان نتباعد عن هذه الاساطير التي تعتم ، بشكل غريب ، منذ القرن الماضي ، على فكر تلك الفترة ، وعن اسطورتي الغرب والمسيحية اولا . . .

فرانسوا شاتليه



الفصل الأول

المسيحية



- ١ -

ايديولوجية الغرب

معنى اسطورة عضوية

جيرار ميريه

اسطورة عضوية

يدل « الغرب » على نقطة في الافق تغيب ، فيها ، الشمس ، أي تختفي عن الانظار في البرهة نفسها التي كان يبدو ، فيها ، بلوغها ممكنا . وهي تغير مكانها بقدر مانقترب منها . وبالتالي ، فليس الغرب موضعا جغرافيا . فهو ، اولا ، وقبل أن يكون اقليماً يمكن اجتياز مساحته كما نشاء ، موضع اسطوري – المسكن الليلي للشمس . وهو لايصبح ، بالفعل ، اقليماً الا عندما تشرق الشمس . فليس للغرب ، اذن ، قوة ابدا : وما هي قوة نقطة ما دون رافعة ؟ والغرب ، وحده ، لايرفع العالم . وعند ذلك ، فان الكلمة لاتعبر الا عن الاعتقاد بمغيب الشمس فقط ، أي عن الوثوق ، فعلا ، بأن الغد سيبدأ من جديد ، وبأن الشمس ستشرق غدا لتنير الاعمال والايام وتغذيها . ولكن ، هاهي الاسطورة تتكاثف والنقطة في الافق تتجسد : فالغرب يصبح شيئا ما ، والاسطورة تصبح عضوية ، تقوى باملائها انواع السلوك ، بفرضها المعتقدات ، بكشفها عن المؤكدات . ومع الغرب ، يكتشف العالم ذاته : فهو الذي لم يكن سوى نقطة مترددة في الافق قد اصبح كل الافق :

ماهو الافق ؟ انه التقسيم إلى سماء وارض ، السماء في الاعلى ، والارض في الاسفل انه تقسيم العالم ، الترتيب الشاقولي لكل شيء . على هذا النحو ، فقط ، يصبح الغرب مفهوما ، أي واقعيا . انه التقسيم الافقي للعالم ، توزيع الارض عند منتصف ليل الشمس . انه صوة ، فصل افقي : شرق — غرب ، مشرق — مغرب ، ظلام ونور ، وفي هذه القسمة الهائلة ، لايكون البشر هنا هم انفسهم البشر هناك ، وليست الارض هي نفسها ايضا ، خصوبة هنا وقحط هناك والروح ليست ، بدورها ، هي نفسها : رؤيا هنا وجهل لله الحقيقي هناك . وسوف تكتسب الاسطورة العضوية ،وهي تنمو ، العناصر نفسها ، أي تسيطر عليها . فالمحيط المحدود بالقارتين ، القديمة والجديدة ، سوف يمتد بالغرب — الذي لم يكن ، حتى ذلك الحين ، سوى ارض ثابتة — حتى الماء . وهذا الجانب — هذا الجانب من الافق — هو ، فضلا عن ذلك ، الجانب الذي سيدهم الغرب ، منه ، الشرق .

تلك هي ، اذن ، الاسطورة وهي ، في مبدئها ، اسطورة ترتيب العالم وتقسيمه افقيا . واذا كنا قد سميناها « عضوية » ، فذلك لانها تغذي تاريخا يستمد منها قوته . فالغرب ، الاسطورة العضوية ، لايتغير بفعل المدة ، وليس للزمن عليه تاثير . و « الدفاع » المقدس عن الغرب هو ، دائما ، في جدول الاعمال بالنسبة لبعضهم ، وتلك اسطورة عضوية ايضا لانها موضع نصوص لاتحصى تمس كيان ملايين البشر وشرطهم .

وليس الغرب اقليما الا لانه اسم : اسم مشترك بين سكان قارة ، اسم مشترك لاعرافهم ، اسم مشترك لنظام حكمهم ، اسم مشترك

لالهم . واذا كان « الغرب » يملك قوة ، فذلك لانه المقياس والمرجع الدائم : فاسمه هو اسم اصل . وفي حين يكون الشرق موضعا يختلط ، فيه ، كل شيء بكل شيء ، فان الغرب هو ارض الوضوح والفرق والتحليل : انه لايحب الخلط . وهو يسمى اسطورة عضوية من هذا الجانب ايضا . وبما انه انفصل ، في البدء ، عن الشرق الذي لايرمي الا إلى ترويضه ، فقد نسب إلى نفسه سلطة تمدين : فالوثنيون والكفار والهراطقة والمتوحشون وغيرهم من البرابرة يجب أن يخرجوا من الظلمة بالحق أو بالقوة وأن يعمّدوا اذا امكن ذلك ، الا انهم يجب أن يبقوا في خارجية الشرق البعيد المصنوع من اسرار دنسة ، من بخور وخلائط متعددة . فالنور في الغرب ترد عليه الظلمة في الشرق .

ويصبح الغرب ، بقدر مايتجسد ، اسطورة عضوية حقا : والذين تجعلهم الاسطورة يحيون لايعودون يفكرون فيها ، انها فكرهم . وبما انه خارج المدة ، فليس له تاريخ على اعتبار انه التاريخ نفسه . واسمه هو اسم البشر والاشياء التي تجد ، بفضله ، هويتها . واخيرا ، فإن الاراضي والطباع والاعراف مميزة ، موزعة : فالعالم ليس واحدا ، وهناك الذات والاخرون .

فإذا كان « الغرب » ، إذن ، اسطورة ، اسطورة عضوية تاسيسية ، فذلك لان الغرب ليس ، دونها ، الا ذاته : مكان جغرافي . الا أن الغرب الذي اشرنا إلى كونه يدفع ، رمزيا ، الانفصال الافقي بين ترتيبين للعالم قد توطد ، على وجه الدقة ، من خلال ايديولوجيات الانتماء إلى الغرب . واذا لم يكن للاسطورة ، ذاتها ، تاريخ (وهي ، بوصفها كذلك ، تتكون دفعة واحدة) ، الا انها حاملة لتاريخ : فهي

تدعمه وتعطيه بنيته . وقد ادت الاسطورة ، في حياة البشر الاجتماعية ، إلى ايديولوجيات ، إلى مجموعات متجانسة من الدلالات الصلة المشتركة بينها هي اسطورة الغرب . فالايديولوجيات هي اداة الاسطورة ، وهذه الاخيرة مقرؤة وحية ، اذن ، في الخطابات والممارسات التي تعبر عنها متحدثة بلغتها . والاسطورة هي التي تبنين التصورات وتعطي المذاهب تماسكها . ولن يكون للاسطورة وجود دون الايديولوجيات التي تكشفها لذاتها ، وفي الوقت نفسه للبشر الذين يعيشونها ويتعرفون على ذواتهم فيها لانهم يجدون ، فيها ، هويتهم الثقافية . فوظيفتها هي ، فعلا ، اتاحة صيرورة قابلة للتعيين كتاريخ : انها الاسطورة التأسيسية التي لم تكن المسيحية (وتصور القوة الذي يرتبط بها) لتنجح في الحياة « الاجتماعية » التاريخية لولاها .

واذا كان الغرب « المسيحي » قد خسر شيئا من قوته لصالح ايديولوجية مترابطة ومعلمنة ولكنها ، على كل حال ، تنطلق منه — الايديولوجية التي يدور ، فيها ، الأمر حول « العالم الحر » مثلا — فذلك لايفعل شيئا خلاف تاكيده للامر : انه الاسطورة التاسيسية التي تسمح بتعيين هوية التصورات التي تعمر تاريخنا . واليوم ، وحيث توجد الايديولوجية المسيحية — وهي كذلك لأنها مازالت في الذاكرة — توجد ، دائما ، اسطورة للغرب ، حية تماما وكما لو انها ولدت توا . ومازالت كتب التاريخ تعلم ماتنضجه استراتيجيات القيادات : أي انه يوجد ، في مكان ما في العالم ، « غرب ، يدافع عنه ويحميه ، من أجل ، قيمه » ، ميثاق اطلسي .

فالأسطورة عاشت ، اذن ، تاريخياً ، في النصوص الايديولوجية لاوروبا (التي لم تكن ، في العصور القديمة ، سوى اقليم بربري) ، أي ، واقعا ، في النصوص عن تفوقها وسموها . إلا أن هناك ، بين اوروبا القديمة واوروبا الحديثة ، توسط المسيحية ، أي اعلاء شأن الغرب : فهذه الاسطورة التي يمكن أن تسمى عاطفية تفترض « تقويما » . و « نجاحها » يقوم على اعطاء وزن لهذا التقويم : فاوروبا (المسيحية) هي الاسطورة التي اصبحت اقليما . وكلمة « غرب » كانت معروفة جيدا في العصور القديمة . اما الشيء ، فهو قروسطي في اصله ، ولكنه ليس كذلك في خلفيته : فالقرن العشرون يبقى مطبوعا ، تماما ، باسمه : ومهما يكن من أمر ، فإن العصر الوسيط المسيحي هو ، مع ذلك ، الذي صنع من كلمة بسيطة اسما .

الا انه ليس للاسطورة ، من حيث هي كذلك ، قوة ، بل هي تكتسبها من خلال الايديولوجيات التي تثيرها والتي تجد ، فيها ، العنصر الذي لم تكن ، لولاه ، سوى نصوص فارغة ، الذي كانت قسمة العالم ، دونه ، تبقى اسطورية ، كما تبقى الحدود مبهمة والعقيدة دون عمق والرؤيا دون نور . والمدة الطويلة ، الطويلة جدا ، هي صيغة الاسطورة التي تبنين تاريخا متعددا من حيث الزمانيات التي تعبره . وسواء اكان دنيويا أم مقدسا ذلك التاريخ الذي ليس هو ، في نهاية المطاف ، سوى التحقيق الدنيوي للاسطورة ، فان مايهمنا هو أن تكون هذه الحياة التاريخية هي تلك التي عاشتها ومازالت تعيشها ملايين عديدة من البشر الذين القت بهم صدفة ولادة على الارض في هذه النقطة من الافق التي تغيب ، فيها ، الشمس .

الا اننا نخطىء كثيراً اذا اردنا تعيين موقع مناسبة مدلول الغرب تاريخيا : فملاحظة أصله المسيحي والقروسطي لا يعني اختزاله الى العصر الوسيط ، ذلك الليل الذي يرى ، فيه ، التقليد التاريخياني ، على وجه الدقة ، ان كل القطط رمادية(١) . فليس للغرب معنى آخر خلاف ذاك الذي اتينا على ذكره : وهو من اجل ذلك ، يتخذ قيمة اسطورة . ومدلول المسيحية نفسه لا يعطي ، بدوره ، الغرب محتواه النهائي . ان من المؤكد جدا ، حقا ، ان فكرة المسيحية تجسد ، اجتماعيا ومذهبيا ، فكرة الغرب ، ولكن ذلك بصورة لاتزيد ولا تقل عن تجسيدها ، في ايامنا ، من جانب ايديولوجيات « العالم الحر » أو الطاقة العسكرية لمنظمة حلف شمال الاطلسي .

كيف نقدر ، منذ ذلك الحين ، التماسك الداخلي للمدلول ؟ انه يفلت من تفحص النظرة . وحصره في اطار بالغ السعة والتميز لـ « عضو وسيط » نجعله متجانسا يعني ان نجعل منه مدلولا لم يعد له معنى اليوم . فذاك وهم وتناقض . ان بيئته ، أو ، بالاحرى ، عنصره هو ، كما قلنا ، المدة الطويلة ، الطويلة جدا . هل له بداية ، وبالتالي نهاية ؟ يمكن ان نسلم بذلك فرضيا ، ولكننا لا نستطيع ان نقرره . فإذا كان العصر الوسيط قد اعطى معنى « مسيحيا » للغرب ، فإن الغرب لا يختزل الى هذا التحديد الوحيد . ونحن نرى ارتسام المسألة التي تشكلها محاولة رسم علامة لايديولوجية الغرب . وسبب ذلك هو الفكرة نفسها ، او حتى

---

(١) يجب ان نحيي ، هنا ، كتاب ر . برنو المتحيز قصدا ، والصحي لهذا السبب ، « من اجل الا نتهاء من العصر الوسيط » ، سوي ، ١٩٧٧ الذي سيؤلف مرجعنا المكتبي الوحيد في النص الحالي .

التصور اللذان كوناهما عن العصر الوسيط . فنحن هنا ، فعلاً ، امام بديلين : فإما ان نكون ، اليوم بالذات ، « غربيين » ، ونكون، في هذه الحالة ، مازلنا في العصر الوسيط ، وهو ما يجري تلقيه بوصفه هولا حقيقيا عندما نعرف شبهة البربرية والخطيئة التي مازالت مقترنة بالالف سنة من تاريخنا التي تعد توسطا بين الانوار القديمة والانوار الحديثة ، واما ان لا نكون ، في هذا الجزء من العالم ، « غربيين » — ولكن ، من نحن اذن ؟ اليس هناك فرق بين الشرق والغرب ، بين المسيحيين وغير المسيحيين ؟ ان رعبا آخر يستولي علينا ، الرعب من ان لا نكون غربيين . فسرعان ما يظهر طيف البربري تجاه وضوح المتمدن الباهر . ولكن العصر الوسيط هو الذي يعاني ، هنا ايضا ، من هذه العملية ، ذلك ، انه اذا كانت هذه الفترة الطويلة ، حسب المصدر التاريخي ، هي الليل الذي تكون ، فيه ، كل القطط رمادية ، فإن انتماءنا الى الغرب (الذي ندعيه والذي نتجذر ، فيه ، هويتنا واقعية كانت أم وهمية) ينفر من ان يرى في العصر الوسيط اصل الحضارة . فالعالم الحديث — انتصار الغرب و« ثقافته » — لايمكن ان يخرج من العصر الوسيط . والتاريخانية ، الليبرالية أو الماركسية ، متفقة على كون الحداثة — البورجوازية — قد غلبت الجهالة القروسطية والبنى الاقطاعية « المستعبدة » . فقد احل البورجوازي الغربي محل الرجل — القن والرجل — التابع الرجل الحر برفقة كل موكبه من القيم المتفائلة : التقدم ، المساواة ، الملكية . هل نتذكر تذكرا كافيا ان الجمهورية الديمقراطية الاولى كانت تبحث عن نماذجها في العصر الاغريقي والروماني القديم من فوق العصر الوسيط ؟ ولكن ، وربما كان ذلك اوضح ايضا ،

الم تذهب النهضة للبحث في هذا العصر القديم نفسه عن وسائل الهام المستقبل ؟ الم يكن العصر الوسيط الامبراطوري ، الملكي ، التيوقراطي يقدم صورة انسان ليس هو انسانا تماما ؟ لقد كانت الانتربولوجيا المسيحية تجعل من الانسان مخلوقا . اما انسان « الحداثة » ، فهو يفكر في نفسه كخالق . فلا خالق ، اذن،في العصر الوسيط بل ، فقط ، انهيار للانسانوية القديمة ...

ان هذه الصور (أو بالاحرى هذا التصور) تبدي كل ابهام الغرب والايديولوجية التي تحمل اسمه . انه ابهام التاريخ . والماركسية لم تفلت منه . فماركس وانغلز يعلنان ، عام ١٨٤٨ ، في « بيان الحزب الشيوعي » متفقين في ذلك مع مؤرخي القرن التاسع عشر البورجوازيين ، ان الطبقة البورجوازية ، ثاورت بالعالم ومدنته . وهناك اطروحتان في هذا التاكيد : الاولى هي ان العصر الوسيط لم يعرف حضارة – بالمعنى المضبوط – ، والثانية هي ان الغرب (المتمدن) عمومي . فمع البورجوازي يصبح التاريخ عالميا ، وهو ما يحييه ماركس بوصفه العمل الحاسم لهذه الطبقة. ونفهم لماذا لم يجد الفكر البورجوازي الليبرالي مفيدا ان يدحض هذا الرأي الماركسي الواقعي . وليس ذلك لانه وجد ، فيه ، ما يعود اليه من قيمة ، بل لانه رأى ، فيه ، ايضا ، تأكيد الليل القروسطي ، وباالتالي تبريرا لتقليده للعصر القديم . فمازلنا ، اذن ، نعيش ، اليوم، هذا التصور للغرب : المحبوب عندما يدور الامر حول تأكيد التفوق الثقافي لهذا القسم من العالم ونشر « قيمه » ، والمرفوض عندما يعني « الغرب » العصر الوسيط .

واذا كان الغرب يتخذ شكلا ، في هذا العصر ، في كيان مذهبي منظم انطلاقا من مدلول المسيحية — الجمهورية المسيحية ، شعب المؤمنين ، شعب المسيحيين ، الامبراطورية المسيحية — الا ان المدلول يبقى ، بصورة مستقلة عن معناه ، مسيحيا حقا . فالمسألة المطروحة هي ، اذن ، مسألة معرفة كيف استطاع التحديد التاريخي — المقدس — التسبب في تاريخ آخر — دنيوي — موصوف كتاريخ حديث . ان الغرب ، وهو اسطورة تاسيسية ، مازال يغذي تصورنا للعالم : فهو الذي سمح لـ « التاريخ » بالانتشار . فلا تاريخ غير غربي حتى ، وخاصة ، إذا كان الغرب عموميا . والغرب محرك التاريخ منذ ان كتب التاريخ .

اسطورة قوة

اذا كان الغرب اسطورة ، فإنه اسطورة قوة : فالايديولوجيات التي تتغذى منها خرجت ، فعلا ، من السلطة ، بل وحتى من رفع شأن السلطة . واسهام المسيحية أو ، بعبارة ادق ، احتمالا ، معنى فكرة المسيحية هو في كونها ، من وجهة النظر هذه ، قد ردت ، ضد الهامها الاولي ، كل مظاهر الحياة البشرية إلى السلطة . فالمسيحية تكشف ، بكل معاني الكلمة ، السلطة لنفسها بجعلها من السياسة بعدا اجتماعيا للحياة ، كهنوتا . وعندما تعود فكرة الغرب إلى الانبثاق مع مدلول امبراطورية الغرب المسيحية ، فليس نافلا ان نلاحظ ان ذلك من اجل أن تصير مقولة سياسية : فـ « الغرب » هو مقولة للقوة .

وقد يعترض بعضهم قائلين أنه ليست هناك أية ضرورة لارتباط الغرب بايديولوجية القوة التي طورها العصر الوسيط بحيث انه لاينتمي

إلى مفهوم القوة نفسه فلا نستطيع ، بالتالي ، ان نجعل منه مقولة واسطورة عضوية تاسيسية من باب اولى . ان ذلك مؤكد ، الا انه يبقى الترابط بين ممارسة السلطة ووصفها بأنها غربية ، ومازال هذا الترابط باقيا . وبالتالي ، فإن المسألة المطروحة هي ان نعرف اليوم ، كما في الماضي ، الجاذبية والقوة اللتين تجدهما السياسة عندما تحدد على هذا النحو . فإذا لم يكن مدلول الغرب ، اذن ، اساس القوة ، الا انه يبقى مقولة لممارستها ولايمكن ، لهذا السبب ، ان يعد صدفة تاريخية بسيطة . وهناك سبب لذلك : الا يدور الامر حول هذا التاريخ ؟ وبعبارة اخرى ، اذا كان لايؤسس ، على صعيد المبادىء ، تصورا للحياة السياسية ، فمن المؤكد ان هذا التصور نفسه يجد في مدلول الغرب اطارا ، عنصرا ملائمين له . وهذا هو المعنى الذي نستطيع ان نتحدث ، ضمنه ، عن اسطورة عضوية مؤسسة لتاريخ ، التاريخ الذي تمارس ، فيه ، السلطة بموجب مبادىء خاصة على وجه الدقة :

وبالفعل ، فمن جهة اولى ، كان العصر القديم يخضع المقدس لحياة المدينة ، في حين اخضع العصر الوسيط الغربي المدينة للمقدس . ومن جهة اخرى ، لم تكن المدينة القديمة ، ومن هنا جاء اسمها ، تطمح إلى الكونية الروحية للشعوب : والاسكندر نفسه لم يكن يتصور فتوحاته بوصفها رسالة كونية . والعصر الوسيط ، من اوغسطين إلى توما الأكويني ، هو الذي اخضع المدينة الارضية لطوباويات المدينة السماوية : بابل للقدس . وفكرة « شعب لله » ، بل وافضل من ذلك ، ايضا فيما يتعلق بنا — لان ذلك هو مرمى كل السياسة القروسيطية — فكرة « شعب مسيحي » ، أي شعب اكليريكي ، هي فكرة غريبة تماما عن الفكر

القديم . إلا انه لأمر اساسي لتكوين الاسطورة التي تشغلنا ، كما من اجل انضاج لايديولوجيات المرتبطة بها ، ان تكون هذه الفكرة قد ولدت في الغرب ، في مكان ما حول البحر المتوسط ، وانتشرت ، فيه ، ايضا . وكثلكة هذا الشعب اساسية لنفهم ان الغرب منذور ، منذ ذلك الحين ، للكونية مهما كانت الامبراطورية محدودة مكانا . وكون العصر الوسيط لم ينجح في هذا المشروع لايغير شيئا . ذلك ان الدولة — الامة هي التي ستواجه التحدي ، حيث فشلت الامبراطورية المسيحية ، خلال خمسمائة سنة اعتبارا من القرن السادس عشر . فالدولة أو ، بالأحرى ، النموذج الدولي الغربي سوف يحقق حلم الكونية القروسطي . الا ان سخرية التاريخ ، كما يقال ، كانت في ان الامر لم يتم لاسباب تمس الخلاص الابدي وانه من غير المشكوك فيه ان المدينة السماوية تركت مكانها للمدينة الارضية على عكس ماهو الامر عليه لدى اوغسطين . ذلك هو التاريخ الذي ادت اليه اسطورة الغرب التأسيسية : تاريخ القوة وكونيتها . واذا كان هناك من معنى للتاريخ ، فهو انقلاب الاتجاه .

ان المصدر المباشر لفكرة الشعب المسيحي التي تبنين الافق السياسي القروسطي هو الاطروحات البولسية : « لم يبق من بعد يهودي أو يوناني ، عبد أوحر ، ذكر أو انثى لانكم ، جميعا ، واحد في المسيح » (غلاطية : ٢٦ — ٢٨) . وهذا التاكيد يجب ان لا يضللنا : فهذا « الشعب المسيحي » ليس مدلولا زمنيا — انه سيصبح كذلك — بل هو مدلول روحي . فالاتحاد في المسيح والاندماج في كنيسته هما من طبيعة روحية . والامر هو كذلك في مدلول المسيحية : فهذا الاخير

يرد إلى شراكة في الايمان . ومن اجل ذلك ، لاتختزل المسيحية إلى مكان جغرافي ، وبعبارة اخرى إلى الفتح العسكري الذي يرسم حدود هذا المكان . فشارلمان ليس الاسكندر . والمملكة الحقيقية ، بالنسبة للمسيحية ، ليست على الارض ، بل في السماء . وهنا ايضا ، كان بولس اول من جعل ممكنا هذا التصور الذي سوف تستلهمه « مدينة الله » والتقليد الاوغسطيني . ولذلك ، فإذا كان التمييز البولسي بين العدالة بموجب القانون والعدالة بموجب الايمان من شأن المسيحي ، فانه يعبر ، خاصة ، عن كونية الشعب امام خصوصية اليهود أو اية امة اخرى . ولكن النقطة المشتركة التي تؤلف الايمان لاتعاكس في شيء التزام المسيحي بطاعة القوى الزمنية وهو الذي يعرف نفسه ، مع ذلك ، بروحانيته وحدها . فاذا لم يعد هناك يهودي أو يوناني ، عبد أو حر ، ذكر أو انثى ، فذلك لايصح الا في المسيح . ونحن نعرف الوصية : ايها العبيد ! اطيعوا اسيادكم كما تخضع النساء لازواجهن ! فالمرء ليس ، اذن ، معفى من اطاعة السلطة الزمنية ، وذلك لاسباب تمس الخلاص الابدي .

وسوف تبقى جملة التقليد المسيحي ، الكاثوليكي كالبروتستانتي ، امينة لهذه الوصية ، ويجب تأمل حضارة الغرب انطلاقا منها . انها الفكرة القائلة ان السلطة ليست مقدسة في ذاتها ، بل لانها خدمة لله . وهي ، أيضاً ، الفكرة القائلة ان السلطة سر مقدس كوني لان الايمان الذي تقوم مهمتها على حمايته ضد اعدائه ، وثنيين كانوا أم هراطقة ام كفارا ، هو ، بالتعريف ، كوني على اعتبار ان الله الذي يستند اليه واحد . واذا كان لمدلول الايديولوجية ،هنا ، من معنى ، فإنه

لايمكن ان يكون ، منذ ذلك الحين ، الا التالي : تشكيل اطار سلطة كونية مفهومة بوصفها تبريرا لإله حقيقي وواحد . والعصر القديم لم يبلغ مثل هذا التصور للحياة السياسية حتى في اكثر صيغة كونية . فقد كانت الرواقية ، مخترعة فكرة الانسانية – وهي فكرة كسفت خلال العصر الوسيط وعادت إلى الظهور في القرنين الرابع عشر والسادس عشر – تجعل من المواطن احد سكان الكوزموس ، وكونيتها كانت كوزموبوليتية . وعلى العكس من ذلك ، فإن مسكن المسيحي هو في السماء . الا ان ذلك لايجعله عديم الاهتمام ، اطلاقا ، بالارض : فهذه الاخيرة تعرف قوانين تعدلك ، عندما تلتزمها ، بالسماء . فالسلطة مطلوبة ، اذن ، من جانب الايمان نفسه ، ولن يفعل لوثر ، بإلحاحه على ذلك بالقوة التي نعرفها ، شيئا ، على وجه الاجمال ، خلاف تخليد تقليد الطاعة المسيحية مع تفعيلها بموجب السياق : ولادة الدولة الحديثة .

والعصر القديم لم يجد من المفيد تبرير الطاعة الا بنفسها ان صح هذا القول : فسقراط يعلم وجوب اطاعة المرء قوانين مدينته ، وارسطو يؤكد ان المواطن ينتمي ، اولا ، إلى الدولة قبل ان ينتمي إلى نفسه . والمسألة لم تعد تطرح بهذه التعابير بالمرة : فالسلطة لاتبرر ذاتها ، بل تبرر بالله . والكنيسة هي التي تبرر الدولة والله هو ، اذا اردنا ، الذي يبرر قيصر . وهذه التبعية من جانب القوة لمبدأ خارجي بالنسبة اليها هي ما تميز افضل تمييز ايديولوجية الغرب في العصر الوسيط . فما من سلطة غير مقدسة ، والسلطة مخترعة في الغرب على ان مبدأها في السماء ، وبالتالي فإن السلطة هي سلطة الكاهن وكل سلطة اخرى تنطلق منه . والسلطة مشتقة ، وهو مالا يعني انها عديمة التاثير . وعلى كل حال ،

فإن النموذج الروماني للسلطة المركزية قد وضع بين قوسين . فمن حيث المركز ، يوجد اثنان : البابا والامبراطور .

ونحن نرى ان جدة تصور الحياة السياسية تقع في التمييز بين ممارسة السلطة ومبدئها . ان هذا ما يميز ، فعلا ، الغرب وما هو باق ، اليوم ، ولكنه باق بموجب صيغة نوعية . وهذان البعدان موجودان حقا ، ولكنهما يتعايشان الى حد لم نعد نعرف ، معه ، كيف نتعرف عليهما في الدولة ذات السيادة التي تشكلت منذ القرن السادس عشر . ومهما يكن من أمر ، فان العصر الوسيط يضعهما في مواجهة بعضهما ، متكاملين وغالبا متناقضين ايضا، وهو ما حملنا على القول بأن الغرب يكشف السلطة في كل معاني الكلمة . وبالفعل ، فان الحكم لا يمكن ان يمارس بكفاية ، والسلطة لايمكن ان تقوم بعملها الا بقدر ما تحمل القوة والطاعة على الاعتقاد بأنهما موجودتان من أجل غاية اخرى خلاف تلك المرئية جيدا التي يكون ، فيها ، التفتيش والبوليس ، اليوم كما في السابق ، اداة التنفيذ الزمنية . فالغرب المسيحي يكشف ، على طريقته ، مكر السلطة ، كل سلطة : انضاج عالم روحي من العقيدة والايمان ، تكوينه في مبدأ ، وتصور عالم آخر من الغبطة يبرر الطاعة والقانون .والسلطة لاتعرض نفسها كسلطة ، والنظام لاينجم عن المؤسسات التي تضمنه ، بل ان المؤسسات هي التي تنجم عنه . والايمان والامن هما اللذان يخلصان الى التفتيش والبوليس على اعتبار ان هذين الاخيرين لا ينتجان ، في احسن لاحوال ، الا الارهاب . فالغائية الاخلاقية للسلطة تصور مسيحي اذن . ومن المؤكد انه كان قد سبق لسقراط ان صبغ السلطة بالاخلاق وان البحث عن « العدالة » شرط مسبق للطرح الصحيح للمسألة السياسية .

الا ان مدينة أثينا لم تنجز تكامل رسالتها . والمسيحية في العصر الوسيط هي التي ستصبح قادرة على فرض تصور متعال للسلطة السياسية باقامتها ؛ عمليا ، حكومة اله تم اكتشافه : وهي فكرة غريبة جذريا ، وبحق ، عن المدينة القديمة . فالله يحكم البشر عن طريق البابا والامبراطور . ولكن الســـلطة لا تتصل بالالهي حتى في رأي سقراط : فالعدل في السياسة شيء، والالهة شيء آخر . واطاعة قوانين المدينة ليست إطاعة الاله . والمسيحية كانت ، وحدها ، التي تستطيع ان تنتج ، في السياسة ، موضوعة المدينتين وان تجد على هذا النحو ، فيها ، تبرير السلطة. والفكرة التي يطورها توما الاكويني ، وهو ليس مخترعها ، والقائلة ان المملكة يجب ان تحكم من جانب امير واحد على اعتبار ان العالم محكوم من جانب اله واحد ، هذه الفكرة مميزة للمحاكاة المسيحية . فمحاكاة الله تعني العمل من اجل الله . وقد كان العصر القديم يستهدف الخير ايضا ، ولكنه لم يكن يبحث عنه في عالم إخر متعال عن هذا العالم ، بل كان يجده في الطبيعة . ومن هنا مقولة ارسطو الشهيرة التي تقول ان المدينة موجودة « بالطبيعة » .

ان خضوع السلطة لمعيار يتجاوزها تجاوزا ظاهرا هو ، حقا ، الاصالة العميقة للعصر الوسيط ، المسيحي الغربي . فالسلطة تطيع ، هي نفسها ، من اجل ان تحصل على الطاعة ، وجوها ليست هي وجوه السياسة : ان موضوعة المسيحية هي التي تلقي الضوء على هذه النقطة . ذلك انه اذا لم يكن العصر القديم ، للاسباب التي اتينا على ذكرها ، يشكل عن المدينة التصور نفسه ، فانه يبقى ان التبرير الاخلاقي كان شرطا ضروريا للسياسة على الرغم من كونه ملازما ، كليا ، لحياة المدينة .

فما هو صحيح بعد مسيحية الغرب صحيح ، ايضا ، قبلها . والدولة الحديثة انتجت ، من اجل ان تتكون وتنمو ، تبريرات مماثلة لغرضها . فالله والطبيعة والانسان ، أو الجنس البشري بالاحرى ، هي الافكار التي تسعى كل سلطة الى نشرها . واذا كانت الدولة ذات السيادة تتوطد ، منذ القرن السادس عشر ، بوصفها تحتوي ، في ذاتها ، على علتها الخاصة ، فما زال ينقص الكثير من اجل ان تتجلى السلطة التي تمارس ، فيها ، في مبدئها على الاقل ، بوصفها غايتها الخاصة . واذا كانت غاياتها « دنيوية » فانها ، مع ذلك ، روحية ، بل ومقدسة على طريقتها : الحرية ، الامن ، الملكية ، المساواة وكل الامور المشابهة .

فمن المهم ، اذن ، ان نلاحظ ان « الليل » القروسطي هـــو الذي توضحت ، فيه ، بنية القوة ، وانه اذا كان الغرب يبدو قد اتخذ الصبغة العالمية الى درجة افساد الشرق ، فذلك ، بصورة رئيسية ، لان نموذجا للقوة قد انضج وصحح وضبط ، فيه ، بصبر . وهذا النموذج الذي يبرر ، فيه ، مبدأ من طبيعة روحية الممارسة الزمنية للسلطة هو الذي يجسد هذا المدلول البالغ الاستعصاء على الفهم والذي غالبا ما يرجع اليه مع ذلك ، مدلول الغرب . ويمكن ان نشك ، من وجهة نظر التاريخ الماضي ، كما من وجهة نظر التاريخ الحالي ، في كون تراث المسيحية السياسية هذا مفيدا في كل نقطة (يجد المرء نفسه يتخيل انه كان يمكن ، لولاه ، ان نتجنب الدولة ذات السيادة) ، الا انه لايمكن تجاهله ، لهذا السبب ، كما تبدو عليه الحال في المناقشات السياسية الحالية حول حتمية السيادة أو حول ما قد تكون حياله من استحالة تاريخية أو أبدية للافلات من البربرية .

انّ مدلول الغرب اسطورة . وهو كذلك في المعنى الاول للكلمة : كوهم تأسيسي ، لان الغرب مختلط ، في كل مكان ، بالشرق. وهو كذلك ، ايضا ، كأصل للتصور الذي نكونه ، حتى اليوم ، عن قوة الدولة . وهو ، اخيرا ، اسطورة تاريخنا والتاريخ عامة ، ذلك الترتيب الغريب الدرامي الذي تتحقق ، فيه ، الاهداف الدنيوية بسلوكها الدروب الخفية للغايات المقدسة والذي تتخفى، فيه ، الدولة في الله ، وحيث تنقل ، اخيرا ، رؤى من كل نوع الى الشعب الفكرة العميقة الميتافيزيكية ، حقا ، التي تقول انه اذا اطاع البوليس سيكسب السماء .

* * *

— ٢ —

الكنيسة و «المسيحية»

بيير غريوليه

في منظومة تلاحم العالم القديم وصدر العصر الوسيط ، لفتت ثابتة الانتباه : وهذه الثابتة هي تنظيم متناغم للعوالم الالهية كان يتوزع ، فيه ، نظام للمقدس يؤلف ، هو نفسه ، الكون . وكان ذلك الى حد تجاسرت ، معه ، المسيحية في شبابها على مفارقة اولى : تسميتها ذاتها ملحدة . وهذا رفض اول — ومؤقت — للعوالم الالهية من اجل ان تنبثق ، اخيرا ، جذرية « النبأ السعيد » وتنتشر . وهو رفض في حركة التجسد والاخروية على اعتبار ان سيادة المبعوث من الموت عدت محطمة لسلاسل اي اعلان آخر . وعندما بلغت المسيحية السلطة ، صحت ،شيئاً فشيئاً ، الفرق المؤمن والمواطن . وبهذا الثمن سوف تصفى الوثنية . فقد امتزج نغم امبراطوري ، اذن ، مع « القراءات الانجيلية » ، على الاقل ، ان لم يمتزج بالانجيل ذاته . وتلك كانت « القسطنطينية » أو « القسطنطينيات »اذا استعدنا كلمة مريحة . فعلى مر القرون ، كان قسطنطين الشرق والغرب. وسوف يقود الفصل بين هاتين البنيتين الثقافيتين الى مواقف جديدة: امبرطورية غرب وكنيسة رومانية . وثمة كلمة أخرى ، مريحة هي ايضا، تحاول وصف هذه الانطلاقة : وهذه الكلمة هي المسيحية . فلم يكن

الدخول في المسيحية يجعل هذا التذكير نافلا . فقد وجد، عند الافتتاح ، بنيتين قائمتين : البابا والامبرطور . ولكن سلطة اخرى ، خفية تقوم ايضا : سلطة القداسة . فقد ترك تطويب قسطنطين وشارلمان اثرا للايديولوجيات التوحيدية في السلطة . وهي تدل ، في كل الاحوال ، على كون الانجيل يحتفظ بسلطته الخاصة . واذا كان يمكن لهذا التطويب أن يكون استعادة للاباطرة الالهة ، فانه يحمل ، ايضا ، على التفكير في هذا الارتباط للسلطات بالقداسة في كل ضبطها الانجيلي وابتكارها . والمهم في خط السلطات والايديولوجية المضبوطة هو الحدود الاولى وحدها . فلا يمكن الخفض من قيمتها ، ولا يمكن ، ايضا ، رفعها : فما زلنا بعيدين عن لاهوت قسطنطيني متطرف هو اللاهوت السلافي والاورثوذكسي . فتطويب الامراء لم يكن يأخذ ، فيها ، في الحسبان ، عمليا ، قد استهم الشخصية ، بل نضالهم ضد الغزاة ، سياستهم . فنتائج سلطتهم هي المهمة ويبدو لنا ان العالم الغربي لم يصل ، قط ، الى هذا الحد . ان شخصا مثل القديس لويس سوف يطوب باسم منصبه المقدس : منصب الملك . ولكن الضوء القي كاملا على قداسته الشخصية بحيث ان دعاء الليتورجيا سوف يطلب شفاعته (سلطة القداسة) للاشتراك معه في مملكة « ملك الملوك » .

ان هذه الكتلة التكوينية ، الممنوحة او المستولى عليها ، التي تملكها الكنيسة تجعل منها قطعة رئيسية على رقعة الشطرنج . الحديث عن كنيسة الغرب في « المسيحية » هو تقريبا ، فتح كل الملفات . ولكن ، بأية نظرة ؟ ماذا تغطيه كلمة « المسيحية » هذه ؟ ألا ينبغي ان نستعيد ، قبل كل

ثبت بالمحتويات ، خاتمة درس جورج دوبي الافتتاحي في الكوليج دوفرانس عام ١٩٧٠ : « ... الانطلاق من المبدأ القائل ان الادراكات والمعارف والردود العاطفية والاحلام والاوهام والطقوس وحكم الحقوق والمواضعات ... خليط الافكار المتلقاة التي تعلق بالضمائر الفردية ولا يتوصل الذكاء الذي يريد نفسه مستقلا اشد الاستقلال الى التخلص منها ، كليا ، ابدا ... .

فهناك احتياط اول ضروري اذن : اي وزن من الاحلام والاوهام يجب ان نرفع لنجروء على الاعتقاد بأننا نستطيع الاحاطة ، بعض الشيء ، بكنيسة المسيحية هذه في بضع صفحات ؟

* * *

النفوذ إلى كنيسة «المسيحية»

الوهم الدلالي

« المسيحية » عالم للبشر تؤسسه الرابطتان المسيحية والكهنوتية . وربما كانت الكلمة خادعة . الا انها مرضية ضمن منظور كنسي سريع : فيما ان خاصة الكنيسة هي ان تكون واحدة ، فمن المناسب ترجيح كل قراءة تطرح هذه النغمة اللاهوتية الاولى . وسرعان ما تلحق الرؤية الوحدوية الكتب المدرسية العلمانية وكتب التعليم المسيحي في القرن الماضي : فالمسيحية هي ، بالنسبة لعلمانية مناضلة ، كتلة ظلامية تمزقها لهب المحارق وتختفي ، في سمائها ، نجمة جان دارك المواجهة لقضاة الكنيسة ، محررة الارض وشهيدة الوطن ، اصوات دومريمي. أما بالنسبة لكتب التعليم المسيحي القديمة ، فالعصر الوسيط هو برهة الايمان لكل شعب الخالية من القوانين الاثيمة والتي تكون ، فيها ، الطيبة والمحبة والتربية من أعمال الكنيسة . فالتلميذ والمسيحي الصغير تلقيا ، اذن ، هذه الرؤية الوحدانية ، الاحادية الجانب . وهي لايمكن ان تكون من صنع غير امثال السيد هوميه وكهنة بورنيسيان دوفلوبير . وهناك مثال حديث الى حد كاف يبين ، جدا ، حمى التبسيط هذه . فمنذ نهاية القرن التاسع عشر ، اخذت مدرسة لاهوتية على عاتقها اعادة القاء الضوء على توما الاكويني . ففي عام ١٨٨٠ ، كانت الكنيسة قد اتت على جعل المدان السابق بمرسوم عام ١٢٧٧ شفيع المدارس

الكاثوليكية . وسرعان ما تخبطت هذه الحركة التومائية المثيرة في حدسها بحرصها ، قبل كل شيء ، على صنع اغطية للعيون . ويمكن لنص دوبي الذي اتينا على ذكره ان يطبق عليها حرفيا . فهؤلاء « التومائيون » لم يتوقفوا عن الانغلاق على انفسهم في القديس توما ، وفيه وحده .وكان هناك وهم وحيد يحكم عملهم : فتوما قال كل شيء وتستطيع دراسة جادة ان تحمله على قول كل ما كان عليه ان يقوله . وعارضت حركات لاهوتية هذا التبسيط . ولنقل ، على سبيل الايجاز ، انها ادينت واضطهدت باستمرار : فسوف يصفى لاهوتي ومؤرخ قروسطي شهير ، م.د . شينو ، حرفيا ، من جانب المتحمسين التومائيين ذوي الخطوات الايقاعية. وكانت جريمته هي انه حاول تقديم التومائية مقروءة في واقع التاريخ القروسطي للبشر والحيوانات . وكان لابد ، حتى في مجتمع الفاتيكان الثاني ، من وجود اسقف من مدغشقر من اجل ادخال شينو الى المجمع : فقد كان ، بكل بساطة ، « منسيا » بعد عقود من انقضاء الخصومات .

ان الوجه الاملس الوحدوي للمسيحية هو ماكياج خداع بصري .

القسطنطينية « مكرر »

ان نموذجا آخر من الحجز — ذا رؤية سياسية — يحاول القيام بعملية هي الإيحاء بحلقة ما تربط الامبرطورية المسيحية بالمسيحية ، بنوع من حركة الازمنة السعيدة والفراديس المفقودة ، بلقاءات مجددة بين كهنوتية دون اخطاء في علاقاتها الغزلية مع السلطات . وذلك خداع بصري جديد .

ان كل القسطنطينية — حتى لو رسمنا خطوطها الكبرى — تبدو اعقد من ذلك . فهي تبنى في علاقات قوة متحركة ، مثل قصر من

اوراق اللعب تسند كل ورقة ، منها ، الاخرى بوزنها . وفضلا عن ذلك ، فالاوراق مائلة : فالامبرطور ، ابن الكنيسة ، هو ، في الوقت نفسه ، على ورقة وصاحب ورقة اخرى . وتلك لعبة تدّعي ، فيها ، الكنيسة لنفسها قيمة عليا، ولكن ذلك في المرمى الصوفي لان كلمات الحياة الازلية تطلب ، في المشخص ، دعم سلطات هذا العالم . فكل اللعبة تقوم ، اذن ، بالنسبة للكنيسة ، على ان تقول وتجعل غيرها يقول ان الورقة الامبرطورية تستند اليها ، هي التي تضمن ولاء اتباعها حتى لو اقتضى ذلك ادخال الالهي في اللعبة . وتلك ورقة يلعبها الامبرطور ، ايضا ، بتعريفه نفسه بكونه يستمد سلطته من الله .

ولايمكن ان يقال ان الكنيسة تتابع اللعبة القسطنطينية في «المسيحيات». فالممالك والاسقفيات تعقب الولايات الامبرطورية : فتعدل ابعاد اخرى الرهانات والستراتيجيات . وتقوم استقلالات ادارية وتباشر الكنيسة اجراءات التحرير من العراقيل . وسوف يحرص غريغوريوس الرابع ، عندما سيخوض معركة التنصيبات ، على حسن تاكيد قراءة يريدها غير مستقلبة : « واذا كان الكرسي الرسولي يقضي في الشؤون الروحية بالسلطة التي خوله اياها الله ، فلماذا لايكون عليه ان يقضي في الشؤون الزمنية ؟ » . وهذا يعني تاكيد حق في الحكم على الامراء . وسوف يكون الكسندر الثالث اكثر وضوحا حيال الامبرطور فريدريك الاول : « استطيع استدعاء الناس للمثول امام محكمتي ولا يستطيع احد ان يستدعيني ، واستطيع ان احاكم ، ولا يستطيع احد ان يحاكمني » . وبعبارة أخرى ، فإن البابوية هي التي صغت الاسطورة الامبرطورية خلال منازعاتها مع الامبرطور . وهي تعزف على ملمس تعددي :

الملوك . وكان ذلك في خط احد مكتسباتها : التكريس . وقد عبر اينوسنتوس الثالث ، في مرسوم بابوي، عن الخيار : « لايعرف ملك فرنسي اعلى منه زمنيا » . ويمكن ان نربط هذا المقطع ، ليتورجيا ، مع تراجع ذكر الامبرطور ، حامي الايمان ، في الصلاة القربانية . والتكريس يجسد ، من جهته ، الوضع الجديد : فالملك الذي يرتدي حلة التقديس والرداء الكهنوتيين يلبس معطف التكريس – السلطة . والطقس مأخوذ عن التكريس الاسقفي . وتظهر الرهبانيات ، فيه ، في نصاب يتساوى ، فيه ، العلمانيون والاكليريكيون . فالاساقفة المكرسون هم ، ايضا ، اعيان اكليريكيون .ويبدأ مجال سلطات جديد في الوجود : فالاساقفة ضروريون ، الا انه مامن جدوى اذا لم يوجد الاعيان العلمانيون . هناك مسحة القارورة المقدسة ، ولكنها مقدمة من جانب سادة يدخلون الكاتدرائية على خيولهم . والقسطنطينية تنهار عندما تؤلف الليتورجيا صلاة للملك : « نصلي لك ، ايها الاله الكلي القوة ، من اجل خادمك ، ملكنا . لقد تنازلت وعهدت اليه بحكم هذه المملكة ، فاجعله يكبر في تلك الفضائل ويكتسب الشرف المناسب لوضعه . جنبه قبح الرذائل وليكن مقبولا منك إلى حد الوصول اليك انت ، يامن هو السبيل والحق والحياة » . ان الله يهيمن في هذا النص ، فهو النبع ، ولكنه ، ايضا ، النهاية المحتملة اذا وصلت قداسة الحياة اليه . وروح الانسان – الملك هو « تنازع » بين القبح ، الرذائل ، والنبل وتعبير « المقبول إلى حد . . . » يشير ، بوضوح ، إلى ان ذلك صعب : فلم يعد التطويب آلية للهالات الامبرطورية .

الاغراء الاركيولوجي

هل كان فيوليه لودوك ، ان وجد ، ينجز عمله لولا هذا الاغراء ؟ انه يفتتح موكبا مع قصة « نوتردام دوباري » لهوغو وكتاب « عبقرية المسيحية » لشاتوبريان ونظائرهما.وهو يبلغ الذروة في قصة هويسمان : « الكاتدرائية » ، كما هو متفاوت الكمون في اللاشعور . وهو سياسي ككل اغراء . ان هذه « المسيحية » هي ابرع التظاهرات لانها ادبية . والشكل ينقل اطروحة : « كمال » العصر الوسيط المسيحي . وهويسمان، هذا الرجل الرئيسي — في عصر كان زولا ، نفسه ، يجمع ، فيه ، تزيينات كنسية — جاء ليقترح قراءة مهلوسة لهذه الاطروحة . فهو ، وقد اعتنق الايمان ، يكتب في سياق عودة انبثاق كاملة للكاثوليكية الاقتحامية .

واذا كان الاب دوهير يقول ، في عرضه لكتاب « تاريخ فرنسا » لميشليه ، المكرس للعصر الوسيط ، في عدد اول شباط ١٨٣١ من مجلة العالم : « مااللذي فات السيد ميشليه ؟ لقد فاته ان يكون مسيحيا تماما » . . ، فذلك امر قد تم مع هويسمان . فهو سيصنع ، وعن حسن نية ، ادعاء كليا : « يتطابق العصر الوسيط والمسيحية بشكل كلي وحميم » . ولن يقدر هويسمان ، ابدا ، ان عالمه المتهاوي يستخدم لترويج خيار سياسي . الم يكتب دوم غيرانجيه ، مجدد سوليسم ، إلى مونتا لامبير قائلا : « اعمل معي ، بالقليل من الضجة، على اعادة صنع منمنمة المعصر الوسيط » ! ان في هذه العبارة ارادة تتأكد مبنية على الوهم القروسطي — السياسي . وليست ضروب استدعاء ذكر الفن الروماني المدهش اكثر رزوحا تحت وطأة هذه الاثقال الغيرانجية . الا انها

كانت ، إلى حد بعيد ، شبكات قراءة مازالت كفايتها الاصولية مستوعبة حتى اليوم .

من اجل مقاربة للكنيسة

سوف نجد الكنيسة في المنعطف في كل من الاسهامات التالية : الحملات الصليبية ، الجامعة ، الفروسية ، الاخلاق التجارية . وهي دائمة الحضور في ايديولوجيات المعرفة والنظام . وقد التزمنا — قدر ماهو ممكن — بأن لانبالغ في الوقوف عندها . وحاولنا ، في مقطع اول ، استبعاد الخدع البصرية وسوف نقترح ، هنا ، مقاربة اجمالية وتقديم الوجوه التي لايبدو انها كانت موضوعا لتأمل .

الكنيسة كموضع لكلمة وشعب

يبقى ، من خلال كل التصفيات ، شيء ، شيء غير قابل للاختزال . هذا الشيء هو انه لايمكن ان توجد كنيسة دون ايمان . وهو ايمان يقدم ، فضلا عن ذلك ، خليطا من التعبيرات . فاذا كانت كنيسة العصر الوسيط كنيسة تتلاقى ، فيها ، ايديولوجيات العلم والتنظيمات ، فهي ، ايضا ، اعتراف . انها تعلن عن المسيح ، الاله المتجسد بشرا . وهي ، كذلك ، شعبه . و « الاله الجميل » ، اله الاروقة ، محاط بقديسين وملوك وانبياء وشعب .

ان اكثر مما ينبغي من التقديرات والعروض لايتوقف الا عند معارف الكتابة المقدسة . ويبدو انه مامن ممكن خارج الفقهاء الذين يقرؤون ويكتبون . صحيح ان هناك المسيح « الجامعي » ، المسيح « الرهباني » . وليس الغاء لهما ان يجري البحث عن كلمة تكون عمل

شعب ، كلمة يكون ، فيها ، حتى للفقيه والملك مكانهما . ان كنيسة تتحدث ، كنيسة للشفهية ، تستحق ان تساءل . ومن اجل ذلك ، يجب كف يد عبادة للكتابة : ففي القرن الثالث عشر ، كان عشر ستين مليونا من البشر يصل إلى نقل مكتوب والتسعة اعشار الباقية ، ماذا كان لاهوتها ؟ هل ينبغي ان نعرفه ، سلفا ، بكونه فظا ودون كبير اهمية ؟ ان هناك في الملف — بالطبع — قطعة اولى ، حالة قصوى دون شك : جان دارك . فاستقامتها اللاهوتية وثقافتها في موضوع « اعتمادها » تفاجئان ، فورا ، قضاتها . ويمكن رفض المثال معارضين اياه بفئة . . . بنخبة معينة . فهل يجب رفض كل المكتسب الشفهي ، مايحمله وعظ واعتراف وصور وحجاج ؟ لاشيء تقريبا ؟ ليكن ذلك ! ولكن ، ماالذي تساويه ، اذ ذاك ، حتى ولو تبينا موضوعا ما ، الواقعة التالية : ففي محيط المعرفي مرسوان (المعاصر للاهوتي الصوفي ، المعلم ايكار ، الذي كان يبشر بلغة الشعب العامية) ، ظهر نص « كتاب المعلم » . وغرضه هو رواية قصة واعظ شهير التقى علمانيا بسيطا ناسكا (صديق الله) . ان انقلاب السلطات يندلع : فالفقير هو الذي يظهر للعالم بطلان علمه الكامل . والبسيط يخضع العالم للامتحان ويقنعه . ولكن بطلان المعرفة ترك تواقيعه : فسوف يلزم للمعلم ستة ايام من المطهر البغيض ليكفر عن غروره كليا . ويمكن ان نجد نماذج اخرى يعلم ، فيها ، الدنيوي الكاهن ويسخر منه .

هل يجب ان نسائل الممارسات ؟ ان الكنيسة تنشر التزامات التكفير والصلاة القربانية . وامام كلمة السلطة والمعرفة ، يرد الشعب بمواقف . وهذا مايرسم ، على النطاق الكلي ، لاهوتا شعبيا ، لاهوتا لاتكون نبرته الاولى الخضوع الاعمى .

وينص التشريع ، في حالة الحياة المتصلة بالاسرار المقدسة (الاعتراف والمناولة) ، على حد ادنى على الاساس السنوي . واللاهوت الشعبي يجعل منه ، في ممارسته ، حدا اعلى . وقد امكن ان يلاحظ انه اذا كان التزام طقوس التكفير ضعيفا ، فقد كانت هناك ، بالمقابل ، روح تكفير ملحوظة جدا .

لقد كان هناك لاهوت شعبي قائم على رؤية حادة للخطيئة (للفقهاء ، ايضا ، هذه الرؤية على طريقتهم) والقوة المطلقة للسيد والقوة المريمية الخ . . . ونوع من التباعد عن عبادات الانتلجنسيا الروحية . ويجب التمييز في هذه النقطة الاخيرة : فهناك صوفيون يكتشفون بعيدا عن حياة مصبوغة بالاسرار المقدسة . والصلاة القربانية تؤدى ، بدورها ، الى « شيء آخر » خلاف التزام التشريع . فتفضل رؤيته وعبادته على تلقيه . وانه لصحيح ان هناك عنصرا يلعب دورا على ما يكفي من القوة . وبالفعل ، فإن الصوم الكنسي ، وهو شكل من اشكال الاحترام ثم الورع ، يصبح شرطا للدخول اجباريا ، مشكلا عائقا لايمكن تجاوزه . فالشعب الذي غالبا ما يجوع لا يفهم جيدا الصوم عندما يكون هذا الصوم فريضة شرعية أكثر منه تقى .

هل الاشارة الى هذا الامر تسويد للوحة ؟ ان من الصعب احصاء مظاهر هذا الشعب والتعبيرات عن ايمانه . ان هذا الايمان يفلت من كل قياس . وتعبيراته تحملنا على التفكير : هل الشعوب المسيحية مسيحية ؟ انها ليست كذلك، بالتأكيد ، كما يود ان يقدمها المداحون والمزوقون الرومنطيقيون وبعض الرمزيين . فلماذا لا تمنح هذاالشعب المسيحي ، حيال الكنيسة ، الحرية نفسها التي منحت للملك؟ ان متى

باريس ينسب الى القديس لويس موقفا مستقلا جدا بعد لقاء مع البابا .
« لقد انسحب السيد الملك (وكان البابا قد اتى على رفض حل قدمه للمسألة الامبرطورية) غاضبا مغتاظا لانه لم يجد ، ابدا ، التواضع الذي كان يتوقعه من خدام الله » . ويمكن ان نستوعب هاتين الكلمتين ، الغضب والتواضع ، لتكشف عن حركة مزدوجة في الشعب المسيحي .

انه يؤمن بالمسيح المخلص ، المولود من أم الآلام . انه يؤمن بالكنيسة ولكنه يبدي المعارضة أو اللامبالاة امام معرفة الاكليريكي أو الراهب . وقد نجمت ظاهرة سلطة جديدة في الكنيسة عندما ظهرت الرهبانيات المتسولة . فهذه الاخيرة مضت الى الشعب. وعندما اقام الدومينيكيون في الدير ، فان ذلك حدث مع الالتزام بوجود معلم في اللاهوت . ومن المؤكد انه فاحص الدراسة المنتظمة ضمن جماعته والمحرض عليها، ولكن المؤسسة الدومنيكية سرعان ما فرضت عليه التزاما آخر : تبشير الشعب . وهنا نلقى ، من جديد ، قضيتنا الاولية ونتبين انه كانت هناك شبكة مزدوجة من المعرفة المكتوبة والمعرفة الشفهية . وفضلا عن ذلك ، كانت ثلاثة نماذج من البراهين عاماة في مواعظ العصر الوسيط : السلطات ، أي الكتاب المقدس والاباء ، والمحاكمات ، وتضاف اليها الامثلة . وتنحل عقدة المعارف المقروؤة والمنضجة لصالح الملاحظة والاستظهار . وقد لوحظ ، دون ان يخلو ذلك من فكاهة ، ان ملكا مثل القديس لويس كان قليلا جداً ما يستخدم — في احاديثه —السلطات ويفضل عليها المشابهات والامثلة . والى جانب « المجموعات » في غناها ومذاقها ، حيث كان يجري المضي بكل مسألة الى خاتمتها ، فتح فرانسوا الاسيزي — رجل تلك الامثلة المدهشة التي هي « المحسنات » — الباب للبسطاء .

وقد صنعت السلطة والمعرفة ، في حياته بالذات ، من حدسه سلكا دينيا اطلق النار الفرنسيسكانية .

ان قداسة معينة تواجه المعارف والسلطات. ويلاحظ المثقف الفائق الثقافة الذي كانه توما الاكويني ان العلم اللاهوتي يكتسب بالدراسة بقدر ما يكتسب بالصلاة . وانه لامر بالغ الدلالة ، في الاسطورة الدومينيكية ، ان يقدم الاخ توما اجابة ايمان . فالاسطورة تروي ان المسيح ظهر لتوما قائلا له : « يا توما ! لقد تحدثت(تحدثت وليس « كتبت ») جيدا عني ، فما الذي تريده مكافأة لك ؟ » فيجيب توما قائلا : انت ايها السيد ! . فتوما يفضل الكل الالهي ، القرب منه ، والالتصاق به على اغراء التماس بعض الضوء حول مسألة لاهوتية دقيقة .

الكنيسة كموضع ممارسات وقابلية اجتماع

مع ظهور الرهبانيات المتسولة (والازدهار الرهباني) ، تحول توتر جديد الى صراع شرس بين النظاميين والدنيويين . ان ذلك لايشهد ، فقط ، على اشكاليات اقتصادية (المال ، في حين يجري تداول الصدقات بطريقة اخرى في الكنيسة) وتعاريف جديدة للسلطة (الرهبنة الدومينيكية ديمقراطية الجوهر في انظمتها) ، بل يشهد ، ايضا ، في الحياة اليومية ، على وظيفة تكون ، فيها ، الكنيسة اهمية اساسية . ان غضب الاكليروس النظامي ضد المتسولين يعني ، ايضا ان نموذج التنظيم في خورنيات(١) آلية معترف بها وبلغت سن الرشد في الكنيسة . فهناك موقع الممارسات والرسوخ ، فمعظم البشر ، في العصر الوسيط، رعايا خورنيات . وكان الانسان يرتبط ، في كل الاحوال ، بمكان تكون الكنيسة حاضرة

(١) الخورنية وحدة ادارية كنسية يشرف عليها الكاهن او الخوري . (المترجم) .

فيه : اخوية ، نقابة ، طبقة ثالثة ، جامعة ، دير ، ابرشية . . . والكنيسة حاضرة في كل آليات قابلية الاجتماع ، في السدى أو في المكوك .

والجهاز الخورني لا يتضمن ، في كيان السلطة الكنسية ، « مقطعا كبيرا » . ويجب البحث عنه في زوايا الكتب الاربع . الا ان الخورنية تظهر بكامل الوضوح وتتكون في الحق العرفي . وقد بلغت الخورنية كمالا نادرا : فالحرب والمجاعات والطاعون لم تعدلها الا قليلا جدا . واوروبا لم تبرز ، بعد عام ١٣٠٠ ، في كامل مساحتها البالغة مليونا ومائتي الف من الكيلو مترات المربعة ، تباينات خورنية الا ضمن نسبة يبلغ اقصاها واحدا في المائة . وتستجر الظاهرة تقاربا حقيقيا بين السلطات : فتعدد الخورنيات يعني تعدد رعاتها . ومجمع الاسقفة — الكهنة المحيطون بالاسقف — لم يعد موجودا الا في مجالس كهنة الكاتدرائيات . فنظام الخورنية اقتصادي : « الدخل » يجد ، اذن ، وقته هنا . وقد تكون من رأس مال عقاري يخصص ريعه لمعيشة الكهنة الذين يندبون الى مقر عمل كهنوتي . وقد كان تاثيره كبيرا في تاريخ العقليات الدينية : فهو موضع اشتهاء . وهو ، اذ حل محل اعراف مسيحية الشراكة البدائية ، ادخل المماحكة والهبات واعراض الشعب عن الاهتمام بشؤونه . وقد وضع موضع العمل ، على مستوى الممارسات المسيحية ، تعددا من امكانيات سلطات استبعدت الجماعة منها : فتسمية المستفيد من « الدخل » هي من شأن « الذين لهم حق الهبة » . ومن المؤكد انهم « يقدمون » المكلف بالمهمة الرعوية . وهم يسمون ، واقعا ، مرشحهم واحد المقربين منهم اذا امكن ذلك . ومن هم « اصحاب الحق » ؟ انهم السادة العلمانيون أو الكهنوتيون (« الدخل » الاسقفي

مؤلف من دخول الخورنيات) ، أو النظاميون ، كالاديرة . والنظام يلغم المسؤولية الخورنية : فهو يدعوا الى ايجاد مقربين أو رجال طيعين . وسرعان ما دخل « الكرسي المقدس » في « النظام » بنسبته الى نفسه — عن طريق اللعبة الكنسية - دخولا . وقد اعطى ، بذلك ، البنية الدخلية وجهها الحقيقي : فالمال والاقتصاد يرجحان على الروحي أو يقسرانه . وقد بقيت آثار من النظام الدخلي في اطار اصحاب الحق الرهبان : فعندما نفحص خرائط التنكر للمسيحية ، فغالبا ما يمكن ان نفترض خريطة للدخول الرهبانية . . . ولهذا الرد الثأري الذي سيكون ذات يوم شراء الاملاك القومية . ان هنالك ١٢٠ الف خورنية في كل العالم المسيحي . وهذه النتيجة الخارجة عن المألوف تفتتح بنى ذات متانة لا نظير لها مولدة لتصرفات وعقليات .

ويلاحظ ج . توسايرت قائلا : « المؤمن غير موجود الا بوصفه من رعية خورنية . وهو لا يسجل حقه في الخدمة الدينية الا في هذه المنظمة الخورنية الرسمية : فكل واجباته الخارجية كمسيحي يجب ان تنجز في هذا الاطار باذن من الخوري . وكل مسيحية — خارج النطاق الداخلي — من المعمودية الى الموت ، تعمل ضمن سلطة الخوري ، وقبول الاعتراف والتزويج خاضعان لارادته . وليس امرا عديم الاهمية ان يقال ان الغضب الاكليريكي ضد النظاميين — سارقي الارواح (والمال) — يؤكد قوة المؤسسة الخورنية . وقد تركت ، بحفرها سكتها ، آثارا متينة كانت الفترة المعاصرة ، وحدها ، هي التي رأت تراخيها ، على الاقل ، أن لم تشهد محوها . وعلى كل حال ، فإن القرن السابع عشر مليء بدعاوى نرى ، فيها ، خورانة يرغمون رعاياهم — حتى من افراد الطبقة النبيلة العليا — على الاحتفال بعيد الفصح في

الخورنية . وكان القانون الكنسي – حتى عهد قريب – مازال يمنع الزواج خارج الاقاليم الخورنية الا باذن من الخوري .

وقد اصبح عمل الجهاز الخورني موضعا للاتصالات : ففيه تشهر اعلانات الزواج واعلانات القطاف أو الحصاد . وقد وجدت ، فيه ، قابلية الاجتماع الفلاحية ميدانها المفضل وما زال عديدون من العمد يطلبون كهنة لقرية نظرا لكون الحضور الكهوتي مازال يعني رهانا على الحياة الاجتماعية .

السلك الرهباني

الرهبان هم الكنيسة ايضا . فقد دخلوا الكنيسة في العصر الوسيط . وجاءت القواعد الرهبانية الكبرى لتحجز المبادرات الفوضوية وتنظمها . والراهب ليس اختراعا مسيحيا : فنحن نلقاه تحت سماوات اخرى . ولكن الراهب المسيحي يحمل حلا اصيلا : فهو يجهز « نموذجا مسيحياً » هو رسم حدود ميدان تتخذ ، فيه ، حياة كلية في الله صورتها . وبين العموديين البدائيين والمارموتيين ، وكلوني وسيشو فيما بعد ، تبقى فكرة ومشروع في المقام الاول : أخروية ، ومن اجل ذلك انفصال عن العالم ، راديكالية مسيحية . وليس من اجل لاشيء الح كل اللاهوت الرهباني على المجاهرة بالايمان بوصفة مرتبطا بالمعمودية التي يكون التعبير الاسمى عنها . فالايمان الشخصي ودخول الدير يسيران ، بسهولة ، جنبا الى جنب ، لاسيما وان المؤسسة الرهبانية تقدم لكل شخص دروب دخول : راهب كورس ، راهب عامل ، منذور للخدمة . . . وهناك وجه يسود هو : الاب الرئيس . انه يمثل المسيح حقا . فالحكومة الرهبانية (على عكس المتسولين الدومينيكيين) تيوقراطية اذن . والدير

وحدة مكتفية بذاتها . ومن المؤكد ان هناك اديرة رئيسية ، ولكن ذلك تم بلعبة رجحان في العالم البيندكتي . وقد اخترع القديس برنار والاديرة الناووسية سلطة : اديرة امهات واديرت بنات يراقبها رئيس هو : الاب المباشر . وبما ان الدير مفصول عن العالم ، فيجب ان يخلق كل ما هو ضروري له . ويجب عليه ان يديره وينميه. لقد ولد نموذج مجتمع جديد وبجب ان لاينسى ، قط ، الى جانب اللاهوت الرهباني ، اقتصاد رهباني : فهناك مسؤوليات اقتصادية ووظائف تجعل من الدير مقر حكومة لها تركيبها الخاص للمعارف والسلطات .

ولايجرؤ امرؤ على الحديث عن كنيسة موازية . الا انه يمكن الحديث عن كنيسة موازية : صورة اخرى في التعبير عن الكنيسة وعيشها . فالعلم الرهباني يخلق لاهوته . والاقتصاد الرهباني يعبر عن علاقة اخرى بعالم البشر . والتكنولوجيات الزراعية والمعمارية تقع في منظورات مخصوصة . فالدير المبني في امكنة تقع خارج مراكز التجارة والاجتماع ينشيء جغرافيته . فالجدران ترتفع بموجب وظيفة لها . والقانون هو دفتر اعباء النوم والطعام والشراب . وهو ينص على الضيوف الذين يجب استقبالهم كالمسيح وينشيء ، اذن ، قواعده الاجتماعية . والكنيسة الديرية تحدد المعالم وتركز . فالمخطط شبه الراسخ للدير الناووسي يحدد ، بدقة ، اماكن الصلاة والاجتماع وغذاء النفس والجسد .

ولكن المؤسسة الرهبانية نضج بطيء ايضا . ان اكثر مما ينبغي من الكليشات « الرومنطيقية » لايرى سوى الناسخين والمتمنمات (ولايراها ، على كل حال ، قط ، في حدود ورشات وضمن شعور تكنولوجي :

فالرق الجلدي يلزم بتربية ماشية ، والذهب يمر بدارة اقتصادية) . وينسى ، بسهولة ، ان الكتاب — حتى الديري منه — يبقى ملكية ثمينة . والقانون الرهباني يفرض ، بصورة قوية الدلالة ، على الراهب المرشح ان يعرف المزامير غيبا . وهذا مطلب اقتصادي - روحي وثقافة رهبانية تركب بين الشفهي والمكتوب . فحب الآداب والرغبة في الله يخلقان قراءة (استعادة للقدامى) : ذلك الاجترار الذي تتمتم ، فيه ، الشفتان بالكلمات التي تتبينها العين . والتقابل بين الثقافة الرهبانية والثقافة الجامعية تقع هنا حقا . فالبراعة والضبط في المناقشة ينشئان ، بالنسبة للجامعي ، مسارا عقلانيا : والكتاب المقدس والاباء سلطتان فيه . اما بالنسبة للراهب ، فالامر يدور حول ثقافة قلب : حول ان ينقش في ذاكرته الكتابة والآباء بحيث تمتزج في وجوده . فلنأخذ اكثر النصوص الرهبانية تواضعا واجمل مواعظ القديس برنار : ان نصوص الكتاب تنبثق ، فيه ، وتتداعى وتتجاوب دون عون من اي توافق . وحتى حيال ابيلار ، يبقى شخص مثل برنار دوكليرفو ، في كل شراسته ، الانسان المعجون بالكتابة إلى حد غالبا مايكون من الصعب ، معه ، تقرير ما اذا كان هذا « الشاهد » أو ذاك اراديا ام انه ينبثق بكل عفوية .

اما عن النجاح الرهباني ، فإن كلوني وكليرفو برهـنة عليا في العصور الوسطى . ولكن القداسة والعبقرية تبقيان على المستوى البشري مع الوجه الاخر للميدالية . فالعالم التيوقراطي والاكتفاء الذاتي والاعفاء من كل سلطة اسقفية والمكانة السياسية والتراكم العقاري والاحتياطيات تولد قراءات زمنية جدا للمشروع الرهباني . الا انه ينبغي تقويم هذا

العجز نفسه ضمن ابعاد اوسع : فلا النسيج الاسقفي والخورني ولا « الموازي » الرهباني قرآ التبشير الانجيلي بقوة .فما جرى هو ا لاصطباغ بالمسيحية . ان هناك ، آبالتأكيد ، نداءات ، لاعتناق الايمان ، وهناك قديسون ومحاولات اصلية للاعلان عن الانجيل . ولكن كل ذلك يبقى مقنى ومحجورا عليه من جانب عالم كنسي ، من جانب آليات السلطة التي يخترقها خطر لم تره الكنيسة الا متأخرة جدا : فصفة المسيحية والانتماء كانت تتفوق بقابليتها للرؤية على قراءة نقدية للنفوذ الانجيلي . لقد كانت هناك ، سابقا ، اوحة في احد ميادين ديجون كتب عليها : « القديس برنار رجل دولة » . اما زالت هذه اللوحة موجودة ؟ يمكن لهذه اللوحة ان تحمل على الضحك بعلمانيتها ، ولكنها تعبر ، بعد كل شيء ، عن تحقق : ان شؤون هذا العالم تحل الرسالة الانجيلية في السلطات . وعندما جعل بيوس الثاني عشر — لاسباب سياسية - من القديس بينوا « سيد اوروبا » ، فان القراءة نفسها هي التي بقيت : قراءة القداسة ملحقة بجغرافيات السلطة . وفي نهاية المطاف ، فإن شخصا مثل القديس اويس ، بحريته حيال الكنيسة ، هو وزن في التنظيم الاجتماعي الاقل اهمية من القداسة ، ذريعة السلطات والمعارف .

الكنيسة والاجساد

لقد كان قصدنا هو ان نلح على جسدية الكنيسة : والخورنيات مرتبطة بفيزيولوجيتها . الكنيسة جسد قائم ، جسد صوفي ، جسد حاضر في كل الاجساد . ولمرة واحدة ، تتوافق التكفيرات وضروب الحج والاديرة . والعصر الوسيط هو الزمن الذي يندلع ، فيه ، المسيح مجسدا ومصلوبا ، الزمن الذي يتصدى ، فيه ، كتاب رهباني لهذا السؤال :

« لماذا تجسد الاله انسانا ؟ » . ان كل المؤسسات توظف نفسها في محاولة للحديث عن الانسان والراهب نفسه ، في انفصاله عن العالم ، يطوب هذا الجسد من حيث انه يستطيع ، اذا حرر ، ان يمجد الله . وإلى جانب كتب الطب ، يجب تقويم ماقيل عن الجسد في كل محاور الثقافة ، أو الثقافات . فهناك ثابت واحد في الادب الروحي ، في المواعظ والامثال ، هو الدموع . وهذا الامر يستحق منا انتعكف على شبكة المقاربة هذه .

ونود ان نسبر — بمزيد من التواضع — ستة دروب يجرى ، فيها ، كنسيا، ادعاء حديث وساطة في موضوع جسد الانسان : القداسة ، الخطيئة ، الجسد ، المرض ، البؤس والموت .

القداسة : ليس الدافع اللاهوتي هو الذي يؤدي إلى احتمال وجوب البدء بالقداسة . فالاختراع المسيحي لـ « الرفات » ذو دلالة . فاذا كان للشعب والملوك كنائس فذلك ، دون شك ، كي يحتفلوا ، فيها ، بأسرار الليتورجيا . ولكن ذلك ، ايضا ، لايواء الرفات فيها ، وهي عظام أو أي شيء لامس جسدا مقدسا : رداء العذراء في شارتر ، اكليل الشوك في كنيسة سان شابيل . ومن خلال الرفات ، نقرأ هذا التشبث بأجساد ممجدة كتأمين ضد الموت الدائم الحضور . ونرى ، فيها ، في انواع الحج ، الاجساد التي ترتحل إلى الاماكن التي يكون ، فيها ، الامل اقوى من الموت . ونصادف ، فيها ، هذه المعجزات التي تبشر الاجساد المتألمة بجسدية اخرى متحررة من ضروب البؤس والاوجاع . فهناك تجاه ، الشر والخطيئة ، مخاطات تظهر مخرجا آخر خلاف الرقصات الجنائزية أو العوالم الجهنمية . وإذا كانت البوابات تستطيع تصوير يوم الدينونة ، فإن حاويات الرفات سوف

تتحدث – اكثر من المظلات احتمالا – عن امكانية خلاص على اعتبار انه يعلن فعلا – وفي هذه العظام – عن كون دخول الجنة ممكنا ، بحيث يوجد ، فيها ، شيء من السلطة على الاثقال البشرية . والعصاب الذي يجمع الملوك والكبار يضعهم في الصف المشترك . وثروتهم وحدها هي التي تسمح بانتقال المقدس إلى الاقتصاد بشرائهم الرفات التي يمضي تزييفها متصاعدا .

الخطيئة : طبعت بطابعها كل العصر الوسيط . وهناك مؤرخ ، ج . توسايرت ، يقدم مفتاحا لها على صورة دعابة . فقد كان الدين ، اذ ذاك ، على حد قول توسايرت ، اخلاقا بنسبة تسعين بالمائة منه ، ومذهبا بنسبة خمسة عشر وممارسة للاسرار المقدسة في خمسة بالمائة . . ويعلق بيير شونو على هذه الصيغة ملحا على المبالغة في هذه النسب . فيجب على الجسد المسيحي ، اذن ، ان يتسلح بالتقشف : وهذا الكتاب أو ذاك يستعيدان نمط الفحص الذي تصوره ألكوان من اجل شارلمان . فالامر يدور حول « اجتياز المرء جسده » معترفا بالذنب بموجب الحواس الخمس والخطايا الثماني الرئيسية . واللاهوت الاخلاقي والقانون الكنسي ووعظ كهنة الاعتراف تعطي الجسد اتساعا . ان التحريم الجنسي موجود : فقد امكن الكشف ، عن طريق حركة المواليد ، ضروب الصوم الجنسي الكبيرة من اجل صوم الفصح . ولكن الزواج اكثر صرامة ايضا : فقد جرى الانتقال من احتفال عائلي بالموافقات إلى طقوس . وكان ذلك ، اولا ، بدافع انتظار نتائج التحقيق : فالزواج يفرض قواعد صارمة في موضوع القرابة : المباشرة أو الملحقة أو حتى الروحية (العراب) . ونستطيع ان نرى الصرامة اذا علمنا ان صلة

القربى تمضي حتى الجيل الرابع . وهكذا ، فان الكنيسة تمنح كل شخص فرصة اعادة تدوين شجرة نسبه ليطلب التكريس أو يلتمسه . وهذه سلطة تتجاوز الزوجين وتتناول الاسرة . . وتتناول ، اخيرا ، نظرا لقلة الحركية ، الحورنية ومايحيط بها . وصعود القانون الكنسي وانضاج اجراءات لإعلان البطلان اعطيا ، في الوقت نفسه ، وزنا كبيرا لسلطة كنسية : فالكنيسة تختبر حرية القصد ولكنها تعطي ، ايضا ، صفة الزوجية للذين تلقوا التكريس . ان كل آليات الاربعة اخماس الاخلاقية هذه تحاول توجيه الخلاص . يبقى ان نتساءل حول اللاهوت الاخلاقي الشعبي وممارسة هذه الممنوعات . وفضلا عن ذلك ، فإن الرقيب نفسه يذكر ، في صلوات كهنة الاعتراف ، الظروف المخففة . فالامر خطير في حالة الاجهاض ، الا انه اذا دار الامر حول امرأة فقيرة فعلت ذلك لصعوبة الحصول على الغذاء ، فينبغي الخفض من مقدار القسوة . وهناك مثال اخير مستوحى من كتاب ب . ج . هيلياس ، « فارس الغرور » ، الذي يكشف ، في صفحة جميلة ، عن بقاء متأخر للطقوس على صورة احتفالات القبول . فالمرأة التي تتقدم إلى الكنيسة تبدي تحررا من « دنس » . ولكن الكاهن هو الذي يهيمن على هذا الاحتفال المتحفظ ويتقبله . والمرأة التي تدخل ، مجددا ، الحياة الاجتماعية تقدم ، بهذه الخطوة ، ابرازا لقيمة الكاهن كحارس وسيد للحياة الاجتماعية والروحية . والمناقشات حول « الديانة الشعبية » ، في هذا الصدد ، ليست جديدة : فمن قبل ، كانت نخبة روحية في العصر الوسيط ترى في ذلك مظاهر مشبوهة يجب استبعادها وجوبا ملحا .

المرض ، البؤس والموت

ليست الاجساد المتألمة غريبة عن الكنيسة ابدا . انها ، وهي نفسها

جسد ، لانى تقول للهرطقى : « عندما يتألم عضو ، فان كل الاعضاء تتألم » . ولديها قدرة خارقة على الاستقبال والمحبة . وهي تدير بيوت الله وتسجل معجزات الشفاء على امكنة الحج . وتقتسم السلطة الملكية هذا العالم الكاريسماتي : فالملك يلمس المندوب ويصحب هذه الحركة بعبارة : « الملك يلمسك والله يشفيك » وبصدقة . وهذا اثر اخير يعهد ، فيه ، الى الملك ، بصفة كنسية . وللفقير كيان في الكنيسة يعد ، فيه ، موضوع عون ، ولكنه يعد ، ايضا ، علامة للمسيح . ففي برهة اكبر المجاعات ، تبين القديس دومينيك البؤس وقرر ان يقوم بمبادرة . فمن اجل مساعدة أكثر الناس بؤسا باع ما هو غذاء الاخوة : الكتب . فالمعرفة هنا سلطة ، وساطة اقتصادية . وهذه الحركة ادهشت ، فتولى مثقفون ميسورون متابعة صدقة الواعظ .

ان الارض المقدسة هناك ، تحت بصر الفقير أو الجائع او البائس ، وهو لا يعرف اليوم ولا الساعة ، ولا يرافقه اي كاهن ليكون جاهزا لحله من الخطيئة في حالة الخطر . وان موكب الطاعون والحروب والزاد الهزيل تصور للفقير الرعب وجاذبية الموت . وامام هذا الموت الذي يرقص وسط البلاطات الملكية والاكواخ ، حول التاج والصولجان ، حول الفلاحين والكهنة ، يطرح سؤال نفسه على هويزينغا : « اهي تقية حقا تلك الفكرة التي تتوقف كل هذا الوقت عند الموت ؟ » ذلك هو ما يمس المدافعون عن التكامل المسيحي في العصر الوسيط .

ومع ذلك ، فإن انواعا من التضامن تنعقد تجاه الموت : أخويات ، وخاصة هذا الايمان بالمطهر . فيتعاون النزوع الى الاجتماعي واللاهوت لتوطيد كل شبكات التضامن : كل الاحياء والموتى ، الاغنياء والفقراء ،

الاخوة الذين يوصون بتلاوة صلوات اذا انطفأ النسل ، ايد يمتد بعضها الى بعضها الاخر لتؤكد ، حول الرفات ، املا : قليل من الزيادة في المعاناة مع التقاء الطوبى : دخول الجنة . .

وربما كان العصر الوسيط هو كل ذلك في الكنيسة : وبدلا من مسيحية ذات انطلاقة واحدة ، حركة واحدة ، هنالك البناء المتعنت لاعتقاد يجزؤ ، فيه ، شعب ، وراء كل انواع القسر ، على كل امل .

ان صفحات قليلة لاتكفي حتى لتحويم فوق كنيسة العصر الوسيط ! فلم يكن يمكن ان يدور الامر حول بناء هيكل بل، بالأحرى ، حول تولي مهمة متواضعة هي فتح بضع ثغرات في كثافة القرون .

ويتم ذلك في تباعد مع « تواريخ الكنيسة » التي تقدم عنها المخططات الكلاسيكية رؤية هرمية ومزوقة جدا تبقي ، بمقدار متفاوت ، على اساطير الحضارة المسيحية . فالكلمة السهلة ، كلمة « المسيحية » ، تبقى خديعة ومأزقا : انها ستار يحجب الشعب ومركب الممارسات . وغبرييل لوبرا ، احد افضل الاختصاصيين في ضياع الصفة المسيحية ، لم يخش من ان يلاحظ بقوة « انه لم يكن هنالك ، قط ، شعب مسيحي بالمعنى القوي والعميق لهذه الكلمة » .

ان كل « قراءات المسيحية » تردنا ، اذن ، إلى تاريخنا الخاص . فالعصور الوسيطة الوهمية التي تغذى ليست ، على وجه الاحتمال ، سوى طريقة معينة في كتابة تاريخ الكآبة والوهم والخرافة . وتاريخ الانتماء الكنسي لا يتطابق ، بالضرورة ، مع تاريخ نشر الانجيل .

فيجب الخروج من الاطر المتلقاة . وما زالت هناك مهمة كتابة تاريخ هؤلاء الرجال الذين « تدبروا انفسهم » ليعيشوا ايمانهم : البابوات ، الاساقفة ، والملوك ، الفرسان ، رجال التفتيش ، البورجوازيون والفقراء . . . » لقد كانوا بشرا . لقد كانت الخاذبية الفرنسيسكانية دربا : شيئا جديدا (سرعان ما جرت تقنيته في سلك ديني) حاول ان يمحص في الانجيل وان يعيش شعرا . ووراء التطويبات الرسمية ، ينفتح مجال هائل : كنيسة الذين لم يكتبوا ابدا . واهمالنا ، في هذه الصفحات القليلة ، البابا والبلاط البابوي والمحركات الاقطاعية كان طريقة ما في الرد الى تاريخ آخر للكنيسة : تاريخ شعب كبير يسخر ، وهو يكتب ايمانه في رقصة ، من المؤرخ لانه شاعر الى الحد الذي يتوارى ، معه ، عندما تراد المبالغة في محاصرته .

* * *

– ٣ –

الامبرطورية المقدسة

بيير – فرانسوا مورو

الامبراطورية التي سادت العصر الوسيط ، مقدسة كانت أم رومانية أم جرمانية ، تتخذ مظهرا غريبا في نظر الذي يحاول ان يقيسها بمقياس الدول الحديثة . فها نحن حيال امبراطورية استطاعت أن تبقى سنوات دون امبراطور لا نعرف ، جيدا ، ما اذا كانت انتخابية أم وراثية ، بل ويصعب ان ترسم لها حدود اقليمية . وامام هذا التعدد في المظاهر والابعاد وانماط السلطة ، يصل المرء الى التساؤل عما اذا لم يكن الامر يدور حول تعاقب مؤسسات مختلفة تحمل الاسم نفسه بفعل ظاهرة الاستمرار في الحياة . وحتى لو كان الامر كذلك ، فإنه يبقى وجوب تفسير ديمومة اللقب . الا ان هذه الديمومة ليست صدفة : فالفكرة الامبرطورية في قوة الواقعة نفسها ان لم تكن اقوى . وقد انتشرت حتى عندما كانت الامبراطورية ضعيفة أو غير موجودة : فقد ظل هناك ، مثلا ، حزب امبراطوري خلال كل العصر الكارولنجي وكان دانتي مازال يحلم ، في بداية القرن الرابع عشر ، بالملكية العالمية بعد هزيمة أواخر اسرة ستاوفن التي اعلنت انهيارها . ولكن هذه الايديولوجية لاتبدي الاستمرار البسيط لخطاب وحيد : فلا ينبغي ان نقرأ في النصوص فقط ، بل ، ايضا ، في الافعال والرموز التي تتجسد ، فيها ، ماديا . فسياسة كل امبراطور ، كسياسة خصومه ،

تطرح تصورا (أو خليطا من التصورات) للامبراطورية . وكذلك ، فإن الوقائع الايديولوجية المتعددة التي تركب هذا التاريخ ليست مجانية ولا ثانوية : فهبة قسطنطين واختيار اسم سلفستر الثاني ، أو تطويب شارلمان من جانب بابا منشق خاضع للامبراطورية وقائع بعيدة جدا عن ان تكون من صدف التاريخ : فهي تمثل ضروب اتخاذ لموقف تضع اصحابها في معسكر وتحاول تسجيل اهداف هذا المعسكر في نظام الاشياء وتدعو الاخرين الى تحديد واقعهم بالنسبة اليهم . والمزور والاسطورة أو الرمز في اهمية المؤسسة نفسها لانه يجري لاستمرار في الرجوع اليها ومعرفة مواقع القوة واستمداد الذرائع منها بانتظام . وهنا تأتي لتنكسر العلاقات الوهمية بين البشر : والشيء الراهن هو ان تاريخ الامبراطورية مغمور في هذه العلاقات الى حد بعيد . ومن اجل ذلك ، بمعنى ما ، لا اهمية لعدم وجود امبراطور ، في هذا التاريخ الدقيق أو ذاك ، أو للمواجهة بين عدة طامحين الى اللقب : ففكرة الامبراطورية تستطيع الاستمرار دونهم . وهي كافية ، فوق ذلك ، لتغذية الصراعات لان النوى النظرية التي تؤلفها ليست ، دائما ، متوافقة فيما بينها : بل يمكن ، تقريبا ، ان يقال ان اكثر مما ينبغي من الجنيات قد سهرن على المهد . فالامبراطورية ورثت من الصفات أكثر مما ينبغي من اجل ان تكون متلاحمة : ومبرراتها ، التاريخية والحقوقية والدينية والسياسية ، تنقلب ، احيانا ، ضدها وينبغي استخدام واحدة منها ضد اخرى . فثبت هذه المواريث المتنوعة هو ما سوف ينبغي القيام به قبل بيان النتائج التي انتجتها في الممارسات الامبراطورية . وهذه الايديولوجية ، وهي تعددية مائعة ومبرقشة ، تستند الى عدة جذور متباعدة . وهي ليست ،

مع ذلك ، مجردة من الدلالة ، ولكن هذه الاخيرة لا تستطيع ان تشق لنفسها دربا الا من خلال اتجاهات اقليمية كثيرة التعرجات احيانا.

المواريث

عندما استدعى البابا ، وقد تخلى عنه البيزنطيون ، بيان القصير ، فإن هذا الاخير كان قد بسط سلطته ، من قبل ، على جملة الاقليم الفرنكي واعلن ، بموافقة الكنيسة ، نهاية الاحتضار الميروفنجي بأخذه التاج الملكي . وعندما تدخل في ايطاليا للدفاع عن الكرسي المقدس ، طرح نفسه حاميا للدين ولكنه اتصل ، في الوقت نفسه ، بالتقليد الروماني الذي كان مايزال حياً على الرغم من الغزوات . فجميع العناصر كانت ، اذن ، قد تجمعت حتى قبل ان تبدأ الامبرطورية رسميا في شخص ابنه : التقليد الفرنكي ، التقليد الروماني ، السيطرة على اقليم يغطي قسما كبيراً من أرض المسيحية والوظيفة الدينية اخيرا . وهذه الخيوط الاربعة هي التي انعقدت خلال عدة قرون . وقد تراكمت ، حول كل منها ، الخلافات والسوابق ، الوثائق والمذاهب .

التقليد الفرنكي

ربما كان اقل ما هو معروف من التقاليد لانه اتجه ، تدريجيا ، الى الامحاء من مقدمة المسرح على الاقل : وبالفعل كلما زاد ادعاء الانتماء الى روما زادت افضلية جعل الناس ينسون اصول المدعي البربرية . ومع ذلك، فانقوة الفرنكيين هي التي كانت السبب الفعال للامبراطورية: فبفضلها تدخل بيبان وشارلمان في ايطاليا ، واليها ، ايضا ، اعلن انتماءه اوتون الاول الذي نادى به جنوده امبراطورا بعد معركة ليشفيلد ، قبل سبع سنوات من تتويجه في روما . وقد عادت الى الظهور بصراحة ، ايضا ، من وقت الى آخر، ولكن محتواها هو ما ينبغي اخذه في الحسبان:

ـ اذ المالكية الفرنكية هي ، اولا ، تراث الملك . وان ذلك لا يتوافق مع التصور الروماني للسيادة العامة : فالدولة لم تعد ، قط ، حتى في عهد الامبراطورية المتأخرة ، موضوع ملكية خاصة . وبالمقابل كانت تلك هي الحال في العرف الميروفنجي : فالمملكة ، وهي وراثية وقابلة للقسمة ، كانت تتمزق قطعا بسبب الوراثات . وقد بقيت هذه العادة خلال كل العهد الكارولنجي على الاقل : فحتى ولو اذ واحدا من الملوك ، فقط ، كان يحتفظ بلقب الامبراطور ، فان التمزق الاقليمي لم يكن ثانويا ، ابدا ، لانه لم يكن يملك اية سلطة على الاخرين . ففكرة الامبرطورية تدنت من جراء ذلك . وفي حين لم تكن تعددية الاباطرة تمس ، في روما ، وحدة الامبراطورية ، من حيث الحق على الاقل ، فإن ما كان هنا هو العكس: فالوحدة الامبراطورية لم تكن تمنع تبعثر السلطات . ـ عندما لم يكن مجرد الوراثة هو الذي يلعب دوره في تسمية الملوك ، فان ما كاذ يلعب هذا الدور ، ثانيا ، هو اجراء انتخابي : التسمية من جانب الكبار . وقد شوهد ذلك ، فعليا ، في حالة اختيار الامبراطور ، وكانت المسألة كلها تنحصر في معرفة من هو المؤهل لاجراء الانتخابات . وكان المؤهل ، خلال بعض الوقت (٩٠٠ سنة) هو البابا أو القادرين على ممارسة ضغط عليه(١) . وشيئا فشيئا ، اصبح

---

(١) وهو ما كان يترك انعكاسات على معنى الامبراطورية ويساعد في الانزلاق من تقليد الى الاخر : « من المسلم به ، منذ عهد يوحنا الثامن ، انه يتم الحصول على الامبرطورية من البابا وان التكريس أو التتويج اللذين يجريهما ، هو ، وحده في روما ، يخلقان أو يكونان (بالمعنى الكامل للكلمة) الامبراطور الذي كانت مهمته تقوم ، بامتياز ، على الوكالة عن الكنيسة الرومانية ، أي على حمايتها والدفاع عنهـا » (ر . فولز : « الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة » في مجموعات جمعية جان بودان ، المجلد الحادي والثلاثين (١٩٧٣ ، ص ٣١٢) .

المؤهلون الامراء الالمان ، والصعوبة كانت في تعيين اسمائهم . وعندما جرى ذلك، اخيرا ، واصبح الانتخاب كافيا ، زالت مسألة الامبراطورية.

— يجب ان نلح على مظهر اخير : العرف الذي جرى على ترك الملكيات الكبيرة تنمو وعدم وجود سلطة عليها الا عن طريق الذين يملكونها . فعلى الرغم من المركزية المفروضة احيانا ، كانت الحصانات المعطاة أو المستولى عليها تحتوي على بذور الاقطاعية اي على بذور نظام يكون تسلسل المراتب ، فيه ، اهم من السيادة المباشرة : والفكرة الفرنكية تناسب هذه الواقعة أكثر مما تناسبها الفكرة الرومانية :

التقليد الروماني

عندما تلقى شارلمان ، عام ٨٠٠ ، اللقب الامبراطوري ، كان الامر يدور ، حقا ، حول مواجهة امبراطورية الشرق . ولكن التراث الروماني كان ، في الوقت نفسه ، هو الذي يدلف الى تاريخ الغرب . وقد فعل ذلك على موجتين : فورا ، بالذكريات التي مازالت حية وبتقليد بيزنطة ، وبعد ثلاثة قرون بالاسهام المتجدد لدراسة الحقوق الرومانية .

وفضلا عن المجد الذي بقي ، في الاذهان ، مرتبطا بذكرى الامبراطورية الرومانية ، كان محتوى ايديولوجي جديد يتسرب لصالحها : حلم بالوحدة ، بالكونية والسلطة المباشرة . الوحدة : لان الامبرطورية كانت تمثل نظاما يحكمه قانون مدينة وحيدة ضد تعدد السلطات والاعفاءات والخصوصيات . وفي حين كانت التنوعات بين الشعوب الجديدة التي اعتنقت المسيحية تقوى ، ابرز استدعاء

الماضي سراب عالم تمحي ، فيه ، هذه الفروق في ظل سلطة وحيدة . كونية : لأن فكرة ساطة وحيدة تزدوج بفكرة عالم وحيد منسوج من مادة اجتماعية واحدة : كون للمسيحية قابل ، من حيث الحق ، للاتساع الى الكون بكامله . ولم يعد في مقدور الفكرة الرواقية القديمة عن وحدة الجنس البشري البقاء كما هي : واسطورة الامبراطورية هي ، وحدها ، التي كانت تسمح لها بأن تنعكس في طموحات عالم منقسم . والدليل على ذلك هي محاولات التحالف مع بيزنطة أو الحصول على اعتراف منها على الرغم من كل الخلافات وتباين المصالح . ذلك ان بيزنطة تمثل استمرار العالم الروماني الذي مازال حاليا . ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن الاهمية المعلقة على التتويج في روما قبل اي سند ديني : فهي مدينة اغسطس بقدر ما هي مدينة القديس بطرس . والسلطة المباشرة اخيرا : ان الفكرة التي تقول انه ملوك كل البلدان ليسوا مستقلين كليا ، بل يستمدون ساطتهم من الامبراطور لم تستطع الثبات طويلا جداً في الوقائع : وينكشف افضل واوضح انجاز لها ، دون شك ، في عام ١٠٠٠ ، عندما ارسل سلفستر الثاني واوتون الثالث ، معا ، الى ملكي هنغاريا وبولونيا تاجيهما . وفيما بعد ، بقيت الفكرة ، بالاحرى ، كوهم لبعض الاوساط دون أن تنتقل ، بعد ذلك ، الى الممارسة الدبلوماسية الواقعية ، ولكنها ، مع ذلك ، تدل على حنين : الحنين الى بنية تسلسلية جيدة التنظيم تنطلق ، فيها ، كل الساطة من القمة ولا تدين ، فيها ، القوى الوسيطة بكيانها الا لتفويض — وهو وضع بعيد جدا عن الواقع .

لقد كان هذا المجموع من الافكار يشكل مذهبا تاريخيا وحقوقيا

على درجة كافية من التماسك . ولكن الامبراطورية اصطدمت ، على هذا الصعيد ، مرة اولى ، مع الكنيسة – قبل أي دافع ديني . فهذه الاخيرة تنزع ، فعلا ، هي الاخرى ، الى طرح ذاتها كوريثة للامبراطورية الرومانية ، لقوتها ووحدتها . ان هناك مواريث لا تتوزع : ومن اجل ذلك انضجت سلسلة من افكار واساطير متشابكة الى حد كاف ولكنها تسهم ، جميعها ، في تأكيد حقوقها .

آ – **هبة قسطنطين** : وهي وثيقة زائفة صنعت حوالي عام ٧٥٠ افترض فيها ، أن قسطنطين تخلى للبابا سلفستر الاول وخلفائه عن السلطة في روما والمناطق الغربية مع العلامات الامبراطورية . وكان ينبغي ، دون شك ، على هذا النص ، في البرهة التي كتب فيها ، ان يستخدم ، بالاحرى ، كورقة رابحة في المفاوضات المتعلقة بالدول والكنيسة مع الملوك الفرنكيين ، ولكنه استخدم ، بعد ذلك ، ايضا ، لتأكيد سلطة البابا العالمية . فكامل السلطة في الغرب هو ما زعم ان قسطنطين قد تركه للكرسي المقدس بانسحابه (ومعه الامبرطورية) الى الشرق : « نرسم بأن ابانا الموقر سلفستر ، الاب الاعلى ، وكذلك خلفاءه ، سيعتمرون التاج ، اي أكليل الذهب الخالص والحجارة الكريمة الذي تخلينا له عنه بنزعه عن رأسنا . . . . ومن اجل ان لا تهان مكانة البابوية، بل كي تكون ، على العكس من ذلك، أكثر بريقا من رتبة الامبراطورية ، ومن قوة هذه الاخيرة ومجدها ، لا نعهد الى سلفستر الكلي الطوبى ، اخينا ، البابا العالمي ، بقصرنا في لطران ونتخلى له عنه ، فقط ، بل ، ايضا ، عن مدينة روما ، وكذلك عن كل ولايات ايطاليا ومناطقها ومدنها وعن المناطق الغربية ليتولاها وخلفاؤه في ظل قوتهم

وتحت وصايتهم (. . .) ، اذ يسلمها هذا الدستور ، الى الابد وبموجب الحق ، الى الكنيسة الرومانية » . وقد استند خلفاء اينوسنتوس الثالث استنادا واسعا الى هذا النص ليقيموا عليه حقهم في الساطات المدنية . وهم لم ينكروا وجود الامبراطورية : ولكنهم عدوا الامبراطور ، اذ وهبوا انفسهم السلطة المطلقة التي اورثتها اياها روما عليه ، موظفا مكلفا بتنفيذ مهمة لحسابهم : ضمان السلام أو قيادة الحملة الصليبية . وهكذا قدروا ، اذن ، انهم يستطيعون خلعه اذا اخفق في هذه المهمة .

ب — **نقل الامبراطورية** : ليس ، فقط ، متغيرا من متغيرات الحجة السابقة . فهو يستند إلى واقعية تاريخية مفسرة بعناية : تتويج شارلمان من جانب البابا ليون الثالث . ان هذا الاخير لم يكن ، من حيث الوقائع ، يملك حرية الاختيار ابدا : فليون الثالث الذي اساء الرومان معاملته والقوا به في السجن واتهموه بجرائم عديدة استعاد حريته بفعل تدخل مبعوثي شارلمان ، ثم تدخل الملك نفسه . ولم يكن قادرا على ان يتخذ ، وحده ، القرار الخطير بتسليم الامبراطورية إلى الذي كان يجمع ، في ظل قانونه ، معظم شعوب المسيحية الغربية : فينبغي ان تكون الفكرة قد انبثقت ، بالاحرى ، لدى الكوان والكهنة الاخرين من محيط شارلمان . ولكن المرء سيسعى ، اذ يعيد قراءة التاريخ ، إلى جعله يقول ان البابا هو الذي نقل الامبراطورية من الشرق إلى الغرب بمبادرة التتويج هذه . واذا كان قد استطاع ذلك ، فلأن السلطة التي نقلها كانت تحت تصرفه : وهكذا يثبت البابا ، مرة اخرى ، انه السلطة العليا ، وانه اذا كان يمنح الامبراطور ممارسة الساطة ، فهو يستطيع ان يستعيدها منه .

ج ـ **المحاكاة الامبراطورية** : ليست اطروحة اضافية ، بل هي الممارسة الرمزية التي تحيي السوابق : فالبابا يحمل الشارات الامبراطورية ويؤكد انه الوحيد الذي يحق له حملها . وهبة قسطنطين كانت قد اكدت ذلك (« سلفستر وخلفاؤه سيعتمرون التاج . . الذي تخلينا له عنه بنزعه عن رأسنا ») واوامر غريغوريوس السابع البابوية تكرر ذلك بشيء من الجماء . فالمادة الثامنة تؤكد ، فيما يتعلق بالبابا ، انه « وحده يستطيع ان يحمل الشارات الامبراطورية » . وهذا يعني بوضوح انه الوريث الوحيد لقوة روما بشكل يتجاوز التنازلات الوقتية .

ان هذا العمل الجاد في صنع المزور ـ أي الحقيقي على اعتبار انه يدل على مطالب واقعية ويمنحهم قوة جديدة ـ واستعماله يسمح بنسف اساس القوة الامبراطورية بقلبه اتجاهها . فكلما زاد ابراز ايديولوجيي الامبراطور لعظمة اللقب الروماني وقوته زادوا عملا لمصلحة آخر اذا صح ان من يملك الشرعية الرومانية هو آخر .

الوظيفة الدينية

عندما طرد بيبان آخر الميروفنجيين واعتلى العرش ، فإن اجراءاته تمت على ثلاث مراحل . فقد حمل ، اولا ، مجمعا من الفرنكيين على انتخابه ملكا ، وهو تنازل للتقليد القومي ، ثم جعل اسقفا يكرسه ملكا بموجب طقس تبنته ، من قبل ، الملكية الفيزيغوتية ولكنه مستوحى ، خاصة ، من التوراة ، وفيما بعد ، حين جاء البابا إلى فرنسا يطلب مساعدته ، كرس ، مرة ثانية ، من جانبه . وهذا الاحتفال واستعادته في التكريس الامبراطوري ، بدءا من شارلمان ، ادخل بعدا دينيا في السلطة التي اصبحت خادمة الله وممثلته . وهذا بعد كان غائبا عن التقليد

الروماني : في روما ، لم تكن مسألة دين الدولة تطرح على هذه الصورة حتى في عهود الامبراطورية المسيحية . وبالفعل، ومهما تكن قوة الامبراطور ، « اسقف الخارج » ، لخدمة الكنيسة أو التدخل في شؤونها ، وحتى لو احتفل ، احيانا ، بفرض السلام الروماني بوصفه يشق الدرب للتبشير الانجيلي ، فلم يكن للامبراطورية ، بهذه الصفة ، مع ذلك ، هدف ديني وبقيت قمة السلطة السياسية لايعادلها ، في هذا شيء . اما مع شارلمان ، وخاصة مع خلفائه الاوائل ، فقد بدت الامبراطورية ، في الحد الاقصى ، وظيفة دينية عهد بها إلى شخص كان يتولى من قبل ، بوصفه ملكا ، السلطة السياسية . لقد كان العاهل ملكا بين ملوك آخرين قبل ان يكون امبراطورا . وذاك وضع لايمكن ، في روما القديمة ، التفكير فيه . ويبدو لنا ان شنور وصف الفرق جيدا حين كتب ، بصدد تتويج شارلمان،ماياتي : « لم يكن الامر يدور حول مجرد استعادة للامبرطورية الرومانية . فقد كان الاتحاد الوثيق بين الكنيسة والامبراطور المتوج الذي كان يصبح حاميها يشير إلى بداية عهد جديد . لقد كان الاباطرة الرومان يرجعون سلطتهم إلى اغسطس . اما الامبراطورية الجديدة ، فقد كانت تستند ، بمعنى ما ، إلى النعمة والارادة الالهيتين . وكان على الامبراطور الجديد ان يحكم مجتمع امم خاضعة لسلطته بطريقة يفرض ، بها ، سيادة القوانين الالهية والنظام المسيحي في كل مكان(١) » .

ان الامبراطورية تعود ، اذن ، في ترتيبها ، إلى المقدس . الا انه لم يكن كل شيء واضحا لهذا السبب لان القاب قائدها ستلتقي ، هنا ،

(١) ج . شنور : الكنيسة والحضارة في العصر الوسيط ، ترجمة كاستيلا وبورغار ، بايو ١٩٣٣ الجزء الاول ، ص ٤٩٧ .

ايضا ، القاب الكنيسة وتصطدم بها : فلم يكن يكفي جعل الامبراطور خادم الله ، بل كان ينبغي ، مرة اخرى ، التدقيق في كيانه حيال المؤسسة الكنسية . فاما ان يكون الامبراطور معينا من الله مباشرة — والبابا لايلعب ، في التكريس ، سوى دور وسيط — وهو ، في هذه الحالة ، الرئيس الاعلى للمسيحية — ؛ وكلما اكدت الامبراطورية بعدها الديني زادت خسارة البابا من حيث الاهمية السياسية والدينية معا ؛ واما ان تكون العناية الالهية لاتسمي الامبراطور الا عن طريق البابا ، رئيس المسيحية الذي يسمي وزيرا للشؤون الزمنية . وفي الجملة ، فان الجميع متفقون على كون الامبراطور خادم الله . والمسألة هي معرفة ما اذا كان ، ايضا ، خادم الكنيسة ام خادما مباشراً لله وحاميا للكنيسة. فلا يكفي ، اذن ، ان نلح على كون الامبراطورية غير قابلة للفصل عن النظام المسيحي : فالتيوقراطية يمكن ان تتحقق بموجب عدة نماذج تسلسلية وجدت ، جميعها ، فعلا ، صور وجودها التاريخي وادى كل منها إلى تبرير مذهبي .

لقد كانت ادعاءات الامبراطورية على الصعيد الديني موضع مساءلة بقدر ماكانت صفاتها التاريخية كذلك . والحجج التي قدمتها الكنيسة ، في هذا المجال ، اكثر عددا من ان يمكن استعادتها جميعها . ومع ذلك ، يجب الاشارة إلى بعضها : اولا — أن السلطة الشاملة هي بين ايدي البابوات بوصفهم اعلى الاحبار وخلفاء القديس بطرس : فلن يكون ، اذن ، بين ايدي المراجع الاخرى سوى سلطة صادرة ، بعض الشيء ، عن سلطتهم . ومن هنا الحجة المستعادة مرات عديدة : ليس للرؤساء الزمنيين سوى السلطة ، في حين ان لنائب المسيح « السلطة

الشاملة » . وهذا خطاب استمر منذ ليون الاول الذي اعطاه ، في الايام الاخيرة للامبراطورية الرومانية ، شكله المتماسك حتى ايديولوجيي القرن الرابع عشر الذي استمروا في الدفاع عن سلطة بابوية كانت متآكلة جدا في ذلك الحين(١) .

ثانياً – لقد قال يسوع اسمعان بطرس : « سوف اعطيك مفاتيح مملكة السماوات » . وسلطة المفاتيح هذه ستدعى بوصفها منطبقة ، بصورة بعدية ، على النظام الزمني ، وعليها بنى غريغوريوس الرابع حقه في خلع الامبراطورهنري الرابع : « الا يستطيع من يمكنه فتح السماء واغلاقها الحكم في شؤون الارض(٢) » . وفضلا عن ذلك ، فحوالي تلك الفترة نفسها كف التكريس الامبراطوري عن الورود في قائمة التكريسات الكنسية ، ولم يكن ذلك صدفة : فاذا كان رئيس المسيحية الزمني مجرد وزير يعهد اليه بشطر من السلطة ويمكن خلعه ، فهو في خدمة الدين دون ان تكون له وظيفة دينية . ثالثا – واخيرا ، فان القديس برنار انشأ ، في القرن الثاني عشر ، نظرية السيفين الشهيرة . وهذه النظرية ، وهي مستعارة ، ايضا ، من مقطع في الانجيل ، تنص على ان السلطة الزمنية هي في يد الكنيسة كالسلطة الروحية تماما : ولكنها تستخدم ، هي نفسها ، الثانية ، في حين تعهد بالاولى إلى السلطات الزمنية لتستخدمها تحت ادارتها . وعندما اصبح احد تلاميذ القديس برنار البابا اوجين الثالث ، فان معلمه لخص له المذهب في « التأمل » : « ان السيف الروحي

---

(١) « كل ما يفعله البابا يفترض ان الله هو الذي يفعله » على اعتبار انه الممثل المرئي ليسوع المسيح على الارض . نيكولا يونغ : الفارو ، بيلاريو ، فرانسيسكاني ولاهوتي السلطة البابوية في القرن الرابع عشر ، فران ١٩٣١ ، ص ١٠٦ .

(٢) الرسالة الثانية الى هيرمان ميتز (١٠٨١) .

والسيف الزمني يعودان ، كلاهما ، إلى الكنيسة ، ولكن الأخير يجب أن يشهر من اجل الكنيسة ، في حين يشهر الأول من جانبها . الواحد في يد الكاهن والاخر في يد الجندي ولكنه خاضع لأمر الكاهن وإمرة الامبراطور » . وهذا المذهب الذي طوره هوغ دوسان فيكتور واينوسنتوس الثالث الهم ايضا ، عام ١٣٠٢ ، القرار البابوي « كنيسة واحدة » الذي اعلن القطيعة بين البابا وملك فرنسا — وهزيمة الاول .

فهناك ، اذن ، مختزن من الحجج المنضجة ، مطولا ، من هذا الجانب أو ذاك . وهي التي استخدمت ، خاصة ، في معركة التنصيبات وفي الصراع بين الكهنوت والامبراطورية. وعلى الرغم من كون الافكار مختلطة غالبا ، فقد بدا لنا ضروريا ان نميز الخط الحقوقي — التاريخي عن الخط الديني الخالص . فحتى لو ادعى البابا دائما ، في نهاية المطاف ، انه على رأس الغرب ، فليس عديم الاهمية ان يكون ذلك بوصفه خليفة للقديس بطرس أو خليفة لاغسطس وقسطنطين ، لان الامر يتعلق ، هنا ، بوجود عالم حقوقي لايمكن اختزاله إلى عالم النعمة : وهذا ليس بالامر اليسير .

ويجب ان نلاحظ ، ايضا ، بين الافكار الدينية المصاحبة لمدلول الامبراطورية ، اهمية الاساطير الاخروية . فعندما دخل فريدريك الثاني ايطاليا ليزحف على دول الكنيسة ، داعبت النشرات التي روجها ، فيها ، بعمق ، الامال الالفية التي نشرتها الاوساط اليواكيمية : فاذا كان البابا يجسد نظام الحاضر ، فان الامبراطور الذي يواجهه يعلن نظام المستقبل .

الاقليم

فكرة الاقليم القومي مرتبطة بالسيادة الحديثة : فيجب ان يكون لها ، على الاقل ، واحد تواجهه : وهي ، بهذا المعنى ، غير معقولة في الامبراطورية الرومانية على اعتبار انه لم يكن هناك ، وراء الحدود ، سوى البرابرة الذين يمثلون بالنسبة للامبراطورية، ببساطة ، انعدام الثقافة والدولة : ولايمكن ان يكون هناك ، لدولة عالمية ، اقليم قومي لان الاقليم يحددها في خصوصيتها . وقد اخذت الامبراطورية القروسطية الوايدة في هذا المأزق : فهي ، كمكان للمسيحية ، لاتفكر في حدودها . وقد ارغمت على ذلك عندما تركت دولا كبيرة (بينها فرنسيا الغربية التي اصبحت فرنسا) تستمر خارجها واخرى تتشكل (مملكة كنوت الأنكلو – دانيماركية) .ومنذ ذلك الحين اصبح لها ، هي الاخرى ، اقليمها : امارات المانيا وبورغونيا وايطاليا الثلاث . ومجموعها هو الذي قدم ، بصورة متزايدة ، تعريف الامبراطورية – تعريفها الواقعي مقابل احلامها العالمية . وصفة عاهل هذا الاقليم هي التي ظهر عليها ، في نهاية المطاف ، الامبرطور عندما اراد ان يتخلص من العلاقة الثقيلة الوطأة مع الكنيسة تخلصه من اسطورة رومانية لم يعد يستطيع حملها .

متواليات

يمكن متابعة التسلسل الزمني الذي تتواجه ، فيه ، هذه الصفات وتتلاحم . ولكن تاريخ الافكار ، بقدر ماننتظم في وجوه تسود التاريخ ، طاقية ، مختفية ثم عائدة إلى السطح من جديد ، دوريا ، لايخضع لتاريخ الوقائع : انه يرسم ، بالاحرى ، عدة متواليات يجب تمييز استمرارها الخفي .

اولا — ان هناك تاريخا اولا هو تاريخ المؤسسين وتغير اتجاه عملهم . ففي عصر كانت ، فيه ، الكنيسة ، في ادنى المستويات ، بسبب الاخطار أو بسبب ضعفها الداخلي ، تدخل ملك فرنكي لانقاذها وفرض نفسه حاميا لها واعاد اليها النظام . ومنذ ذلك الحين ، وجد خلفاؤه انفسهم في مواجهة مع هذه القوة المبعوثة حية التي تؤكد صلابتها بجعلها من الحامي خادما . والانزلاق يجري بالحدود نفسها نجحت في ذلك أم لم تنجح. فقد رأينا أن شارلمان الذي عد نفسه الرئيس الوحيد للمسيحية يعطي بعدا دينيا للامبراطورية . فلديه ، كان « مدلول المصلحة العامة قريبا جدا من الاختلاط مع ممارسة الفضائل المسيحية(١) » ، ولكنه كان يحتفظ لنفسه بحق الحكم عليها . واعتبارا من لويس التقي ، رأت الكنيسة المتجددة الحيوية ان الحكم — ومعه ادارة الامبراطورية — يعود اليها(٢) . فخدمة الله تحولت إلى خدمة الكنيسة .

وجرت السيرورة نفسها مع السلالة السكسونية : فأوتون الاول الذي كان قد جرى ، في جرمانيا ، على عادة تنصيب الاساقفة هو نفسه مع الاعتراف لهم بحقوق اقطاعية وحصانات واعاد ، بذلك ، القوة لكنيسة المانيا ، على ان يكون ذلك تحت ادارته ، اوتون هذا تدخل في روما وبسط سيطرته على الانتخابات الحبرية . وربما كان ذلك افضل ماكان يمكن ان يحدث للكنيسة في حالة الضعف والهبوط التي كانت عليها آنذاك . الا ان مايجب الالحاح عليه هو التوازي بين الوقائع الاولية : سلالة تنشيء الامبراطورية أو تعيد اليها مجدها وتأخذ مأخذ الجد وظائفها الدينية وتعيد النظام إلى الكنيسة محترمة ، فيها ، مكان

(١) هـ . اركيير : الأوغسطينية السياسية ، فران ١٩٣٤ ص ١٥٣ .
(٢) راجع ، في الفصل الثاني ، سلام الله .

الخلاص اكثر منها تسلسلا رتبويا تراه ثانويا بالمقارنة مع البعد المقدس للامبراطورية : فاذا كانت تغتصب الاعراف إلى حد ما ، فانها مبررة في ذلك ايديولوجيا على اعتبار ان مكانها فوقها . فهي ، طبقا للدور الذي تعهد به إلى نفسها ، تتدخل بقسوة من اجل ان تشفي ، ولكن المريض يسيء معاملة طبيبه عندما يشفى(١) .

وتكررت الحالة مرة اخيرة مع السلالة السالية : فقد انقذ هنري الثالث البابوية من مخالب الارستقراطية الرومانية واسهم في قيام خط البابوات الاصلاحيين الذين ادى صراعهم مع السيمونية إلى رفض الحق الذي كان الاباطرة قد اخذوه في ان ينصبوا ، هم انفسهم ، الاساقفة . وعندما جاء هنري الرابع الذي خلعه وحرمه غريغوريوس الرابع إلى كانوسا ليعترف بقوة البابا ، فانه كان يقطف ثمار تدخل ابيه : ومرة اخرى انقلب عمل الامبراطورية الديني في بضع سنوات ، ضدها .

ثانيا — وهناك تاريخ آخر هو الذي تبرز ، فيه ، اشد البروز فكرة العالمية الروحانية ، والحق هو ان قليلا من الملوك هم الذين فكروا في ان يعيشوها حتى النهاية : ولايمكن ، ابدا ، ان نعد بينهم سوى اوتون الثالث وفريدريك الثاني ، وقد منيت مشاريعهما ، في النهاية ، بالفشل .

---

(١) « انقذ اوتون الاول البابوية من الحالة الزرية التي وضعتها ، فيها ، احزاب الطبقة النبيلة الرومانية التي جعلت منها العوبتها . وفيما بعد ، غالبا ما تصرف الاباطرة بطريقة مماثلة ايضا ، ولم تكن البابوية ، طالما كانت في حاجة الى حماية ، تستطيع الاستغناء عن حماية الاباطرة ، ولكن ، منذ ان لم تعد هذه الحماية ضرورية ، ومنذ ان استمد الاباطرة من لقبهم كحماة مطالب في السيادة وارادوا ان يؤكدوا في روما وايطاليا قوتهم المسيطرة ، وليس الحامية فقط ، اصبحت العلاقات الودية مهددة ، بسهولة ، بالتحول ، الى علاقات عدائية ». شنور : المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١٨٢ .

وربما كان الاجدر بالملاحظة هو انهما ، وهما الاتيان من سلالتين جرمانيتين ، لم يحتفظا سوى بالقليل جدا من الارتباطات بهذا العالم وتقليده ، في حين انهما عانيا ، من حيث اسرتهما وبلاطهما ومشاريعهما ، تاثيرين آخرين : تاثير بيزنطة بالنسبة للاول وتاثير الاسلام بالنسبة للثاني . وان تلك نتيجة انعكاسية طريفة : فمن شاء أو توجب عليه ان يعيش الاسطورة الروحانية في العمق ، انتهى إلى ان يكون غريبا عن واقع المسيحية القروسطية .

وكان اوتون الثالث يمسك بزمام الكنيسة إلى حد كاف لاشراكها في تجديده للامبرطورية : فيمكن ان يظن ان التحالف الاول بين المسيحية وخلفاء اغسطس قد عادت . ومن علامات الأزمنة ان جربير الذي فرضه اوتون بابا اختار لنفسه اسم سلفستر الثاني ، وكان سلفستر الاول هو البابا الذي رفع ، فيه، قسطنطين الكنيسة إلى مصاف القوة الثانية للامبراطورية ، واليه توجهت الهبة المزورة . ولكنالتسلسل واضح جدا . فاذا كان الامبراطور يحترم رجال الدين لقداستهم ، فانه الوحيد في قمة المسيحية واكثر ممثلي الله مباشرة : ومنمنمات اوبرزيل — ريشنو تبين ذلك جيدا وهي التي تستعيد الفكرة البيزنطية النادرة ، في الغرب ، فكرة الامبرطور جالسا في مكان اله المعبد ووضعيته .

وبعد قرنين اصبحت الامور اقل سهولة : فاذا تصور فريدريك الثاني نفسه ، ايضا ، خليفة لاغسطس ، اذا كان يدعي علاقات متميزة مع الشعب الروماني ، فقد كان للبابوية هامش مناورة على مايكفي من السعة من اجل ان لاتتجند في خدمته . والنتيجة المنطقية هي انه اذا كان مايزال يريد اضافة بعد ديني إلى قوة الاسطورة الرومانية ، فيجب عليه

ان يفعل ذلك ، منذ ذلك الحين ، ضد البابا . وبما ان الكنيسة وراء هذا الاخير ، فان الامبراطور مرغم على لعب ورقة الامال التاريخية ضد المسيحية القائمة . ولم يعد الوقت وقت التدخل في الكنيسة لحماية الايمان فيها على اعتبار ان الكنيسة تصلح ذاتها بذاتها دون حماتها القدامى ، بل وضدهم . فلم يبق عليهم سوى النضال ضدها باسم ايمان متجدد .

ولاسباب سياسية مختلفة، ولكن فوق خلفية ايديولوجية واحدة ؛ فشلت المحاولتان . فبعد موت اوتون الثالث ، عادت ايطاليا إلى الوقوع في خصومات الاسر . ولم يكن لفريدريك المهزوم والمحروم من خليفة لزمن طويل . واذا كانت الامبراطورية قد نسيت انها تستمد قوتها من اقليم وان الحاقها ايديولوجيات دينية وروحانية بهايتم بفضل قوة الحكم ، فإن الوقائع تكفلت بالتذكير بأن الكون دون الحكم لم يعد شيئا .

ثالثا — يأخذ بعضهم في الحسبان ، ماوراء مجرد استعادة التقليد الفرنكي ، الاقطاعية التي تكونت ويسهمون في تطويرها لانهم يسعون إلى الاستناد عليها . والحق هو انه على كل الاباطرة الاعتراف ، بقدر متفاوت ، بواقع هذه التجزئة الاقطاعية على الرغم من انه كان لايمكن تصورها في التقليد الروماني . ولكن بعضهم حاول اللعب بها لبناء نمط جديد من السلطة . وتلك حركة رسم خطوطها الكبرى ، مثلا ، كونراد الثاني ثم ، اكثر من ذلك ايضا ، فريدريك بربروس في القرن التالي . فقد حاولا ، باستنادهما إلى الحق الاقطاعي وخلقهما صلات بين الحكم المركزي والاستقراطية العلمانية والكهنوتية ، تكوين نوع جديد من الامبراطورية مختلف تماما عن النموذج الروماني : تجمع متسلسل رتبويا من الاقاليم الكبيرة يجمع تنوعا من الوحدات السياسية الوسيطة

تحت ادارة الامبراطور الوحيدة . وهذا الاخير يكف ، في الوقت نفسه ، عن ان يكون حامي الكرسي المقدس ليظهر صادرا عن مملكته وعن التقليد الجرماني .

ان هذه الفكرة المعقدة تقتضي شيئا من الفن في اللعب مع ايديولوجيات متعارضة : ففريدريك الثاني استعان بالحقوق الرومانية التي كانت دراستها في طريقها إلى ان تبعث في مدينة بولونيا . وقد افاده ذلك في عدم اعطاء اكثر مما ينبغي من التنازلات للاقطاعية ، من جهة ، ولخفض البعد الديني لسلطته ، أي لكل مايمكن ان يخضعه للكرسي المقدس على المدى الطويل ، من جهة ثانية . ولكن الامبراطورية الرومانية ليست هي التي كانت مرجعه الرئيسي ، بل شارلمان ، مؤسس الامبراطورية الجديدة . بل انه طوبه ، باحتفال كبير ، في ايكس لاشابيل بابا منشق تحت سلطته . وهذا التطويب (الذي لم تعترف به روما أبدا) كان ، في الواقع ، علمنة .

رابعا — واخيرا نأتي إلى المتوالية الاخيرة : التاريخ الذي يختتم التاريخ — التاريخ الذي يرد الامبراطورية ، من لويس بافاريا إلى البراءة الذهبية ، إلى اقليمها القومي . وهي تصبح ، فيه ، دولة كالدول الاخرى ، كالدول التي شرع في بنائها ملوك فرنسا وانكلترا أو البلدان الايبرية . وستجد ، ببساطة ، مزيدا من المشقة عن سواها في تاكيد هويتها . وكلما ضخّم منظروها من قوتها الزمنية زادوا ، في الواقع ، ردا لها إلى المصير المشترك للدول — تلك التي يعلن كل ملك من ملوكها ، آنذاك ، نفسه « امبراطورا في مملكته » . ومن الحق ، بهــذا المعنى ، ان الامبراطور كان على قدر ضئيل جدا من هذه الصفة في مملكته .

وعندما شرع لويس بافاريا – مرة اخرى – في النضال ضد البابا ، فانه عمل على تبرير سياسته من جانب غيوم دوكهام ومارسيل دوبادو : هذان اللذان يقعان ، لدى « ولادة الروح العلمانية » ، في عالم ايديولوجي جديد تماما ، العالم نفسه الذي يعيش ، فيه ، مشرعو فيليب لوبيل ، عالم كانت الارادة والسيادة والمجتمع المدني ، فيه ، المفاهيم الجديدة التي تحسم ، بموجبها ، القضايا السياسية ، عالم اختفى منه – حتى لو بقيت الكلمة ، حتى لو دلت على دولة قد يكون رئيسها قويا جدا – التشابك النوعي الذي كان يصنع فكرة الامبراطورية . وفي عام ١٣٥٦ ، عندما ابرم الامبراطور شارل الرابع براءته الذهبية التي تنظم ، اخيرا ، سيرورة الانتخاب الامبراطوري ، استخلصت منها النتائج : ان تسمية الامبرطور الجديد هي من اختصاص الامراء ورؤساء الاساقفة الالمان ، ومن اختصاصهم وحدهم . والكنيسة الالمانية هي ، وحدها ، التي يحميها . وسرعان ماستولى الامراء على هذه الوظيفة . الا ان الامر قليل الاهمية : فالباقي يعود إلى السياسة الداخلية . وكانت فكرة الامبراطورية ، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة ، تستبعد ، على وجه الدقة ، ان يوجد شيء مثل « تاريخ داخلي » الا اذا فهم من « الخارج » من غير المسيحيين . فالامبراطورية ، قوية كانت أم ضعيفة، غدت ، منذ ذلك الوقت ، المانيا .

وهذا لايعني ان فكرة العالمية زالت فجأة من على المسرح الاوروبي . الا انه اذا تجمعت فكرة الامبراطورية وضاعت ، اخيرا ، في آخرها ، خصوصية الاقليم ، فان العالمية السياسية التي جسدتها برهة سوف تلقي بنفسها في مكان آخر : في مفهوم الانسانية . وسوف يكف مدلول

الانسان عن الاقتصار على تعيين جنس من المخلوقات ليتخذ معنى سياسيا واخلاقيا . وهو لم يكن يستطيع التحرر من معناه النوعي مالم يفرغ مجال الحق ، اولا ، من البناء الامبراطوري الثقيل : وماسوف يأخذ ، بعد ذلك ، مكانه هو شيء آخر تماما ، وهو سوف يبنى على العمومية الداخلية للذات الحقوقية . والواقعة الكاشفة هي ان هذه الاخيرة ، ظهرت ، اولا ، في عمل غيوم دوكهام الذي كان احد ايديولوجيي لويس بافاريا . لقد كانت تلك ، حقا ؛ خاتمة عصر .

دلالات

تبين ان المعنى الديني المعطى للامبراطورية يشبه نوعا من الفخ التاريخي : فلم يكن الامبراطور يستطيع ان يستمد سيفه ، حقا ، من البابا الا في العهود التي كان ، فيها ، هذا الاخير عاجزا عن اعطائه اياه . فالسلطة الزمنية كانت ، بشاغل ديني ، تعيد القوة إلى الكنيسة ، ولكن هذه الاخيرة كانت تنتهي إلى استخدامها ضد تلك السلطة . وكانت تنتهي ، اخيرا ، إلى الانتصار . وعندما انهارت قوتها الخاصة ، فان ذلك نجم عن ضربات اخرى : ضربات الملكيات القومية الكبيرة .

ان المدى العالمي للامبراطورية ، الموروث من السرابات الرومانية ، بدا ، بسرعة ، روعة مغشوشة منذ ان لم تعد مدعومة بقوة المملكة التي اقتطعها الفرنكيون في جرمانيا . وينبغي ان نقبل الفكرة القائلة ان الامبراطورية القروسطية تمثل نمطا من الوحدة مختلفا تماما عن الامبراطورية الرومانية : فقد كانت ، دائما ، توحيدا لتنوع يصعب التحكم به ولم تستطع تجاوزه قط . وماكان ، في العصر الوسيط ، يشبه الامبراطورية الرومانية اشد الشبه ، من حيث البنية التسلسلية هو ،

في نهاية المطاف ، الكنيسة الكاثوليكية . وهذا الشبه هو الذي يؤهلها ، اكثر بكثير من كل الحجج التاريخية ، الصحيحة أو المزورة ، التي امكنها الاستناد اليها ، لان تكون ، على الصعيد المنطقي ، وريثة روما . لقد كانت كل اهمية الامبراطورية ناجمة ، على وجه الدقة ، عن كونها قادرة على افراز منطق آخر وافراز ايديولوجية ترد إلى نمط آخر من الوحدة . وهذا النمط الاخر من الوحدة ، منطق الفيض الافلاطوني الجديد ، الذي بقي بالغ القوة في القسم الاعظم من العصر الوسيط كان يمنع من التفكير فيها ، وسرعان ماغدا تصورها مستحيلا ، نهائيا ، عندما ارتدت الامبراطورية إلى صف الدول . وممارسة فريدريك الاول ، وحدها ، تستطيع اعطاء فكرة ما عنها وبيان كيف كان يمكن لهذا البناء ان يجمع ، في خدمته ، فرقا متمفصلة ببراعة من التقاليد المتنوعة التي كانت تتقاسم فكرة الامبراطورية .

يبقى ان السلطتين سرعان ما امحتا امام القوى الجديدة . وعندما كسفت سلطة البابا ، في دولته نفسها ، من جانب كومونة روما ، فان ارنودوبريسيا(١) الذي كان يقودها لم يتردد ، وهو الوحيد في ذلك في زمانه ، عن التشكيك في قيمة هبة قسطنطين : وقد اعلن انها حكاية خرافية صنعها الباباوات انفسهم للتدخل في شؤون النظام الزمني . وكان ، بذلك ، يزود ، بالماء ، طاحونة الامبراطورية . الا ان فريدريك الاول لم يتردد امام هذه العلمانية الجازمة : فقد وقف في صف البابا وسبب سقوط ارنو . وكان يضع ، دون ان يدري ، في الوقت نفسه ، الامبراطورية في معسكر ماسوف يمحى بعد قرنين بفعل صعود الروح العلمانية والدول القومية التي سينتشر في ظلها وخدمتها .

---

(١) كان تلميذا لابيلار وخاض ، لمدة ١٢ عاما ، صراعا ضد البابوية وقدسلمه فريدريك الى محافظ روما الذي اعدمه .

— ٤ —

الحملات الصليبية:

الحرب والسلم

اوديلون كابـــا

كانت تجديدات حقوقية عظيمة ثلاثة تلك ، التي طرح ، معها ، البابا اوربانوس الثاني ، في مجمع كليرمون ، عام ١٠٩٥ ، اسس مجتمع جديد :

— نذر الصليبية .

— الغفران الشامل للصليبية .

— الكيان الحقوقي للصليبي الذي انتقل شخصه وممتلكاته واسرته إلى ظل الاختصاص الكنسي .

وقد جعلت من الحملة الصليبية الاولى التي بشر بها في ختام المجمع الحملة الصليبية الحاسمة حقا ، واستطاع ميشيل فيلي(١) ان يبين ان كل الحملات الاخرى قد بنيت وقننت على نموذجها ، في الوقت نفسه الذي ترجع اليها كل براءات الحملات التالية . فيكفي ، اذن ، ان ندرس منطق هذه التجديدات التكوينية الثلاثة لنستخلص خيطا موجهاً في هذا

---

(١) ميشيل فيلي : الحملات الصليبية ، بحث في تشكل نظرية سياسية ، فران ١٩٤٢ .

النسيج المتشابك الذي تبديه ، للوهلة الاولى ، الحملات الصليبية الّتي امتزجت ، فيها ، الظواهر السياسية والاجتماعية امتزاجا حميما بدائرة المعجزات والاساطير الدينية .

ان مثل هذه التدابير قد اتخذت في سياق « هدنة الله » الاعم ، أي في سياق منع شن الحرب في بعض ايام الاسبوع ، كما في ايام الاعياد ، وهو المنع الذي عممه اوربانوس على كل المسيحية ، في حين كان مقصورا ، حتى ذلك الحين ، على المجال الاقليمي . ان تجديدات مجمع كليرمون التي ينجم عنها ، منطقيا ، كثير من النتائج الاخرى والتي تمثل الحملات الصليبية ، من حيث هي حملات عسكرية ، ابرز مظاهرها ، هذه التجديدات تؤلف ، نوعا ما ، الصيغ الخاصة لتنفيذ هذا التدبير البوليسي الذي هو هدنة الرب دون ان يخلو ذلك ، كما قال ، من انتهازية . وبالفعل ، كان سفراء من بيزنطة قد جاؤوا يطلبون من البابا مساعدة عسكرية لتأمينهم ضد فتوحات الاتراك السلاجقة المهددة . وفضلا عن ذلك ، فقد كان من قبيل العرف القائم منذ زمن طويل لدى الفرسان الشماليين ان يمضوا ، بمناسبة حج إلى القدس ، بضع سنوات في خدمة امبراطور بيزنطة حيث كانت كفاية هؤلاء المحاربين ، « الرجال الحديديين » ، مقدرة من جانب اليونانيين .

فهذا الطلب جاء ، اذن ، ليقع في اطار سابق الوجود ، اطار التماس خدمة عسكرية بين مسيحيي الشرق والغرب . وبالمقابل ، يجب ان نسجل ان أي طلب من هذا النوع لم يصدر ، قط ، عن السكان المسيحيين الذين كانوا يعيشون في فلسطين في ظل نظام اسلامي . فقد كان هؤلاء السكان يفيدون فعلا — على الرغم من الاساطير التي نقلها

الحجاج أو اثارها ادب الدعاية اللاحق — من التسامح الاسلامي حيال « اهل الكتاب » ، وهو تعبير يشير إلى اليهود والمسيحيين . وغالبا ماتباين هذا التسامح مع التعصب المسيحي الذي ابرزه المؤرخون اليونانيون دون مجاملة والذي كان موضوع الانفصال النهائي بين روما وكنائس الشرق . وهو تعصب ناجم ، في قسم كبير منه ، عن جهل الغرب فيما يتعلق بالثقافة العربية .

والمؤلفون يتوقفون هنا ، عادة ، في عرضهم للشروط المسبقة أو الاسباب القريبة ويتبعونه ، دائما ، ببيانات دهشة بليغة . وسواء اكان ذلك للاعجاب بنتائج هذه الحملات من حيث هي التعبير الاسمى عن الايمان ام ، على العكس من ذلك ، للتنديد بها بوصفها التعبير عن تعصب عقيم أو ، أيضا ، للقدرة على ان يتخذ ، حولها ، التباعد الذي تتيحه ريبية مطلوبة حول ضلالات الذهن البشري ، فانهم يمضون مدهوشين من كون أسباب في هذا الضعف قد استطاعت اطلاق ردود فعل على هذا المقدار من الهول والفجائية مع اغتباطهم ، في سرهم ، لوجود برهان في هذا الجلاء على استحالة تفسير التاريخ . وهكذا ، غالبا مايقتصر على الحديث عن احداث « الانبثاق المعجز » ، حسب تعبير الفانديري ، من وجهة نظر علم النفس والعوامل غير القابلة للسبر التي تستطيع تحريك الجماهير لاثارة القلوب . وهذا ، بالتأكيد ، سوء تقدير لقوة التاثير السياسي لمجمع كليرمون . ذلك ان احد عوامل عدم فهم الظواهر التاريخية يقوم على نقل إلى دائرة الرمزي لوقائع لم تكن ، في الماضي ، مشخصة فقط ، بل كانت ، ايضا بنيوية تماما . فمن البديهي ، مثلا ، انه لن يكون لغفران شامل يمنحه كهنة معرّفون لرعيتهم ، اليوم ، سوى القليل من التاثير في جريان الاحداث السياسية .

ذلك ان العقوبات الدينية انتقلت ، الان ، إلى مكان وهمي لاتصلح ، فيه ، الا لاماتات لفظية خالصة . ويوجد اشخاص يستنتجون من كون هذا الغفران لاينطوي على أي تاثير في ايامنا في حين كان له هذا الاثر في الماضي ، ان الايمان كان ، في السابق ، اعظم وكان قادرا على تحريك الجبال . فاذا كانت الاساطير تحظى بهذا النصيب الكبير في تاريخ الحملات الصليبية ، فذلك ، اذن ، بسبب سوء في ضبط هذا الانتقال نحو الرمزي لوظائف اجتماعية زالت بحيث يرى الباحث نفسه ، بعد ذلك ، مرغما ، من اجل تبرير سببية تاريخية ، على شحن مداولات اصبحت ، بالنسبة الينا ، مجردة أو روحية خالصة ، شبحية ، بقدرة تأثير بؤس الازمنة ، وحده ، هو الذي افقدها اياها . فالايمان ، في الحقيقة ، يتساوى في مقداره في عصرنا ومقداره في عصر اجدادنا : وما حدث ، ببساطة ، هو انتقال الاسطورة التاسيسية . فلنفحص ، اذن ، ما تمثله ، مشخصا بالنسبة لمجتمع القرن الحادي عشر ، تجديدات مجتمع كليرمون .

اختراع عقد التطوع

ما هو نذر الصليبية ؟ للاجابة عن هذا السؤال ، ينبغي ان نتصور ان المجتمع لم يكن يملك ، في القرن الحادي عشر ، اية وسيلة ، اي نوع من القسر ، لتطويع احدهم وانشاء علاقات تسمى تعاقدية معه . ذلك ان القدرة على تطويع احدهم تقتضي ، اولا ، توفر مدلول الفرد الحقوقي . وعندما يوجد هذا المدلول ، يستطيع الفرد ان « يتحرر » من صلاته الطبيعية (« الوثنية ») والتطوع في مكان آخر . الا ان هذا المفهوم الحقوقي المرتبط بمفهوم المسؤولية المدنية كان قد زال منذ زمن

طويل ، مع انحطاط الفضائل الرومانية ، ولم يكن ، آنذاك ، قد انبثق من جديد بعد . والبرهان على ذلك هو انه عندما ادين غانلون ، في « انشودة رولان » ، بالخيانة فان كل قرابته قد عوقبت . فالمسؤولية ، كالملكية من بعض النواحي ، كانت جماعية .

وعلى هذا النحو ، كان الرجال ، فيما يتعلق بالوظيفة الحربية ، يؤخذون ضمن علاقات القنانة ، وكانت علاقاتهم تضبط بموجب ميثاق الفروسية الذي يؤلف منظومة معقدة من التبادل الاقتصادي وخدمة السلاح . اما من جانب الانتاج ، فقد كان العمل مستعبداً ، وكان الانسان ، كما نعلم ، مرتبطا بالارض وكان هو الذي ينتمي الى الارض ولم يكن ، بالتعريف ، يملك اية حرية في التطوع . اما من ناحية الحرفة أو الصناعة ، فقد كانت علاقات الانتاج منظمة بمواثيق النقابات التي ستتحرر الثورة الفرنسية منها ، على وجه الدقة ، لترجيح حرية المبادرة : فالطائبية كانت تلزم النقابة لا الفرد الذي كان عالقا في تسلسل التدريب التاهيلي . واخيرا ، فإن الحياة الدينية ، او العلم ، كانت ملزمة طيلة الحياة .

وكان يجب ، كما نعلم ، ان ننتظر البروتستانتية التي اخترعت « حرية الضمير » — اي تفكيك العلاقات الجامدة ، علاقات الانسان بالانسان ذات النمط الروماني — ومعادلها الاقتصادي « حرية المبادرة » — اي حرية المرء في بيع قوة عمله واستئجار قوة الاخرين — لتمكين الفرد من التعاقد على تطوع لفترة محددة — ونعلم ، ايضا ، ان هذا التغيير في البنى والعقلية لم يتم الا مقابل حروب دينية دامية جدا . وهي التي ادخلت مدلولي الحق والحرية المدنيين ، البديهيين بالنسبة الينا ، ولكن تصورهما كان مستحيلا في القرن الحادي عشر .

ان نذر الصليبية يمثل ، ضمن هذا المنظور ، انتقالا حقوقيا من مجتمع علاقي جامد الى مجتمع حرية تطوع . ومن هذه الناحية استعمل البابا اوربانوس الثاني ، في ختام المجمع ، وبعد موعظة القاها امام حشد كبير من الكهنة والعلمانيين ، حيلة جديرة ، تماما ، برقيب في التجنيد . فبعد ان وزع صلبانا على الجمهور المتحمس ، اعلن ان من يقبل حمله يتطوع للذهاب من اجل الدفاع عن المسيحية في الشرق ولا يستطيع الرجوع عن قصده تحت طائلة الحرمان . ان الصليب الذي حمله الصليبيون كان ، حقا ، معادل « توقيع » على اعتبار انهم سموا انفسهم « راسمي الصليب » ، كما جرى العرف ، غالبا ، على ان يوقع الاميون بصليب مكان التوقيع . فالوضع الاجتماعي ، في مجتمع يجهل الورق أو يكاد يجهله ، يعلن عن نفسه بالشعار واللباس .

ومن وقع ، مهما كان سبب نشوته ، كأس في حانة ام دم اله ، لم يعد يستطيع ان يرتد الى علاقات قنانته أو عبوديته القديمة والا عومل كهارب من الخدمة . و« الحرمان » لم يكن مسألة هينة . فقد مرت فترات في تاريخ الكنيسة كان من يظل ، فيها ، محروما لاكثر من سنة يعد هرطقيا ، ونحن نعلم ان الهراطقة غالبا ما كانوا ينتهون على المحرقة . وعندما هدد اوبانوس الذين قد يعودون عن « توقيعهم » باقسى العقوبات الكنسية ، خلق نظام تجنيد جديدا . وهو يقوم ، بديهياً ، على اساس المواد المتوفرة في ثقافة ذلك العصر ، لاسيما منظومة العقوبات الدينية ومبدأ الحج الى الاماكن المقدسة الذي يحاول ان يفلت منه . فالحج الذي كان يعادل ، في البداية ، حج المسلمين الى مكة ، اصبح يمكن ، قبل ذلك ببضعة قرون ، ان يفرض كعقاب . وهذه لم تكن وظيفته الاولية ، الا انه كان يرسل ، على هذا النحو ، على دروب النفي ،

المجرمون الذين كان يؤمل ان يعدلوا انفسهم خلال الطريق ان لم يلقوا ، فيه ، حتفهم . وقد سلك اشقياء مشهورون ، مثل روبير الشيطان ، بهذه الصفة ، هذا « الدرب » عدة مرات . فقد كان يمكن للحج ، اذن ، ان يكون عقوبة ، وغالبا ماكان يجري لتخفيف عقوبات اخرى . الا انه يجب التمييز بين الحاج والصليبي ، فلا يمكن ، خاصة ، اذن ، تعريف الحملات الصليبية بوصفها حجات مسلحة بهدف حماية القبر المقدس .

واذا كانت بعض الحملات الصليبية قد مضت حتى القدس ، وبعضها فعل ذلك ضد ارادة البابا ، فذلك لان صيغة التطويع الجديدة لم تكن تتضمن ، في البدء ، بنودا زمنية ، وذلك بحيث ان الصليبي كان يحس بنفسه ملزما بأن يمضي حتى المدينة المقدسة وان يحمل منها ، كبرهان ، سعفة نخل من اريحا ليتحرر من نذره . الا انه سرعان ما انشىء مبدأ منح الغفران بموجب مدة الخدمة العسكرية . فقد رفع البابا، مقابل نذر الصليبية على وجه الدقة ، العقوبات الاخرى واعلن غفران الصليبية الشامل . .

غفران الصليبية الشامل

ان هذا التدبير البابوي يعد ، مهما بدا ذلك غريبا ، وحتى في نظر متنور مثل ميشيل فيلي ، « سلاحا روحيا » ، وجرى الحديث عن « كنوز النعمة » التي فتحت الكنيسة مصاريعها للخطأة الذين يرسمون اشارة الصليب . بل انه ينسى ، احيانا ، ان الغفران لا يتعلق بالاعفاء من الخطايا ذاتها ، بل بتخفيف العقوبات ، فقط ، بقصد الاعفاء منها. فالغفران ، اذن ، تدبير دنيوي يحل من الخطايا في الارض ولكنه

لا يحل منها في السماء . ما الذي كانت تمثله العقوبات الدينية ؟ انها لم تكن على اي شيء من الرمزية : فقد كانت تؤلف ، بكل بساطة ، نظام عقوبات العصر ، ومن الجلي ان تخفيضها كان يجب ان يثير حماسة الجماهير على اعتبار ان الامر كان يدور ، بالضبط ، حول عفو عام عن الذين كانوا يتطوعون . وهذا مبدأ مازال معمولا به ، اليوم ، فيما يتعلق بالتطويع في الفرقة الاجنبية . وليس هنا مكان تحليل منظومة العقوبات الدينية ومحاولة فهم كيف حل قانون عقوباتنا محلها ، الا اننا نستطيع تكوين فكرة عنها اذا احتفظنا في ذهننا بأن قانونا للعقوبات يقوم مبدؤه على معاقبة الجرائم بسنوات احتجاز او حبس لم يكن ، بكل بساطة ، موجودا في ذلك العصر . ونحن نعلم انه كان يجب انتظار الثورة الفرنسية من اجل ان يتعمم مبدأ حبس الاشخاص زمنا محددا من اجل خطيئة محددة . و:يجب ان نقول ان خاطىء العصر الوسيط هو ما نسميه ، في ايامنا ، مجرما . وخطاياه ليست مجردات ، بل هي اخطاء اجتماعية مشخصة : الزنى ، القتل ، الردة (معادل المعارضة السياسية) القابلة ، لقاءها ، لعقوبات فعلية . وكون المرء مكفراً كان يعني ، اولا ، وضعه على هامش المجتمع : وهو معادل للابعاد أو النفي ، والحج هو صورة فعلية في عيش هذا الرفض . فلم يكن من حق المكفِّر دخول الصور المشخصة للحياة الاجتماعية ، وكان دخول الكنيسة ممنوعا عليه . فكان ، حسب خطورة خطئه ، يبقى في الفناء أو يدخل الى المجاز . ولم تكن الكنيسة ، كما هي اليوم ، المكان الكئيب لسخرة ينجزها المرء مساء السبت قبل عطلة الاسبوع ، بل كانت موضع اشد الفعاليات الاجتماعية كثافة : مكان التعبير بالنسبة للنقابات والفنانين ، متحف دائم للنحت والتصوير وصياغة

الحلي . ولنذكر بأنه كان يجري التسكع ومعالجة الاعمال فيها . ولم يكن ساريا ، فيها ، الصمت ومواقف التقى التي اخترعتها المدرسة بعد اتخاذ عادة قراءة الكتب المطبوعة بصمت ، وكان الاطفال ، في شارتر ، حتى القرن السابع عشر ، يمضون للعب في اروقة الكاتدرائية . فقد كانت ، اذن ، مكان كل اللقاءات والتظاهرات والاعياد والمشاهد والاحداث المكرسة .

فمنع المرء من دخول الكنيسة كان ، فعلا ، في حد ذاته ، عقابا مؤلما جدا . والسجن كان موجودا ، في هذه الحالة ، في الخارج – خارج الكنيسة نقطة الخلاص – على دروب العزلة . يضاف الى ذلك ، بالنسبة للمكفّر ،موكب من التعزيرات والاهانات والعقوبات الجسدية والاحتفالات الموجعة أو المخيفة ، بل ومن التعذيب والجلد . فكانوا يحملون على ارتداء ثياب مميزة ، وكانوا يمضون عراة ليطوفوا حول المدينة بكاملها أو يجلدون في الكنيسة (وهو ما فرضه ، مثلا ، اينوسنتوس الثالث عشر على ريمون دوتولوز تكفيرا عن قتله لسفيره) . وكانوا يغطون بالرماد ويحكم عليهم ببعض الاشغال الشاقة . فالعقوبات كانت ، كما نرى ، شاقة جدا ، والمعادل العرفي المقبول من بيير داميان يبين مقدار مشقتها : فقد كانت ثلاثة آلاف جلدة تعادل ، بالنسبة اليه ، سنة من التكفير . والأكثر من ذلك هو انها كانت تدوم طويلا : فقد جرى العرف على سبع سنوات من التكفير ، مقابل الزنى ،واحدى عشرة سنة مقابل السرقة وخمس عشرة سنة مقابل الخيانة الزوجية وعشرين سنة مقابل القتل وطيلة الحياة مقابل الردة ، وذلك مبدئيا على الاقل .

وقد احتفظت المدرسة ، بنمط رمزي ، وناجع جدا على الرغم

من رمزيته ، بذكرى العقوبات القديمة . وكانا يستطيع أن يتذكر انواع العذاب التي يمكن ان تنزل باطفال المدارس مع المماثلات التالية : الطرد من الصف مقابل الحرمان ، الوقوف في الزاوية مقابل الاحتجاز في المجاز ، طاقية الحمار القديمة مقابل الثيـــاب المميزة أو المهينة ، الحبس في الصف أو الاحتجاز ظهرا ، وفي العطلة وكتابة الاسطر الخ ... مقابل الاشغال الشاقة ، وذلك دون ان نذكر كل تشكيلة الاذلالات .

لقد كان غفران الصليبية الشامل يعفي من كل العقوبات . فمن السهل ، اذن ، ان نفهم التاثيرات السيكولوجية لتدبير بوليسي في هذا الحجم . والمؤرخون غالبا ما يمضون وقتهم في اعتبار النتائج اسبابا بسبب انقلاب المنظور الذي يضعهم التاريخ فيه . ومن الطريف ، في هذا الصدد ، انه قد أمكن مناقشة مسألة معرفة ما اذا كان بطرس الناسك ام اوربانوس هو المحرض الحقيقي على الحروب الصليبية ، وذلك كما لو كان في مقدور اكثر انواع الحماسة خروجا عن جادة العقل ان تنتج أكثر التدابير السياسية عقلانية . ولكونهم غالبا ما يكونون لانفسهم فكرة مبهمة عن التاريخ ، فانهم ينسبون ابهام ذهنهم الخاص الى الاسباب التاريخية ذاتها . فمن المؤكد ان الأمر لا يقتصر على وجوب ان يكون المرء بابا ليتخذ تدابير مجمع كليرمون ، بل كان يجب ، ايضا ، ان يكون عارفا بتوافقها مع السياق ، وهو ما جرى التحقق منه .

وليس الغفران الشامل حدثا عظيما في ذاته فقط ، بل انه يحتوي ، فضلا عن ذلك ، حول مانحن بصدده ، على تجديد ملحوظ . وبالفعل ، فقد كان نظام العقوبات المعمول به ، آنذاك ، يفقد التائبين استعمال حقوقهم الاجتماعية . فلم يكن الرجل المتزوج يستطيع ، بعد ذلك ،

ان يساكن زوجته ، وكان الكاهن يفقد وضعه ، كما كان المحارب يفقد وظيفته ، وكان ممنوعا ، على الاخص ، على المكفرين ان يحملوا سلاحا . ولكن الغفران الشامل يعطي أسلحة ، لاول مرة في الغرب المسيحي ، لاشخاص موضوعين على هامش المجتمع ، أي للمجرمين . ومن البديهي ان هذا المبدأ ، مبدأ تطويع ميليشيا سياسية الذي افتتحه اوربانوس الثاني مازال مستعملا(١) . فنحن هنا ، اذن ، أمام انتقال ، في التطويع العسكري ، بين تطويع الحروب الاقطاعية ، التطويع الطبقي (الحروب الخاصة) وذلك الذي فرضته الثورة الفرنسية على العالم ، التطويع الديمقراطي : التجنيد العام . فلماذا هذا الانتقال ؟

الحدود السوقية للحروب الاقطاعية

الحروب الاقطاعية محدودة ، في مبدئها ، بقيود اجتماعية واقتصادية قاسية جدا . واذا كانت التقنيات الفروسية ناجعة ، فان الحروب لم تكن عملياتية وكانت ، في كل الاحوال ، عكس حروب الابادة . فلنفحص منطق هذه القيود .

لقد كانت ، اولا ، حروبا خاصة كان رهانها غنيمة يمكن تملكها كفدية اسير بارز أو فتح اقليمي أو ، ايضا ، مكافأة على خدمة

---

(١) كل مجموعة ضغط تستعمل ، في ايامنا ، طرائق مماثلة . ويكفي ، للذكرى ، ان نذكر بفعاليات شعبة العمل المدني التي خلقها ديغول والتي لم يتردد المسؤولون عنها ، بصدد التجنيد فيها ، في اخراج اشقياء من السجن او في الوعد بغفرانات متفاوتة الشمول للافعال المعاقب عليها من وجهة النظر الديمقراطية المضبوطة والتي قد يحملون على اقترافها في اطار كل نماذج الحملات الصليبية التي شنت على الكفار ، الشيوعيين أو جنود منظمة الجيش السري .

حماية ، وهي ، كلها ، فعاليات يمكن ان نماثل ، في ايامنا ، بينها وبين الخطف والسطو وفرض الخوات وكل صور الاجرام العنيف في نهاية المطاف ، مع فرق وحيد هو ان الفرسان ، وحدهم ، هم الذين كان يحق لهم القيام بها مع احترام ميثاق شرف معين(١) . فالحرب الاقطاعية كانت تقوم ، في الصعيد السوقي ، على قوة الحصان واقتصاده ، وكان تموينها والتجنيد لها يتوقفان على وحدة الانتاج التي هي الاقطاعة ، بحيث ان الاقطاعي ، كرئيس العصابة ، لم يكن يستطيع ان يجند سوى رجاله الخاصين أو اولئك الذين يستطيع ربطهم معه بعلاقات تبعية : أي الذين كان يستطيع ان يقطعهم أرضا والذين يوالونه ، بالمقابل ، لانهم يتلقون منه الوسائل الاقتصادية لتجهيز انفسهم . والمحارب الاقطاعي الذي كان يشن حربا هدفها زيادة موارده الخاصة ويشن هذه الحرب انطلاقا من موارده التي تتوقف على ملكيته العقارية ، كان يشن ، بالضرورة ، حربا حدودية ، حربا ضد الجيران . وهي لم تكن تتيح ، في اية حالة ، حملة « ماوراء البحار » تقتضي تنظيما سوقيا يتجاوز التنظيم الاقطاعي . ويمكن ، فضلا عن ذلك ، ان نتبين هذا الامر بسهولة عندما نتأمل الحروب ضد عرب اسبانيا (وهي لم تكن حروبا مقدسة) . فاذا كان غالبا ماااتفق ان جاء فرسان فرنسيون أو المان ليقوموا بثلاث جولات صغيرة سعيا وراء المغامرة ، فانهم سرعان ماعادوا إلى بلادهم ، دائما ، مع غنائمهم . وبما انهم لم يكونوا ملتزمين بأي تطوع ، فانهم كانوا يخوضون هذه الحروب على هواهم . وهذا ،

---

(١) يمثل « الوسط » الحالي الصورة الرسوبية للفروسية القديمة . وقد احتفظ في ايديولوجيته المتعلقة بالرجولة وعلاقات الرجل بالرجل بعناصر من ميثاق الفروسية القديم .

بالذات ، ماكان يمنع اية سياسة مستمرة لعمليات عسكرية . وبالفعل ، فإن الاستعادة الاسبانية للاراضي لم يتحقق الا على يد الاقطاعيين المجاورين للعرب ، على يد ملك قشتالة .

لقد كان اقتصاد الحرب الاقطاعية متروكا لنوع من حلقة مفرغة يطلق عليها ، في السبرنتيك ، اسم تاثير راجع ايجابي نحو اللانهائي ينزع إلى تحريض السيرورة حتى تهدمها . فلنفترض ، بالفعل ، ان سيدا اقطاعيا يريد القتال ضد جاره ويكون لنفسه جيشا اقوى : انه ملزم ، مبدئيا ، بتطويع فرسان ، أي اقران يجب ان يكافئهم بموجب ميثاق الشرف . فهو ، بعبارة اخرى ، مقسور على ان يقترح عليهم قسمة عادلة للغنيمة أي ان يقطعهم ، وهو مايفقره ويلغي ، على هذا النحو ، إلى حد ما ، مبدأ العملية . وعلى العكس من ذلك ، فاذا لم يكافئهم المكافأة المناسبة ، فان العلاقات تقطع والسيد الاقطاعي يلقى فرسانه الخواص ضده في انقلاب دائم للاحلاف . ونحن نعلم ، فعلا ، ان « السخاء » هو الصفة الاساسية المطلوبة من الملك في قصص البلاط وان كل انواع السحر الخبيثة والرصد المؤسفة جاءت من بخل الملك ارثر الذي لم يكن يكافيء فرسانه مكافأة مناسبة على مغامراتهم . ومن اجل ذلك ، ظهرت ضرورة المضي للبحث في « العالم الاخر » ، أي العالم الشيطاني الحديث لسلطة البورجوازية العامية وطواحين الهواء عن الشيء السحري الذي سيبطل النتائج الضارة لانحطاط الفروسية . ومن هنا ضرورة شن حروب دائمة لفرض احترام ميثاق الولاء ، في كل برهة ، كما هي الحال ، اليوم ، مع تصفيات الحسابات بين مهربي المخدرات . وفضلا عن ذلك ، فإن مبدأ الاقطاع الذي كان ، في الاصل ، وقفا يعود إلى السيد بعد موت تابعه من اجل ان لاتتجزأ وحدة الانتاج ،

يصطدم مع تناقض الوراثة وضرورة منع الوصول إلى الوظيفة الحربية ، وهي ضرورة تعود ، جزئيا ، إلى التدريب العسكري .وبالفعل ، فقد كان ينبغي على السيد ، من اجل ان يستعيد من تابعه ، أو من سلالته ، الاراضي التي منحه اياها وقتما ، ان يتصرف بقوة عسكرية لم يكن يملكها على اعتبار انه أقطع تابعه لهذا السبب على وجه الدقة . فكون الاراضي محدودة بحد ، اذن ، من التطويع العسكري . وفضلا عن ذلك ، فان فيض عدد الفرسان كان يخلق شعبا تائها يبحث عن المغامرة حوّل المسيحية إلى نوع من ميدان لعب صفري المحصلة : مايربحه احدهم يخسره الاخر . وكانت البلاد خاضعة لقطع طرق دائم ، لـ « حرب عصابات » دائمة تصطدم بصيغ النمو الاقتصادي الجديدة وتشكل مصدرا للمجاعة والاضطرابات الاجتماعية . الا ان تقدم الفنون الميكانيكية اصبح يسمح بنمو اقتصادي جديد : فالزمام سمح باستعمال قوة الحصان في مكان آخر غير ميادين القتال — واصبح في الامكان ، اذ ذاك ، زراعة السهول الخصبة والغنية — وهو امر كان مستحيلا مع الثيران — ، وفضلا عن ذلك ، اسهم اعتماد طواحين الهواء المأخوذة عن العرب ، حوالي عام الف ، في اثراء طبقات اجتماعية جديدة من الحرفيين والتجار وفي دعم الصلات السياسية بين البورجوازية والملك . وكان افراد هذه الطبقات يحلمون بأن يصبحوا « بورجوازيي الملك » وان يتخلصوا ، على هذا النحو ، من الوصاية الاقطاعية . وهذه الاحلاف السياسية الجديدة وتزايد سلطة الكومونات (« الكومونة ، اسم جديد ، اسم كريه » حسب كلمة غيبير دونوجان الشهيرة) ارعبت الفرسان — كما بينت قصة البلاط عندما حددت برنامجا سياسيا يطرد ، فيه ، الشرير من البلاط الملكي — في الوقت نفسه الذي كانت

تتجاوز ، فيه ، فهمهم وتشوه ، في نظرهم ، مجتمعا اصبح غير مفهوم ، وكما لو كان مسحورا . وليس صدفة ان يهاجم الدون كيشوت ، في اول طلعة له ، طواحين الهواء التي لم يكن يستطيع تصورها الا بوصفها سحرة عمالقة . والواقع انه لم يكن له عدو أسوأ منها . وليس ذلك لانها جاءت من الشرق فقط ، بل لانها هي ، كجنيات الحكايات العربية ، التي وضعت ، بفضل قوتها العجائبية وغير الملموسة مع ذلك ، الاقنان السابقين موضع الشرف في بلاط الملك ووضعت الفرسان المساكين على القش . لقد دجنت تكنولوجيا العصر الوسيط مصدرين جديدين للطاقة : الحصان والريح . والمواجهة بينهما في معركة شهيرة ومحزنة افتتحت ، كما نعلم ، السعي الاخير لآخر الفرسان التائهين(١) .

فالحملات الصليبية هي ، اذن التعبير عن عمليات بوليسية وضعت حدا لقوة الاقطاعية المنهارة ومناوراتها . فضمن انعدام دائم للامن ، ابرم اوربانوس هدنة الرب : فمن اجل ايجاد مخرج للوظيفة الحربية وابدالها ، في الوقت نفسه ، ببوليس جديد وبطريقة جديدة في تطويع الجنود ، كان يرسل بمثيري الشغب — في نفي لايكاد ان يكون مقنعا — ليسعوا وراء المغامرة والخلاص في صحارى الشرق . وكان الامر يخدم فتوحات البابا الشخصية (خاصة حربه ضد الامبراطور الذي لم

(١) يجب أن تأخذ في الحسبان دخول الورق الذي اخترعه الصينيون . فسوف يتيح الورق نمو البيروقراطية والمركزية الادارية . وليس من قبيل الصدفة أن تعاصر واحدة من العصور الاولى للعقد توسطه ودعمه التوثيقي . ويجب أن نلاحظ أنه لا يوجد ، في هذا الصدد ، تتابع بين روما القديمة والعصر الوسيط . فروما القديمة لا تنتمي ، من هذه الزاوية على الاقل ، بنيويا ، الى تاريخنا (الا بصفة استعادة ثقافية) . فتاريخنا ليس ، من هذه الناحية ، عالميا ، وليس ، بالتالي ، مجموع كل الأحداث الماضية . وما سمي باسم جهالة العصر الوسيط يصح للاشارة الى القطيعة الموجودة بين منطق تاريخنا الذي تؤلف الحملات الصليبية جزءا منه ومنطق العصور القديمة الذي تؤلف الحقوق الرومانية التي لم تظهر ، اذ ذاك ، الا بمظهر خاص هو القانون الكنسي جزءا منها .

يعد يستطيع ، بعد ذلك ، المطالبة باحتكار القوات المسيحية المسلحة) في الوقت نفسه الذي كان ، فيه ، يجند اشخاصا ليس مرغما على ان يرتبط معهم بعلاقات قنانة — على اعتبار انهم مرتبطون معه بعلاقات التوبة — واقل كلفة بكثير لانهم لم يكونوا يستطيعون المطالبة بمكافأة فروسية وهم الذين سبق لهم ان افادوا ، نوعا ما ، من « كرمه » : من كنور نعمة الغفران أو عملة البابا .

موظفون وفرسان

ان هذه الطريقة الجديدة في شن الحرب وتطويع الرجال اعلنت حكما مبرما على الاقطاعية والفروسية . فالذي روض في الارض المقدسة — ولاسباب تقنية متصلة بندرة الخيول في الشرق — هو ممارسة الاقطاع مالاً . انه ، بكل بساطة اختراع المرتب : لاجندي بلا مال : فقد بدأ عصر المرتزقة ، والمرتزق يحل محل الفارس . وفضلا عن ذلك ، تطورت الحرب ، ونمو المدن والقلاع جعل الاشكال القديمة لقتال الفروسية اقل ضرورة . والتقنيات الميكانيكية انهت الفارس بمضاعفتها اسلحة القذف ، السهم والقذافة ، التي كانت مقدمة لظهور البندقية في يد جندي المشاة : فخلقت ، اذن ، من اجل الفروسية ، صورة انتقالية تمثلها منظمات الفروسية القديمة ذات الاسماء المشحونة بالمكانة والتي مازالت تسكن الذكريات : فرسان المعبد ، فرسان مالطة ، المضيافون الفرسان التوتونيون . ولم تكن هذه المنظمات تؤلف ، البتة ، محصلة للمثل الاعلى الفروسي ، بل كانت نفيه الخالص . فلا يوجد اي شيء مشترك ، مؤسسيا ، بين احد فرسان المعبد وبطل من ابطال البلاط . فعندما يتحدث رتشارد قلب الاسد ، ردا على فولك دونويي ، عن فرسان

المعبد ، فانه يماثل بينهم وبين اعدائه من جهة الكنيسة . فالثاني حر ، بصورة اساسية ، في الانخراط في المغامرات التي تعرض له ، في حين ان فارس المعبد مرتبط ، بالنذور الرهبانية الثلاثة ، بمرجع يتجاوزه ويخوض الحرب لحسابه . وهذا يعني ان الكنيسة كانت تريد حروبا أكثر نجعا . فعندما كان اقطاعي يخرج في حملة ، فانه لم يكن هناك ، فوقه ، تنظيم عسكري يستطيع دمجه فيه : فلم يكن ، هناك ، تموين ولا مستوصف . وكان الفارس مضطرا لاصطحاب كل هذا الجهاز معه ، ومن هنا الطابع المتنوع جدا للجيوش الصليبية التي كانت مصحوبة بحشد من غير المقاتلين . ولم يكن سفراء البابا ينقطعون عن التنديد بوجود نساء كن يعشن ، في الحرب ، حياة بلاط ، ولم يكن هذا التنديد ناجما عن اسباب اخلاقية ، بل ، في الواقع ، عن المواجهة بين تكنولوجيتين عسكريتين . فالمعركة الحقيقية لم تكن بين المسيحيين والمسلمين ، بل بين البابا والفروسية .

وفي هذا السياق ، ليس في النذور الرهبانية الثلاثة مايمكن ان يفاجئنا . فقد كانت الشروط التي لابد منها للتطوع العسكري . فلنقارن ، مثلا ، بين تطويع فارس المعبد وتطويع جندي الفرقة الاجنبية . فما كان عاملا في المنظمات مازال حيا ، في حين زالت الفروسية نفسها. والتطويع في الفرقة الاجنبية يبرز الخصائص التالية : انه ليس قوميا ويطبق على اي شخص يقبل بأن ينص ، في عقد تطوعه ، على المعادل الحديث للنذور الرهبانية الثلاثة . فهناك نذر العفة : فما من جندي في الفرقة الاجنبية يصطحب امرأته معه في القتال ، وغالبا ما يأتي التطوع ، كما نعلم ، بعد خيبات في الحياة الاجتماعية . وهناك نذر الفقر : فلم تعد ،

هناك ، حرب خاصة في اية بقعة من بقاع العالم(١) . واخيرا ، فهناك نذر الطاعة : فمن الصعب تخيل الفرقة الاجنبية دون انضباطها الاسطوري. فنحن نلاحظ ، اذن ، ان هذه النذور الثلاثة تؤلف بنود التطوع التي تعارض مثل بطل البلاط الاعلى بأشد الصور جذرية . ولا موجب للافتتان بالقيمة المثالية لفرسان المعبد وغيرهم من فرسان المنظمات الاخرى . فالاخلاقية الموضوعية لجندي الفرقة الاجنبية الذي يقاتل دون مكافأة اخرى خلاف راتب هزيل وامل في المجد افضل من مثلهم الاعلى بكثير . اما الجندي الحديث الذي لا يطلب منه اي نذر والذي لايكاد ان يكافأ ، فان نكرانه لذاته وايمانه الوطني اعظم بكثير مما كان لدى فرسان الحملات الصليبية منهما . واذا كنا ما زلنا نسعى الى العجب من الحملات الصليبية حسب الاسلوب المعمول به لدى المؤرخين الذين يستعيدون ، لحسابهم ، الوعظ نفسه ويظنون انهم يستطيعون تعريف الحملات الصليبية بأفكار دعايتها ، فذلك لانها تمثل ، بالنسبة الينا ، الاسطورة العضوية للتطور العسكري .

القدس السماوية وسراب الديمقراطية

واخيرا ، هناك تجديد اخير : الكيان الحقوقي للصليبي . فقد التزمت الكنيسة بحماية املاك الصليبي وأسرته طيلة فترة نذره ، وهذه الحماية ليست ، بدورها ، كلاما في الهواء . فقد اخذت الكنيسة تحت وصايتها عددا كبيرا من الافراد والممتلكات الاقتصادية التي يعرضها نذر الصليبية لكل الشهوات . فكم من صلة قنانة وعبودية يمكن ، فعلا ،

(١) لم يصبح ماك ارثر ملك كوريا ولا ماسو باي الجزائر ولا رومل سلطان ليبيا ولا باتون دوق لوتارنجيا الخ . ...

ان تتحطم ، بالتتابع ، بالنسبة لفارس يمضي ضمن حملة صليبية . ولكن الصليبي لم يكن ، بالضرورة ، مقاتلا . فقد رأينا انه كان ، من حيث المبدأ ، شخصا يوقع ، للمرة الاولى ، على عقد تطوع . والواقع ان نذر الصليبيية تعمم بسرعة كبيرة ، والاصح هو انه فرض على قسم متزايد الحجم من السكان . والذين لم يكونوا يستطيعون القتال وجدوا انفسهم وقد فرض عليهم اعفاء اجباري يجب ان يدفعوا مقابله نقدا . وبصورة عامة ، كان يجب دفع معادل كلفة الرحلة الى الارض المقدسة . وبعبارة اخرى ، كان نذر الصليبية ينطبق على الخدمة العسكرية انطباقه على ضرائب الدفاع . وعلى صعيد النتائج الثانية ، فإن الكتلة النقدية الكبيرة التي جرى تداولها لدى الر حلات الاولى شجعت تعميم الضرائب النقدية . وهنا انفتح منظور الضرائب الحديثة الواسع جدا . فسرعان ما انضجت منظومة رسم مثل « عشر صلاح الدين » أو الاثنين والنصف بالمائة على الموارد الكنسية ، وهذا الرسم الاخير كان يدل ، على الرغم من الاستقبال السيء جدا الذي لقيه ، على تدعيم كبير لسلطة البابا المركزية . ولايمكن ان نلح على هذا المظهر هنا . فلنذكر فقط انه قد تم انضاج تقنيات اشد براعة ومركزية في تحصيل الضرائب النقدية لم يكن ملوك فرنسا آخر المستفيدين منها . ولكن ما يعلن عنه الكيان الحقوقي للصليبي ، على اعتبار انه ينطبق على كل فرد ملتزم بهذا « العقد الاجتماعي » ، دون تمييز طبقي أو استبعاد ، هو شرط المواطنة الحديثة . وهو اعلان لاشك في انه باعث على الحماسة المطلقة لدى الذين لم يعرفوا كل متضمناته . ولم تكن القدس السماوية ، السراب العائم في شرق السماء ، في ذلك العصر ، سوى وجهه الخيالي

الذي يسجل الحدس المبشر بالحلم الديمقراطي . وهذا السراب هو الاروع من بين كل النبوءات وكل المعجزات التي صاحبت الحملات الصليبية . ذلك ان في المعجزات ، ايضا ، تسلسلات . واذا كان الذي سمح باختراع الرمح المقدس هو حلم رائع حقا ، فان الملاك الذي اوحى به ادنى منزلة ، بألف مرة ، من الذي اوحى لاوربانوس بفكرة الغفران الشامل .

ليس من العجيب ان تنخرط حشود على دروب هذا البلد الوهمي ، اللاامكان في فراغ الرمال ، يوتوبيا السلام . فهذه الحشود كانت تتوقع منه ، بالتأكيد ، الكثير من الخير وينبغي ، دون شك ايضا ، ان يكون ايمانهم هائلا لانه لم يقتصر على التعبير عن نفسه في الصورة الصوفية للاماكن المقدسة ومدينة النهايات التي تلغى ، فيها ، شقاوات الاشرار وفي صورة الاساطير الاخرى التي كانت ، عامة ، موضوع تاريخ الحملات الصليبية ، بل تجسد ، ايضا ، بعد عدة قرون ، في جوهر علاقاتنا المؤسسية نفسه . ومن اجل ذلك نرد لهم ، من جانبنا ، هذا الايمان بان لا ينقص ايماننا ، ابدا ، بهؤلاء الناس الذين انشؤوا شروط وجودنا القانونية . وهذا هو السبب الذي نتخبط ، بدورنا ، من اجله ، في الصحارى الشرقية أو نصل الى القدس كي لانجد ، فيها ، سوى قبر فارغ عندما نسعى ، باستماتة ، الى فهم العمق الذي عاشته الحملات الصليبية في الزمن السالف . ذلك اننا نحن أنفسنا الذين نحمل المعنى السري للحملات الصليبية ، نواة التاريخ المعتمة . انهما ظلماتنا الخاصة ، شمسنا السوداء ، نواة ليلنا التي لا تحطم . ونحن لن نستطيع ايجاده مالم نر ان اكثر احلام الاحتضار هذيانية لابسط صليبي في رمال

الاناضول لم يفقد قط ، بل اختبأ فينا حيث يحدد ابسط حركاتنا وانه يأخذ كل معناه منا . ذلك انه كان يحلم بنا وهو يموت . واحلام الصليبيين هي سرنا ، كما اننا ، نحن ، سرها . ومعرفة تاريخ الحملات الصليبية تعني معرفة انفسنا . وعندما تنغلق الحلقة على هذا النحو نصل ، اذ ذاك ، الى خاتمة التفسير ، ولكن ذلك، ايضا ، نهاية التاريخ بكل معاني الكلمة ، مدينة النهايات وهو ، من اجل ذلك ، الفردوس .

اختراع البوليس

من المهم ، في هذا المنظور ، ان ندرس العلاقات الحميمة القائمة بين « العقاب » وعقد التطوع والمواطنة الحديثة بقدر ما يبدي المواطن ، عند ولادته ، « النذر الديني » ، – في العقد الذي يربطه بحالته المدنية في المجتمع – بالتطوع في صليبية التقدم الديمقراطي ، فيكون مرتبطا ، بفعل هذا النذر نفسه ، باداء خدمته العسكرية ودفع ضرائبه . وبعبارة اخرى ، من الحكمة ان نعمق مسائل العلاقات التي تؤسس سلطة الدولة الحديثة ، العلاقات بين كون المرء مواطنا وامكانية كونه تائبا ، أي مذنبا . وكان هيغل قد بين العلاقة بين المواطن والمشبوه . فيبدو ان المواطنة قائمة ، فعلا ، على اثم المواطن المسبق ، على نوع من الخطيئة الاصلية الحديثة . ان كل مواطن مشبوه ، بقدر ما يكون تائبا ، أي بقدر ما يعذبه شعور بالاثم ، اذا لم يرسم اشارة الصليب ، ومشبوه بالهرطقة ان لم يتطوع لدى مرجع مغرب . وهنا توجد مادة لعمل بوليسي جديد هو ، فوق ذلك ، عمل بوليسي فكري ربما كان التحليل النفسي محصلته . من الذي تكفل بأن يكون البوليس ، في المسيحية ، من أجل تحصيل ضرائب الدفاع والمســاعدات للحملات

الصليبية وتطويع الجنود وفض المنازعات والمسائل التي تطرحها هذه الانواع من التجنيد وتولي مسؤولية هذا العبء الاجتماعي والاقتصادي الجديد مع الاجهاز على الاقطاعية ؟ لقد عهد بهذا الدور الى الوعاظ .
فيما انه لاتوجد ، في مجتمع لايملك مطبعة ، وسيلة لنقل التعليمات أو للحمل على تنفيذ الاوامر خلاف طريقة الوعظ الجوال ، فسرعان ما خلق جهاز لهذه الوظيفة الجديدة . ان الرهبان المبشرين انفسهم ، « كلاب الله » على حد قول القديس دومينيك ، هم الذين اصبحوا ، في حركة الوعظ نفسها ، دون انتقال ، قضاة التفتيش العنيدين جدا الذين جمعوا ، بمناسبة الحملة الصليبية ضد شيعة الالبيجيين المسيحية ، بين الوعظ وابادة الكفار . ان منطق النموذج الجديد من التطويع العسكري كان يحدد ، حتما ، ولادة هذا البوليس الجديد المسلح باداة حقوقية جديدة : الاجراءات التفتيشية ، اي مبدأ التحقيق البوليسي بديل الاجراءات الاتهامية التي كان ينبغي ، فيها ، وجود شهادات او شكاوى لاعلان شخص ما مذنبا وفرض عقوبة عليه . اما في ذلك الحين الذي اقترح ، فيه ، على التائب ان يرسم اشارة الصليب ، فان من يرفض كنوز النعم هذه مشبوه حتما ، ومعرض ، بالتالي ، لتحقيق حول حسن عمل دماغه . الا يبتعد ، باكثر مما ينبغي من الخطر ، عن المطابقة الاجتماعية التي تطلب منه ؟ ان الجندي مشبوه بالهرطقة من حيث هو تائب . فهو ، اذن ، الان ، من يجند من اجل ان يقاتل ضد من ينبغي ان يقاتل ضده . ويتساوى ، في حقيقة الامر ، ان يقتل المرء بالقتال ضده لارغامه على التطوع وتجنيده كي يقتل وهو يقاتل ضد الهراطقة .

وهكذا تمهر « هدنة الرب » انقلابا في وظائف الحرب والسلم — كانت الحرب حتى ذلك الحين ، الحالة السوية ومعبد جانوس ، في روما ، لم يفتح ابوابه سوى مرتين خلال سبعمائة سنة — في الوقت نفسه ، الذي تمهر ، فيه انقلابا في قيم المكان : فالمكان الخارجي الذي كان يمثل سجن الابعاد والنبذ اصبح مكان دروب الحرية ، والحرب التي كانت اربح الفعاليات ، الفعالية المحتفظ بها لانبل الطبقات ، اصبحت فعلا سلبيا ، انضباطيا وعقابيا في الوقت نفسه — على اعتبار انها تجري بتاثير شعور بالاثم — هدفه معاقبة المذنبين سواء اكانوا اعداء للمسيح ام مجرد جنود في الصف . وماكان يميز الاقطاعي ، والسبب الذي ، من اجله ، لم يعد يمكن فهمه ، هو الانعدام المطلق للشعور بالاثم . فلم يكن ، يستطيع ، اذن ، ان يصبح مواطنا ، ومن اجل ذلك زال أو اختبأ خلف وجوه سرية .

وهكذا نرى ان الحملات الصليبية تشكل اضطرابا سياسيا له اكبر الاهمية . فلم تكن ، قط ، مطاردات مجنونة ذات دوافع هذيانية ، بل التعبير عن تدابير عقلانية مميزة لتاريخ الغرب الذي نعيشه ، إلى حد بعيد ايضا ، في ظل نظامها . انها تعني الانتقال من المسيحية الرهبانية والاقطاعية إلى المسيحية العالمية ، مسيحية السكولاستيكية والملكية البورجوازية ، الانتقال من التبعية إلى السيادة ، من الكياسة إلى التهذيب أو ، بعبارة اخرى ، من الفروسية إلى البوليس ، من ميثاق البلاط إلى ميثاق المدينة ، من الملكية العقارية إلى التنظيم السياسي الذي دشنه اوربانوس . وهذا الانتقال ، الذي قلب الوظيفة الحربية وكيان الخطيئة الاجتماعية ظهر ، بأجلى صورة ممكنة ، في العمارة . اذا اردنا ان

نستقرئها ، على اعتبار انها تتطابق ، بالضبط ، مع القطيعة مع الفن الروماني التي سجلها الفن الغوتي . ونحن نعلم ، فعلا ، انه لايوجد انتقال محسوس من هذا الشكل المعماري إلى الاخر ، حتى ولو كان سبب ذلك ان الفن الروماني استمر زمنا طويلا بعد اكتمال التقنية الغوتية . الا ان الغوتي الذي كان رائديه اعظم عقلين في القرن الثاني عشر واكثرهما تعارضا ، برنار دوكليرفو وسوجيه دوسان دنيس ، يبين ، في تنظيمه للمكان ، فضلا عن التجديدات التقنية التي تميزه ، انقلاب الوظيفة العقابية . فقد ازال الغوتي ، فعلا ، المجاز الروماني طارحا ، بذلك ، علاقة جلية بين غفران الصنيبة الشامل ومخطط الكاتدرائيات . فالمخطط يبين الوضع الحقوقي الجديد للتائب بالغائه المكان الذي كان مخصصا له في السابق : وهو مجاز لم يعد ذا فائدة طالما انه سينضوي تحت راية البابا ويمضي حتى ضفاف رمال الساحل وحدود الصحارى .

— ٥ —

الفروسية

اوديلون كابا

تبدو مسألة اصول الفروسية رهانا ايديولوجيا اكثر بكثير منها مسألة تاريخية حقيقية . وعلى هذا النحو يستعيد دوبوي دو كلانشان ، الباحث الرسمي جدا في الفروسية ، لحسابه ، الاطروحة المكرورة والرائجة للاصل الجرماني للفروسية . واذا كانت الحجج المذكورة لدعم هذا التصور فقيرة ، فان اسبابه التبريرية على درجة كافية من الوضوح . فالفائدة الايديولوجية من مثل هذه النسبة اوضح من ان لاتحمل على الاشتباه بها . والواقع : « ففي الغابات الشمالية العميقة ، اقدم ملائكة القوة الوحشية الشقر والصهب ، اذ واجهوا عذوبة المسيحية الاقوى معم ايضا ، على الجمع بين قوة البطل البربري وعذوبة الكاهن في تركيب فريد في التاريخ ، ومن اجل مجد المسيحية الاعظم(١) » . لقد كان غرض الرواية الغرامية ، على وجه الضبط ، تطوير اطروحات مشابهة ليست هذه الاخيرة سوى افقر متغيراتها من اجل تبرير شرعية آخر امتيازات الاقطاعية في وجه الملكية والبورجوازية الصاعدة كما بين اريك كوهلر . ووظيفة هذه الاطروحة ابعاد اطروحتين اخريين

(١) ليس هذا شاهدا ، بل مجرد تلخيص نموذجي للاطروحة .

ايستا ، فضلا عن ذلك ، اصح منها ، اطروحة الاصل العربي للفروسية القائمة على الفكرة القائلة ان اوروبا اخذت اللباس والشعارات عن الاسلام ، واطروحة الاصل الروماني القائمة على وجود سلك الفرسان . وهكذا يحمي الاصل الجرماني الفروسية على الجبهتين ، فلا تكون وثنية ولامسلمة(١) ويتم ضمان اصلها المسيحي .

اطروحة مغلوطة : الاصل الجرماني

ماهي البراهين التي استندت اليها اطروحة الاصل الجرماني ؟ اقد استندت إلى وجود طقس تأهيل للمحارب الجرماني ، يزعم ان احتفال التدريع يشبهه إلى درجة الخلط بينهما ، من جهة ، وإلى كونه من المحقق انه كان للجرمانيين القدماء ولع خاص بالنساء قدم صورة اولى للغزل يسبق الف عام من جهة اخرى . ومن الصعب اخذ هاتين الحجتين ماخذ الجد . فلنذكر ، باختصار ، دون سعي منا إلى دحضهما بصورة منهجية ، الاسباب التي تجعلهما باطلتين ، لالمجرد متعة المساجلة ، بل لان هذه الاطروحة هي ، وان لم تفسر الفروسية في شيء ، واحدة من صورها الاخيرة . فهاكم ، اذن ، الاحتفال الجرماني كما وصفه دوبوي دوكلانشان .

« غالبا ماوصف هذا المشهد المتصف بدرجة كافية من الخشونة بالاضافة إلى بساطة اخاذة . ففي اعماق واحدة من هذه الغابات غير المحدودة التي كانت تغطي جرمانيا آنذاك ، اجتمع الرجال الاحرار

---

(١) يلعب الاسلام ، في الواقع ، دورا عظيما جدا على مستوى نقل التقليد الصوفي للوظيفة الحربية ، ولكننا لانملك الوقت اللازم لبحث هذا الدور هنا .

لاحدى القبائل (ذلك ان السلاح من حق الرجل الحر وحده ، اما العبد فهو غير جدير به) وشكلوا ، وفي ذراع كل منهم درع وفي قبضته قناة ، دائرة حول احد الفتيان . ماهو عمر هذا الاخير ؟ ستة عشر أو عشرون عاما . وعلى كل حال ، فان قدامى العشيرة اعترفوا بانه انجز تعلمه كمحارب ــ وهو تعلم قاس كان المراهق ، خلاله ، اذا سمينا الاشياء باسمائها ، قد خدم كخادم سلاح وخيول لدى احد اقوياء القبيلة ، احد امرائها .

« ويقف الفتى وسط الدائرة التي شكلها المحاربون المسلحون ساكنا ، وحيدا وشعره الاحمر يتدلى على عنقه . وكانت عيناه ملونتين بالخضرة العكرة لاوراق الاشجار التي تنيرها الشمس الوثنية الكبيرة دون ان تخترقها عالية جدا فوق رأسه . وكانت على صدره العاري بعض الوشوم المقدسة . انه سيغفريد الخارج من الطفولة .

« ويتقدم رئيس القبيلة (أو حامي المراهق ، أو ابوه فقط ، ان كان من مرتبة ادنى) نحو الذي سيتلقى التاهيل الحربي ويقدم له ، بوقار ، القناة ــ ذلك الرميح الذي كان ، مع المطرقة ، سلاح الجرمانيين المفضل ــ والدرع المستدير . ودون شك ، كانت صرخة هتاف مبحوحة طويلة ترتفع نحو ذرى الاشجار الكبيرة . وكان ذلك هو كل شيء . ومنذ ذلك الحين ، زادت القبيلة محاربا لن يتخلى ، ابدا ، عن الاسلحة التي تلقاها في ذلك اليوم ، عن علامات جدارته كرجل حر » .

وعلى الرغم من ان هذا الوصف أشبه باحتفال من احتفالات الانسان القديم حلم به صبي كشاف ، فانه يحتوي ، فعلا ، على مفارقات تاريخية كبرى . وسوف تسنح لنا فرصة التدقيق في ذلك . وبالفعل ،

فان المحارب الفتى موصوف على انه ينتمي إلى طبقة وعلى انه يكرس نفسه ، حصرا تقريبا ، للتدريب العسكري ، وهو مايبدو إن اسم سيغفريد الذي ينتسب اليه يدل عليه . ولكن الجرمانيين كانوا فلاحين لايكرسون كل وقتهم للحرب . وهذه الطبقة تقابل العبيد . ولكن عبيد الجرمانيين لم يكونوا ينتمون إلى القبيلة ، بل كانوا ، هم انفسهم ، محاربين آخرين مأسورين (أو ابناءهم) . فالمقابلة ليست ، اذن ، مناسبة ولاتنطبق على المقابلة بين القن والفارس . واخيرا ، فمن غير المحتمل ان يكون المحارب الفتى قد خدم بصفة خادم خيول وذلك ، اولا ، لان هذه الخيول كانت نادرة جدا ولان الاقطاعية هي التي فرضت هذه الوظيفة خاصة . وفضلا عن ذلك ، لم يكن هناك فرق في المرتبة بين الرجال الاحرار في الجماعات الجرمانية ، ولم يكن هناك ، ايضا ، امراء . فقد كان الرؤساء منتخبين : وكان يجب انتظار القرن الحادي عشر لنرى الفروق بين الرجال الاحرار في « مجتمعات » شارلمان : الاحرار والفقراء ، أي احرار الدرجة الاولى واحرار الدرجة الثانية ، بموجب فرق اقتصادي مضبوط : الذين يملكون وسائل العناية بجواد ليمضوا إلى الحرب والذين لايملكون هذه الوسائل. فمن المستحيل ، اذن ، من الوهلة الاولى ، تصديق وصف هذا الاحتفال التاهيلي لدى الجرمانيين لانه لايفعل شيئا خلاف استعادة احتفال التدريع ذاته ، مع السمات المميزة للاقطاعية (خادم الخيول ، الفرق في المرتبة، حصر مهنة السلاح) بطلائها بطلاء « البربرية » عن طريق اضافة مسندات دلالية تعطي صبغة البربرية : « المتصف بالخشونة مع بساطة اخاذة» ، « وشوم مقدسة » ، « صرخة طويلة ممحوحة » الخ . . . . . .

وكانت اولى قصص الفروسية ، المسماة القصص ذات اللون القديم ، تحاول اعادة أصل المؤسسة إلى العصور القديمة من اجل ان ينسب إلى الفروسية قدم ابعد من قدم الملكية كانت دارة شارلمان ، من جانبها ، تعطيه المشروعية . وقد اعتبرت الاسكندر الأكبر ، في البدء ، النموذج الاصلي للفارس . ان لدينا ، هنا ، متغيرا داروينيا لقصة الاصل القديم تعيد اصول الفروسية إلى نوع من اعادة تشكيل هوليودي للانسان قبل التاريخي . فلا تصنع مثل هذه الصورة للبربري ، فعلا ، الا لدعم الفكرة القائلة ان المسيحية مدنته . الا انه يكفي ان نرجع إلى المؤلفين الذين كتبوا عن المؤسسات والاساطير الهندو — اوروبية لنعلم ان مؤسسات الجرمانيين القدماء ، بوصفها فروعا للمؤسسات الهندو — اوروبية ، لاتقل ابدا ، من حيث غنى الدلالات ، عن المؤسسات الرومانية وذلك ، تماما ، كما ان النحويين لايلقون ، ابدا ، على طريقهم ، لغة « بدائية » . فقد كان لدى الجرمانيين طقوس واعراف واساطير واحتفالات عالية التعقيد والانضاج لايمكن ، في حال من الاحوال ، ان توصف بانها من الفظاظة بحيث يمكن ، ايضا ، ان تكون اصل القواعد الاجتماعية المعمول بها لدى القرود .

فالبساطة الخشنة ، مع كونها أخاذة ، في هذا المشهد لاتتعلق ، اذن ، بالاحتفال نفسه بل ، فقط ، بخيال الذين تصوروه . وفضلا عن ذلك ، نعلم ، من خلال اعمال بنفنيست حول مفردات المؤسسات الهندو — اوروبية أو أعمال دوميزيل حول الميتولوجيا ، ان معيار قدم مؤسسة أو اسطورة ماليس بساطتها ، بل العكس تماما هو الصحيح . ذلك ان نسيان معناها الاول والوظيفي هو ، وحده ، الذي يبسطها .

وفي ميدان آخر ، استطاع الشكلاني الروسي فلاديمير بروب ان يبين ان كل الحكايات الفولكلورية بنيت على نموذج مشترك ، وقد امكن التحقق من ذلك بالنظر في مجموعة واسعة جدا . فهي تتضمن ، جميعها ، سبعة شخصيات أو سبعة « فاعلين » ، وافعالهم تدور ، دائما ، بموجب منظومة مضبوطة من تعاقبات يسميها بروب وظائف ، وعدد هذه الوظائف هو واحد وثلاثون بالضبط . وينجم عن هذه الملاحظات حول مورفولوجيا الحكاية اننا نستطيع تحديد الاقدم بين متحولتين من حيث كون الوظائف التي تتضمنها احداهما اقل من تلك التي تتضمنها الاخرى ، أو من حيث ان ترتيبهما المقبول قد تغير ، والمتحولة الابسط هي الاحدث دائما . ويبدو ان هذه هي ، على وجه الضبط ، الحال بالنسبة للاحتفال الموصوف في صفحة سابقة .

ان بساطة الوصف الحالي هي ، نفسها ، البرهان على انه لم ينقل ابدا ، والا لم تكن لتنسى منظومة متضمناته الصوفية والمؤسسية . ومن اجل ذلك نحن لانعرفه الا من خلال وصف تاسيت ، المؤلف اللاتيني في حين لانحتاج ، مثلا ، إلى الرجوع إلى فلافيوس جوزيف لنعرف ان للمعمودية المسيحية صلات مؤكدة مع طقوس طوائف يهودية قديمة . واذا ادخلنا ، هنا ، بعض التأملات العامة ، فمن المؤكد ان المؤسسات لاتتطور بطريقة نباتية وان الاعلى ، على حد قول ارسطو ، هو الذي يفسر الادنى وليس العكس . فلايمكن ، اذن ، بصدد المؤسسة ، ان نستخدم المحاكمة التي تفسر المعقد بالبسيط بقولنا ، ببساطة ، ان المعقد كان بسيطا في البداية وانه تعقد خلال مسيرته بفضل العناية الالهية وتاثيرات اخرى ملحقة لان هذا هو ، على وجه الضبط ، مايدور الامر حول تفسيره .

واذا توقفنا عند هذا الوصف للاحتفال الجرماني ، فان أي مجتمع بدائي يقدم ، اذ ذاك ، بصورة منافسة لهذا النمط من البروتوكولات وغيرها ، طقوس انتقال . ويكفي ، بهذا الصدد ، التذكير بالاختبارات وليالي السهر التي تجعل من فتيان هنود السيو محاربين . ولن تكون هناك ، على هذا المستوى من المماثلة ، اية صعوبة في نسبة اصل آباشي أو بانتو أو اندونيسي أو صيني إلى الفروسية وفي تأكيد كون الفروسية عالمية (وهذا ماتقوله ، فضلا عن ذلك ، القصص العاطفية) . ومن اجل الاقتصار على مسألة الاسبقية ، نجد انفسنا مرغمين على ان نبين انه كان يوجد ، في الصين ، ادب واسع جدا مكرس للفروسية الجوالة ، وذلك منذ القرن الخامس قبل الميلاد ، أي قبل التاريخ المنسوب إلى الطقس الجرماني ببضعة قرون . والسمات الاساسية للفارس الجوال الصيني ، كما يصفها جيمس لين في كتابه « الفارس الصيني الجوال » ، أي العدالة والوفاء والصراحة والخروج على المالوف والشجاعة واللامبالاة بالثروات ، لاتسمح بتمييزه عن فارس العصر الوسيط ، لاسيما وان القبيلة الجرمانية لم تعرف ، مثل صين الممالك المحاربة ، مؤسسة كالفروسية الجوالة وان الفرسان الصينيين ، ببعض خصائصهم ، ولاسيما الاستقلال الاجتماعي المطلق للوظيفة الحربية ، يستبقون صورة دون كيشوت اكثر بكثير مما يستبقون صورة المحاربين الجرمانيين . ويجب ان ندقق ، فوق ذلك ، في انهم كانوا يتمسكون ، إلى اقصى حد ، بعدم التبعية لاي شرط اجتماعي أو اقتصادي أو دنيوي من اجل ان يتصرفوا على هواهم مستهدفين ، في الصميم ، مثلا اعلى في التحرر صوفيا اكثر منه حربيا .

ان في مسألة الاصل شيئاً خداعاً : فما من وسيلة ، قط ، بجعله يتوقف في جهة ما . وهو ، من اجل ذلك ، ينتمي إلى التقليد لا إلى التاريخ . فاذا كان اصل الفروسية احتفال تأهيل جرماني، فاني اتساءل لماذا نتوقف في هذا الدرب السهل ولا نمضي للبحث عن اصل هذا الاحتفال نفسه في مكان ما في آسيا الوسطى ، مثلاً ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى آدم . . . والاكثر تضليلاً ، ايضاً ، هو اننا نصل ، بسهولة ، إلى الخلط بين الاصل والجوهر ، أي الطبيعة . فلا يلي معرفتنا لكون البشر ينحدرون من سمكة الكلكنتا ان البشر اسماك . فينبغي ، اذن ، طرح مسألة معرفة ما يميز الفروسية بصورة اساسية والتساؤل عما اذا لم تكن قائمة على خصوصية تقنية يمكن ، خلافا للمثل العليا ، ضبط وضعها التاريخي . وقد اجاب المؤرخ الامريكي لين هوايت عن هذا السؤال بصورة نهائية . فالفروسية هي ، فعلا ، الوجه الذي اتخذته الوظيفة الحربية في العصر الوسيط على اساس الاستعمال المنتظم لقوة الحصان في المعارك .

وتاريخ التقنيات يعلمنا ، فعلاً ، ان تجديدا تافها في ظاهره جاء ، حوالي القرن الرابع الميلادي ، ليقلب فن الحرب : فقد اخترع صناع البرونز الصينيون الركاب الذي يوضع تحت سرج فرسان آسيا الوسطى (١). ونحاط علما بأن القدامى لم يكونوا يعرفون هذه الاداة . وبوليدور

(١) اذا كان الركاب قد جاء من الصين ، فهنالك احتمالات في أن يكون قد نقل مع « نمط استعماله » أي مع بعض المثل العليا للفروسية الصينية . ونحن نعرف التسلسل: من الصينيين الى السارماتيين ، ومن السارماتيين الى الاتراك ، ومن الاتراك الى الفرس، ومن الفرس الى العرب ومن العرب الى الفرنجة .

فيرجيل هو اول من لاحظه عام ١٤٩٩ . فلا اليونان ولا الرومان ، ولا ، بالتالي ، الجرمان ، وهو ماتشهد عليه الوثائق الاثرية ، كانوا يملكون الركاب . الا ان رجلا على حصان دون ركابين مقاتل مهزوز جدا لان جلسته ركيكة وادنى دفعة جانبية تفقده التوازن ، وتفيحة سرجه ، ان وجدت ، لاتثبته ، الا بصورة ضعيفة جدا ، اذا تلقى دفعة من الامام إلى الوراء . وفارس العصر القديم ، كما تبين رسوم عديدة ، كان مرغما على ان يمسك سيفه أو رمحه بكلتي يديه ولم يكن يستطيع ان يعتمد في شدة ضربته الا على قواه العضلية الخاصة. وفضلا عن ذلك ، كان عليه ان يفلت زمام حصانه ويدعه يتصرف على هواه أو على هوى جندي مشاة العدو ، وهو امر بالغ الخطورة في الحالتين . وقد صور بعض فرسان العصر القديم برماح مزودة بحبال ، وهو مايدل على انهم كانوا معرضين لان يجردوا من سلاحهم في حركة الانفتال الجانبية التي كانوا يجرونها كي يضربوا . ان كل هذه المضايقات كانت تحد كثيرا من تاثير الفارس وتفسر عدم بروز استخدام الخيالة خلال الحروب القديمة . فهي لم تكن تستخدم الا في حماية الاجنحة أو ملاحقة الهاربين وطعنهم في ظهورهم أو للتحويم عن بعد حول العدو وامطاره بالسهام مع تجنب المواجهة كما كان يفعل الشيتيون . ومع الركاب ، يصبح الرجل على الحصان اقوى . فهو يشكل مع مطيته وحدة متحركة ويستطيع ان يستخدم ، إلى آخر حد ، قوة تاثير حصانه المنطلق عدوا . والخيال قادر ، والدرع (الذي سيتطور شكله ليحمي الساق) في ذراعه اليسرى على ان يحافظ على تحكمه بمطيته وقيادتها بيد وانزال ضربات ذات عنف لاسابق له برمحه الذي يستريح تحت ذراعه اليمنى . وبلغ هذا العنف حدا سرعان ماعدل ،

معه ، شكل الأسلحة وزود الرمح بريشة بعد الحد مباشرة لتجنب اختراق اعمق مما ينبغي للضحية . فقد اتاح الركاب ، بسماحه بشكل ثوري في القتال، القتال الصدامي، الفرصة لقفزة كبيرة في سباق التسلح .
وكان القدامى قد حاولوا ، حقا ، ايجاد اشكال للقتال الصدامي ، سواء اكان ذلك بالعربات (الحثيون والمصريون واليونان والرومان) أو بالفيلة ، ولكن ذلك كان دون نجاح حاسم . ولم يكن في مقدور سلحفاة الفرق الرومانية العتيدة التي استطاعت ، وهي المنضبطة والمدرعة ، ان تبقى ملكة المعارك في العصر القديم ان تصمد لهجوم كوكبة من بضعة خيالة من العصر الوسيط . وكان في مقدور جيش صليبي صغير ، أي بضع مئات من الفرسان ، اذا استطعنا السماح لانفسنا بأن نلعب بالجنود الدمى بصورة فيها مفارقة تاريخية ، ان يسحق فرق قيصر . ولدينا ، فوق ذلك ، اثبات شبه تجريبي في انتصارات غيوم الفاتح . فعلى الرغم من ان السكسونيين قد عرفوا الركاب ، الا انهم لم يستخلصوا نتائجه على الصعيد العسكري كما فعل الفرنكيون . وقد استطاع جيش صغير من الفرسان النورمانديين كان يعاني كل النواقص التكتيكية والستراتيجية أن يخترق دون صعوبة التشكيلة الصفية لمشاة هارولد كما تروي لنا « سجادة » بايو .

ان هذه الثورة في الحرب قد جرت ، معها ، تعديلات اجتماعية وسياسية بالغة العمق . ونحن ندين لعبقرية شارل مارتيل السياسية بتصور كل نتائجها لتدشين اعادة صياغة عامة لمؤسسات المملكة ، وبخلقه ، لدمج الركاب ، الاقطاعية والفروسية اللتين هما الشيء الواحد نفسه . فمثل أي تقدم ، كانت طريقة القتال الجديدة تكلف غاليا جدا .

فالخيول ، اولا ، عالية الكلفة (لانها تأكل من الحبوب اكثر بكثير مما يأكله الثيران ، من جهة ، ولانه يلزم منها اكثر بكثير من ذي قبل ، من جهة اخرى ، في الحرب كما في التدريب) وكان على الفارس ان يمتلك عدة مطايا، وكذلك سائسا له . وتبين عدة قرائن ابرزها المؤرخون ان شارل مارتيل اخذ في الحسبان هذه المسائل : وهكذا عدل تاريخ موسم التدريب ، فانتقل من آذار إلى ايار ، وهو الشهر الذي يتوفر ، فيه ، العلف بكميات اكبر . ولكن ضرورة حماية الذات من عنف المعركة المتزايد تزايدا كبيرا جعلت الدروع تغدو متزايدة الوزن والكلفة . وشهدنا ، بصورة موازية ، زوال الاسلحة القديمة الفرنكية والجرمانية (وهو زوال يصعب ان يعيش ، بعده ، بروتوكول طقوس بسبب القيم الرمزية المرتبطة بالاشياء) ، فتركت المطرقة وفأس الحرب والقناة وهي اسلحة للمشاة ، مكانها للرمح المريش والسيف الدمشقي الطويل ، في حين ان الدرع انتقل من شكله المستدير إلى شكل الترس . وحسب ان تجهيز خيال يعادل ، على الاقل ، عشرة ازواج من الثيران ، أي قوة جر عشر اسر من البشر الاحرار .

والنتيجة تفرض نفسها ، بسرعة ، في الوقائع : فقلة من الرجال هي ، وحدها ، التي احتفظت بحق خوض الحرب وخدمتها . ودخول هذا المستجد اوقع الاضطراب في منظومة الانتاج . فقد اصبح ينبغي استخلاص المزيد ، بدرجة كبيرة ، من موارد المجتمع الذي حمل على الاسهام بكل الطرق الممكنة . ففي ذلك العصر ، كان ثلث الاراضي ملكا للكنيسة ، وهي ، وحدها ، التي كانت قابلة لاعادة تنظيم جذري . وقد شرع شارل مارتيل في مصادرتها على نطاق واسع جدا ، وهي

سياسة تحويل إلى دنيوي تابعها ابناؤه باجتهاد مع خضوع البابا زكريا للتذرع بتهديدات العرب . وقد تلقت الاديرة والاسقفيات من قبل، حوالي عام ٧٤٥ ، ضريبة كتعويض جزئي عن المصادرات الجارية للتمكن من تزويد من تنتظر منهم الخدمة العسكرية بالمطايا . فتلك هي ، اذن ، ولادة الاقطاعية : الولاء المنصهر في هبة فيء . وسرعان ما قاد منطق النظام إلى انبثاق ارستقراطية حربية متخصصة لان ممارسة تقنيات الحرب الجديدة في جزء من الوقت لم تعد ممكنة . فبعد قرن ، تقريبا ، من اصلاح شارل مارتيل العسكري ، ذكر احد النصوص انه من الضروري للمرء ، كي يصبح محاربا ، ان يبدأ تدريبه وهو صغير جدا : فالفروق الطبقية غدت ، سريعا ، مع منع الاشرار من حمل الاسلحة ، فروقا بيولوجية تقريبا . وخلقت ، اذن ، هوة بين قدامى الرجال الاحرار في الجماعة الجرمانية التي اصبح قسم منها ، فقط ، يشكل الفروسية ، في حين اصبح القسم الآخر اقنانا مرتبطين بالارض (علما بأن الاقنان لم يكونوا عبيدا) . وهكذا كانت هذه الثورة العسكرية في حالة قطيعة تامة وتناقض مع الاعراف الجرمانية القديمة . لقد كان كل رجل حر يستطيع ، في السابق ، ان يخوض الحرب ويستجيب للنداء لانه كان يوفر لنفسه ، بسهولة ، الاسلحة المألوفة في زمانه: بلطة ، درع ، رمح . وغدا ذلك مستحيلا مع التحويل التقني الجديد للتسلح وكلفته المتضاعفة التي اظهرت طبقة من المقاتلين الحصريين المزودين بامتيازات اقتصادية تكاد ان تكون باهظة ، وهي امتيازات ادت ، بعد اجل ، إلى الفوضى ونهاية عهد الكارولنجيين . فمن الصعب ان نتخيل ، ضمن هذه الشروط ، أن طقسا افلت باعجوبة ، من قبل ، من مطاردة البنديكتيين التنصيرية وكان منطبقا على جملة الرجال الاحرار بدلالته

على باوغ كل عضو حريته الاجتماعية قد استطاع البقاء في ظل تنظيم اجتماعي قائم على قيم معاكسة له تماما . وأذا افترضنا انه كان هناك نوع من انتقال العرف (كما يستعيد الهيبيون الامريكيون ، الان ، مثلا ، لحسابهم ، طباع الهنود الذين ابادهم اجدادهم وفلسفتهم ، فمن الجلي جدا انه لايمكن ان ندين له بولادة الفروسية(١) .

لقد انضجت هذه الطبقة الجديدة ثقافة كانت ذروتها الرواية العاطفية . ومسافتها هي ، وحدها ، التي ترينا اياها كجملة من المجردات المثالية لان منظومة مستنداتها المشخصة لم تعد تعني شيئا بالنسبة الينا . والواقع هو ان هذه الثقافة ليست ، في اساسها ، سوى التعبير المقنن ، بحدود حقوقية أو عرفية ، عن العلاقات الاجتماعية التي قامت في داخل الطبقة المحاربة متشابكة مع طرائق القتال والسند الاقتصادي . فما كان مطلوبا من التابع ، قبل كل شيء ، هما الخاصتان المثاليتان للفارس : البسالة في القتال ، أي الاقدام ، والاخلاص في الخدمة بوصفه مقابلا للفيء الاقتصادي الممنوح ، أي الولاء . ولم يكن السادة ارباب ملكية مقابل لاشيء ، بل بموجب التزام كان يربطهم ، بالمقابل ، بمجتمع اخذ الكثير جدا من اعضائه الاخرين لدفع ثمن الحرب الجديد على اعتبار ان الكنيسة كانت تعطي اراضيها وان طبقة من الرجال كانت تستعبد . فلا شيء يمير ، اذن ، هذه المقتضيات الخاصة بنظام الاقطاعية السياسي والاقتصادي عما اصبح ، بالنسبة الينا ، المثل الاعلى

---

(١) الاحرى هو أن التقليد الجرماني انتقل ، حقا ، بصورة غامضة ، من خلال ايديولوجية الكومونات والمدن الحرة ، ونجد ذروته المنطقية في المثل الاعلى الديمقراطي الذي كان غيوم تل وروبن هود ، وهما رجلان من الشعب رفع شأنهما القتال بالنبال ، وجهيه النموذجيين ، وذلك في تعارض حاد مع التسلسل الذي خلقته الفروسية .

الفروسي الذي يزيد في بعده كونه لم يعد يقنن اية علاقة اجتماعية مشخصة . وبالتالي ، فلا شيء يسمح ، كذلك ، بارجاع هذا المثل الاعلى إلى الجرمانيين القدماء لسبب بسيط هو انه كان من شأنه ان يكون ، لديهم ، آلة مجردة تعمل في الفراغ . صحيح ان هناك برهانا غالبا ماقدم لدعم اطروحة الاصل الجرماني للفروسية هو ذاك الذي تحدثنا عنه في مكان آخر ، أي موقف الجرمانيين القدماء من النساء الذي من شأنه ان يثير اعجاب اللاتينيين . فلنمر ، سريعا ، على بحث البرهان نفسه . فالواقع هو انه يراد اثبات مايلي : الفارس هو نتيجة التركيب الذي حققته المسيحية انطلاقا من المحارب البربري . فالدين الحقيقي هو ، وحده ، فعلا ، الذي كان يستطيع ان يلطف طباع الوثنيين المعدودة فظة وقاسية وجعلهم يحترمون ، مع احتفاظهم بشجاعتهم الحربية ، قيمتي العذوبة والهشاشة اللتين يجسدهما المثل الاعلى الانثوي . والبرهان ، كما يقال ، على ان الجرمانيين القدماء هم ، حقا ، اصل مؤسسة الفروسية والعاطفة هو انهم كانوا ، على وجه الدقة ، يبدون ، قبل تنصرهم ، كل هذه الاستعدادات . واقل مايمكن ان يقال في هذا البرهان الاخير المؤيد للاطروحة هو انه تافه . فهو يلعب هنا ، بالضبط ، دور حجر الدب ويدمر ما كان يدعي بناءه : فماذا كانت فائدة المسيحية اذا كان البرابرة يحترمون النساء من قبل ؟ اننا نستطيع ان نتساءل عن ذلك فعلا .

ان المركبات الامية هي التي زودت النساء الجرمانيات بقيمتهن السحرية . فقد كن العرافات أو الساحرات ، حارسات العالم الاخر الذي كان المحارب يحلم به ، وكهانتهن هي التي كانت محترمة .

وعلى العكس من ذلك ، فلم تعد المرأة ، في عالم الفروسية ، حارسة العالم الاخر (أو على مستوى مجازي فقط) ، بل اصبحت حارسة السلالة ، أي الطبقة ومصالحها الاقتصادية والعسكرية . فحولها ينتظم الفتح والاغلاق المحكمان للامتيازات السياسية . والمثل الاعلى قابل ، من وجهة النظر هذه ، للتفسير بسهولة . من الجلي انه اصبح من الضروري ان يجعل المرء ذاته حامي الارملة واليتيم اذا اتفق ان كانا وريثي دوقية اللورين مثلا . ولن يوجد ، لا في المسيحية ولا في سواها ، فرسان لايصرحون بانهم ابطالهما . ومن هنا ميثاق الشرف الذي اصبح ، تحت نظر النساء ، ميثاق اصطفاء الحماة ، نمط التطويع الذي يحدد مختلف مستويات الدخول إلى الطبقة والذي كانت المباراة احد ابرز تعبيراته . فالميثاق لايتعلق بالمحبة ، ونفهم كيف ترتسم ضمن هذه الشروط ، المنظومة العاطفية ، خريطة العاطفة التي هي طوبوغرافية العلاقات الممكنة والمستحيلة أو الخيالية بين الفرسان وسيداتهم ، أو سيدات الاخرين ، بفضل قوة رحيق الحب التجاوزية . ان « تريستان وايزوت » قصة لامعنى لها في الحضارات الشمالية القديمة التي لم يكن امتلاك النساء ، فيها ، يتصل بميثاق اقتصادي يقيم بين الافراد فروقا من طبيعة اجتماعية وحيث كان يمكن لكل النساء في قرية ما ، كما في الكاليغالا (ملحمة فنلندية) ان يشاركن ، كل منهن بدورها ، بطلا ما فراشه . فاذا كانت المرأة محترمة لدى الجرمانيين ، فذلك كان ، اذن ، لاسباب معاكسة تماما للاسباب الفروسية : فلم تكن سلطتها وحريتها و « حريتها الجنسية » (اذا كان هذا التعبير يغطي شيئا كان يصدم اللاتينيين) ، فيما نحن بصدده ، تمس السلالة لا الملكية ولا بلوغ الوظيفة الحربية وامتيازاتها . بل انه كان هناك ، على العكس من ذلك ، كل مبرر

احترامهما لدى السيدة الجميلة التي لم تكن تجسد مثلا اعلى فقط ، بل كانت ، ايضا ، تملك مفتاح المملكة حقا .

فلا ضرورة ، اذن ، اذا كان ينبغي رد ماللقيصر إلى قيصر ، لأن نمضي للبحث عن تاثير المسيحية لنفسر السمات الاساسية لمثل الفروسية الاعلى (وهو مالن تنخدع الكنيسة به ، فضلا عن ذلك ، ابدا) : الاقدام ، الشجاعة ، الاخلاص ، الدفاع عن المضطهد ، علما بأن التعبير الاخير تورية لاتخلو من سخرية على اعتبار ان طبقة من الرجال غدت « ضعيفة » ، محرومة من الدفاع عن نفسها بسبب منعها من حمل السلاح ومضطهدة بسبب مؤسسة الفروسية نفسها . اما الجرمانيون ، فانه لم يكن لديهم ضعفاء ولا الالتزام بالدفاع عنهم . واقتراح الدفاع عنهم هو ضرورة عضوية للوظيفة الحربية الخاصة بالنظام الاقطاعي الذي بني كاملا ، هو نفسه ، حول حجر الزاوية الذي هو الركاب والمعركة الصدامية .

الفروسية : ايديولوجية للتاريخ

الم نصل هنا إلى اختزال مثل اعلى سام إلى وقائع مبتذلة ؟ يجب ان نقول ، اولا ، ان اولئك الذين يختزلون الوقائع إلى مايعرفونه بوصفه « الابتذال » يحملون مدلولا للمثل الاعلى مردودا ، هو نفسه ، إلى ازدراء الوقائع . الا انه يجب ان نتبين ، بعد ذلك ، ان انصار سمو المثل الاعلى مجبرون ، دائما ، على الاعتراف بأن الوقائع لاتخضع ، الا نادرا ، للمثل الاعلى ، وعلى التاسف لذلك . واذا كانت الوقائع لاتحترم المثل الاعلى ، فذلك لانه لايفسر الوقائع ولايستطيع ؛ اذن ، ان يأخذ مكان « نظرية » . فلا يفيد شيئا ان تعرف الحملات الصليبية بأنها حجات مسلحة لتحرير القدس اذا اغتاظ اصحاب التعريف ، بعد ذلك ، حين يتبين ان هناك حملات صليبية لم تذهب إلى القدس ، واقترحوا ، كعنوان فصل ، وجود تحريف وافساد للنوايا الاولى .

و لايفيد شيئا ان يخترع ، بصورة بعدية ، مثل اعلى للفروسية ليحصل صاحب الاختراع ، بعد ذلك ، وعلى اعتبار ان تاريخ الاقطاعية لايبدو متطابقا معه ، على القول بأن الفروسية انهارت عندما ضاع الايمان بالمثل الاعلى الاصلي .

ماالذي اصبح ، في هذه المناسبة ، باطلا ، ماالذي زال خلال هذه الازمة الخاصة ، ماالذي مات اثر التلاقي الجديد بين جملة من العوامل ؟ انه ، على وجه الدقة ، الاعراف الجرمانية القديمة ، حرية الجماعة ، الكيان السحري للنساء ، والطريقة البربرية في خوض الحرب بحرية ، على وجه الخصوص ، في ظل سيطرة الكنيسة . واذا كانت هناك تقاليد متنوعة يمكن ان ترجع اصل الفروسية إلى الاسكندر الاكبر أو إلى آدم ، إلى الملك ارثر أو إلى الجرمانيين القدماء ، فهي ليست سوى متحولات للاسطورة التأسيسية أو ، في الحد الاقصى ، افكار ادبية ، ولكن ذلك ليس تاريخا . فكما ان الركاب ابطل تنظيم العوامل التي كانت تشكل الملكية الميروفنجية وانتظمت ، حوله ، مجموعة جديدة من العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي اتخذت ، في تلك البرهة ، صورة للاقطاعية والفروسية كانت مجهولة حتى ذلك العهد ، كذلك فإن غفران مجمع كليرمون الشامل الذي جعل التطويع للوظيفة الحربية يندلع دفعة واحدة اعاد ، حوله ، تنظيم مجموعة منطقية جديدة ابطلت ، نهائيا ، الفروسية القديمة والطريقة النبيلة في خوض الحرب حتى ولو ان ساعتهما اجلت لبضعة قرون. ومايرد اليه تاريخ الفروسية خلال اربعة قرون ، من معركة بواتييه إلى الحملة الصليبية الاولى، ليس تاثيرا للمسيحية ، بل استغلالا للوظيفة الحربية تجاه السلطة السياسية والدينية . فهذه الوظيفة تضم اليها سلطة اقتصادية اصبحت سلطة سياسية وثقافية منافسة لسلطة الكنيسة . وقد اصبحت الحرب ، من جهة ، اكثر تقنية من ان تبقى في متناول الجميع ، وهو ماخلق طبقة الذين استعبدهم العمل .

وهي تتشابك ، من جهة اخرى ، مع الاقتصادي بالاقطاعة (التي تملك الاسلحة للدفاع عنها) ، وهو ماقاد إلى فراغ في السلطة المركزية . وهذا الاستقلال للوظيفة الحربية تجسد فيازدواج الرأس في امبراطورية الغرب . فالبابا الذي كان يحتل في روما ، منذ هبة قسطنطين المزورة ، محل الامبراطور الشاغر ، على اعتبار انه في القسطنطينية ، ارغم ، مع ظهور الفروسية ، على التخلي عن سلطته السياسية على الحرب في الوقت نفسه الذي تخلى ، فيه ، عن القسم الأكبر من املاكه العقارية . وهذا مايبرزه ، بصورة عظيمة الدلالة ، تاج الامبراطور على رأس شارلمان . فازدواجية الرأس الجغرافية ذات الفاصل الديني في الامبراطورية الرومانية تربط بازدواجية رأس سياسية ووظيفية ذات فاصل عسكري في قسمها الغربي . والتخلف العسكري لبيزنطة عن الفرنكيين — لم تكن آن كومين قد رأت ، قط ، قذافة نبال مثلا — هو الذي كان ، بصورة تدعو إلى السخرية ، ذريعة الحملة الصليبية الاولى ونهاية الفروسية بالتالي . فالكنيسة لم تتوقف عن محاولة استعادة سلطتها العسكرية المفقودة من الاقطاعية ، وهو ما لن تستطيعه الا مع الحملات الصليبية التي افتتحت موجة عداء قوية جدا بين البابا والامبراطور . ولكن حلم اوربانوس بهيمنة رومانية وسلام كاثوليكي في كل ارض المسيحية — السلطة الزمنية والروحية بين يدي نائب المسيح — قد تحطم ، بدوره ، بظهور عامل جديد مولد للازمة سيحمل معه انشقاق الاصلاح النهائي : المطبعة وموازيها من حرية الضمير التي اعطتها قراءة كل كتب مكتبة بابل وجهها الناجع .

الفصل الثاني

ايديولوجية المعرفة والنظام

— ١ —

سلام الرب

بيير — فرانسوا مورو

تكشف حركة « سلام الرب » التي نمت في القرنين العاشر والحادي عشر نمطا معينا من العلاقات بين المؤسسات والايديولوجية . فمن جهة اولى ، نشأت هذه الحركة ، فعلا ، لأسباب اخلاقية بقدر مانشأت لدوافع امن خالصة — وهذه الاخلاقية اكثر تعقيدا من مجرد فكرة السلام على اعتبار انها تتضمن ، ايضا ، نداءات للقمع والحرب المقدسة . وانه لأمر ذو دلالة ، من جهة اخرى ، ان اصول حركة مست المجتمع المدني (الفرسان ، التجار ، الفلاحين) إلى هذا الحد لم تكن في الدولة ، في بداياتها على الاقل : ففي البرهة التي كان فيها ملك فرنسا عاجزا عن اتخاذ مثل هذا القرار ، كانت هناك مراجع اخرى لاعطاء قواعد للكيان الاجتماعي ولتطبيقها .

ولن نأتي بالكثير اذا سمينا هذا الوضع « تيوقراطية » ، ذلك لانه ينبغي التدقيق في نوع هذه التيوقراطية وفيمن يجسد سلطتها . فلم يكن للبابا ، فعلا ، دور اكبر من دور الملوك في انشاء مؤسسات سلام ، واذا كانت ايديولوجية دينية قد استخدمت خلفية لها ، فالامر لايدور حول لاهوت تأملي بقدر مايدور حول اخلاق . فالدولة تمحي لصالح معايير السلوك الجيد أو النوايا الحسنة . والمحبة والعدالة والسلام هي

المدلولات التي تأخذ مكان السيادة والحق أو الجسم الاجتماعي . ومن اجل تفسير مثل هذه الحركة ، يجب التذكير ، في وقت واحد ، بلعبة المفاهيم التي تجسدت فيها والسياق الذي اتاح لها ذلك (وعدلها بكل وزنـــه) : سياق تجزؤ السلطات وتحكم السلطة الاسقفية بالمجتمع . وهذه السلطة تنعكس، بدورها ، في صورة خاصة من صور « الاوغسطينية السياسية » ففي هذا المكان المحدد بهذا الشكل ، وحده ، امكن ان يولد سلام الرب والتدابير التي صاحبته .

الاوغسطينية السياسية

يطلق هذا الاسم ، عادة ، على عقيدة تكونت بالالحاح على بعض اطروحات القديس اوغسطين وفرضت نفسها ، بنتائج مختلفة (متعارضة أحيانا) ، على عدد من المفكرين المسيحيين في مسائل الحق والدولة . ويمكن تعريفها ، في الصميم ، بكونها مزيجا من الازدراء والاحترام حيال الدولة – وكلاهما يستندان إلى رفض للاعتراف بأية فحوى خاصة للدولة والحق أو المجتمع . فبما ان الجوهري في موضع آخر ، في علاقة المخلوق بخالقه ، فإن الدولة تبدو حاجزا يفرض نفسه بينهما . وبما ان لا اساس طبيعيا لها ، فهي من ملف الخطيئة والفوضى اكثر منها من ملف النظام : فما هي الممالك ان لم تكن آثاما(١) ؟ والنفع

(١) مدينة الله ، المجلد الرابع ، ٤ . ان كتابة تاريخ تفسيرات هذا النص ستكون اطول مما ينبغي في هـــذا البحث . والشيء الجوهري هو ان الكتاب يستعمل لفظ « عدالة » لفظ « مملكة » .

الوحيد الذي يمكن ان يكون للدولة هو وضعها نفسها في خدمة المهم حقا ، أي الخلاص أو علامته المرئية في هذا العالم : حسن السلوك . الا انه ينبغي لها ان تعرف كيف تتعرف عليه .

وهنا تطرح مسألة قراءة « مدينة الله » : فقد كتب اسقف هيبون في عصر الامبرطورية الرومانية المنتهية . وعندما ميز بين المدينة السماوية والمدينة الارضية ، فان ذلك لم يكن لوضع قوانين للثانية ، بل كان لالزام المسيحي بأن لاينسى ، ابدا ، انتماءه إلى الاولى . والاوغسطينية السياسية الحقيقية بدأت عندما افسحت الامبراطورية مكانا للمسيحية فوجد العمل الاوغسطيني قراء يبحثون، فيه ، عن نظرية للدولة . « فهم ، اذ يقدرون ان النهاية العليا للانسان هي الخلاص واذ لايملكون سوى فكرة غير دقيقة ، إلى حد بعيد جدا ، عما يمكن ان تكون عليه ، حقا واخلاقا ، السلطة السياسية غير المنظمة والمستبدة في معظم الاحيان ، سيستنتجون من ذلك ان هذه الاخيرة لاتبرر الا بالمساعدة التي تقدمها لتحقيق هذه النهاية العليا(١) » .

وعلى وجه الاجمال ، جاء « خلاص » السلطة الزمنية على يد مايدينها بالذات : علاقتها بالخطيئة . فهي موجودة بسببها ، وواحدة من نتائجها ، وهي ، بهذه الصفة ، شر . فيجب ان تعاني كما يعاني المرء عقابا على اعتبار ان العناية الالهية ترسل الشرور لامتحان العادل ومعاقبة الخاطىء . ولكنها شر ادنى ، أو شر ضروري : ذلك انه يستخدم لقمع الخطيئة أو احتوائها . وهكذا يزدوج مظهرها ، وتحصل على

---

(١) مارسيل باكو : تاريخ البابوية من اصولها حتى مجمع ترنت فايار ١٩٨٦ ص ٧٠ .

النفع غير الموجود في ذاتها بوضعها نفسها في خدمة السلطة الروحية . واذا لم تلعب هذا الدور تكون غير نافعة أو ضارة . وهذا يعني انه ليس من هدف نوعي لها : فهي بديلة الفورية الفضيلة .

اما الكنيسة فهي ليست على درجة من القوة في دورها الروحي ، وحده ، كافية من اجل قيادة المؤمنين بسبب قوة الخطيئة على وجه الضبط . فيجب ان تضاف إلى السلطة التوجيهية سلطة قهرية ، ولكن الثانية يجب ان توضع ، بالطبع ، تحت قيادة الاولى. ان هذه الافكار هي التي طورها ، في العصر الكارولنجي ، جوناس دورليان وهنكمار دورامس في نصوصهما حول النظرية السياسية . انهما يريان ، في نهاية المطاف ، ان «السلطة الزمنية ليست مفيدة الا لان السلطة الروحية ليست في القوة التي ينبغي ان تكون عليها(١) » وان اول مهمة للملوك هي ان يكونوا حماة الكنيسة . الا انه يجب ان نرى جيدا ان تبعية الدولة هذه للكهنة ليست ، بعد كل شيء ، الامكانية الوحيدة التي تتيحها مثل هذه المنظومة النظرية : فهي ليست سوى صورة في تحقيق هذا الانحلال للطبيعي في ما فـــوق الطبيعة(٢) يمكن ان تتخذ صور وجودها . ماهو الاتجاه الذي سيفرض ، على هذا النحو ، على السلطة الزمنية ؟ انه يتلخص في مدلولات المحبة والعدالة والسلام — وثلاثتها مشتقة ، فعلا ، من اخلاقية الانجيل لا من نظرية حق .

---

(١) جان ريفيرون : الافكار السياسية — الدينية لاسقف من القرن التاسع عشر ، جان دورليان وكتابه « المؤسسة الملكية » فران ، ١٩٣٠ ، ص ٩٥ .

(٢) اركيليير يتحدث عن « امتصاص لحق الدولة الطبيعي من جانب عدالة اعلى » الاوغسطينية السياسية فران ١٩٣٤ ص ١٥٣ .

المحبة : الامر يدور حول معارضة صراع المصالح الذي يميز « المدينة الارضية » بنمط آخر من الصلات بين البشر . ان ذلك لايلغي التسلسلات الاجتماعية (الصراع ضدها يعني اظهار التعلق بميدان الخطيئة) (١) ، ولكنه يلحقها، كادوات، بعلاقات الانسان بالله : فكل فرد يجب ، بصورة ما ، ان يرجح خلاص الاخرين .

العدالة : ليست للمصطلح ، هنا ، علاقة كبيرة بالمعنى الذي كان له في التقليد الارسطوطالي والذي سيكون له ، من جديد ، لدى القديس توما . فليس موضع بحث ان يعطى كل امرىء نصيبه (وهو ماكان سيدخل علاقة اجتماعية بين البشر ويعترف ، اذن ، بشيء من الصحة الطبيعية لحياة المدينة) ، بل ان يمنع الشر : وكما قال ، بصواب كبير ، اركيليير : « نفي العدالة هو الخطيئة (. . .) ، وبكلمة واحدة كل مايعارض عمل النعمة في نفس المسيحي ، كل مايمس تبريرها(٢) » . فالعلاقة بين البشر ، من جديد ، ثانوية : انها تنزع إلى الامحاء ، أو ، بالاحرى ، إلى الذوبان ، في صلة كل امرىء بربه .

السلام : هذا الاخير ليس ، منذ ذلك الحين ، البتة ، عكس الحرب أومجرد الامن . فالسلام هو المسيح ، كما قال جوناس دورليان بقوة .

---

(١) هذا لا يستبعد امكان استخدام الاوغسطينية السياسة كايديولوجية ثورة . وينبغي لذلك آلية نظرية اضافية ترفع من شأن سلطة فعل اخرى (وهي ما ستكون عليه حالة وتكليف).

(٢) القديس غريغوريوس السابع ، بحث في تصور للسلطة الابوية ، فران ١٩٤٣ ص ٢٦٨ .ولنستشهد بهنكمار : « يجب ان يعمل الملك بحيث تلبي افعاله جلالة اسمه . ان اسم الملك يعني ان عليه ان يقوم بدور الموجه لدى كل رعاياه .ولكن كيف يستطيع اصلاح الاخرين من لا يحاذر ، في طباعه الخاصة ، الظلم ؛ ذلك ان عدالة الملك هي التي يمجد بها عرشه ، وان الحقيقة هي التي تتوطد بها حكومات الشعوب .

فلا يمكن للمرء ، اذن ، ان يكون مسالما دونه . وسوف تمنع الحروب الخاصة التي تمس النظام المسيحي ، وسوف تحول حماسة الفرسان إلى استعادة ايبريا ، وسوف تحمي فعالية الكهنة وبسطاء الناس ، الا انه سيدعى ، في الوقت نفسه ، إلى معاقبة الذين لايستحقون السلام لانهم خرجوا عن الجماعة برذائلهم أو بنقص ايمانهم .

ومنذ ان يفرغ كل من الحق والدولة من محتواه الخاص لصالح الاخلاق ، فانه لايبقى سوى تطبيقها . والمثال يأتي من بعيد ، ويستشهد ، تقليديا ، بغريغوريوس الكبير الذي كتب ، منذ نهاية القرن السادس ، إلى برونيهو يقول : « اذا اعلمت الملكة بعنيفين أو زناة أو لصوص أو برجال يتعاطون مظالم اخرى ، فإن عليها ان تسارع إلى تقويمهم لتهدئة الغضب الالهي » . وقوة الله مباشرة في كل مكان ، وهي لاتعمل بموجب اسباب ثانوية : وربما كان هذا هو حجر الزاوية في هذا البناء المفهومي .

الا ان هذا البناء ، مرسوما على هذا النحو ، يبقى شديد العمومية . فقد لاحظنا ، قبل قليل ، ان تبعية الزمني المضبوطة للروحي يمكن ان تتخذ صور متنوعة : فمن الممكن ان يقدر امبراطور ، مثلا ، ان من واجبه تولي الوظيفتين . وعند ذلك ، فان احدهما يتبع الاخر في شخصه دون حاجة إلى الانحناء امام الكنيسة (بعض رسائل شارلمان تمضي في هذا الاتجاه) . ويمكن للكنيسة ، ايضا ، ان تتولى ، هي نفسها اعباء زمنية (مباشرة أو عن طريق اتباع . وهذا تصور طبع ، فيما بعد ، سياسة اينوسنتوس الثالث بطابعه) . ولكن ، حتى لو ابقت الكنيسة على سلطة زمنية منفصلة تحتفظ انفسها ، مع ذلك ، بحق توجهها ،

فما زال ينبغي ان نعرف من هي الكنيسة : من الذي يملك حق التحدث باسمها ؟ هل هو البابا وحده ؟ ام جماعة الاساقفة ؟ وهذا سؤال تطرحه الطريقة التي ولدت بها مؤسسات السلام : في قرارات مجامع اقليمية في معظم الاحيان . وهكذا تعدل الاوغسطينية السياسية نفسها إلى صيغة محددة جدا : حكومة الأساقفة .

حكومة الأساقفة

كان الهدف المعان للامبراطورية المسيحية ، باالنسبة لشارلمان ، هو العمل على سيادة الصالح العام ، أي ممارسة الفضائل واقعا . وكان الامبراطور نفسه يتولى تنظيم تطبيقها وتوسيع الأقاليم التي كانت لها ، فيها قوة القانون عن طريق فتوحاته . فلم تكن قوة الكنيسة ، إذن ، ضرورية لا للإدارة الداخلية ولا للسياسة الخارجية : فالساطة المركزية كانت كافية . وكان يبقى للبابا ان يعطي ، بحياته البهية ، قدوة التقى والقداسة .

والواقعة العظمى في السنوات التالية هي ، على وجه الدقة ، تحلل السلطة المركزية وتولي هذه الاخيرة ، نظريا ، من جانب الاوغسطينية . والمذهب نفسه الذي كان قد برر قوة هذه السلطة كان عليه ان يفسر تبعيتها ثم حلول السلطات المحلية محلها بكل بساطة . وكان قادرا على ذلك على اعتبار أن اشكالية الدولة لم تكن تشغل سوى مكانة مشتقة في ترتيبها الداخلي . ومن الشائع ان يقبل مجال نظري نتائج متناقضة اذا جاءت ، فقط ، لاحتلال مكان مماثل لايعكر ترتيب وجوهه المركزية . وكان ذلك ماهو عليه الحال هنا منذ ان تمت المحافظة على

أولوية الخلاص وتشبيه الحكومة ، كائنة ماكانت ، بحارس الأخلاق .

وفي فترة أولى ، ظل الحكم المركزي محافظا على سلطة ، ولكن الكنيسة هي التي كانت تتولاها باسمه . فقد كان لويس التقي ، ابن شارلمان وخليفته ، محاطا برهبان واساقفة حلوا ، تدريجيا ، محله في إدارة الدولة ، ووجد الامبراطور نفسه وقد عهد اليه بمهمة الحياة الفاضلة ، وكان الاساقفة يطلبون منه ، اذا اندلعت اضطرابات ، أن يقوم باالتكفير : وهذا ماحدث في أتينيي عام ٨٢٢ . وكانت الغلطة السياسية خطيئة ، وكانت الفوضى في المملكة تتقى مثل الفوضى التي تسود النفس . اما في المرة الثانية ، فقد مضت الامور إلى ماهو ابعد من ذلك : فعلى إثر مكائد وثورات رافقت التقسيمات الاقليمية المعقدة التالية لولادة ابن جديد للامبراطور – شارل الاصلع المقبل – انتهى لويس التقي إلى فقدان السلطة (مؤقتا) : ولكن احتفالا دينيا هو الذي اخذ مكان الخلع . ففي سواسون اجرى الامبراطور من جديد ، عام ٨٣٣ ، كفارة علنية ، وهذا الفعل هو الذي جعله يتخلى عن الوظائف الامبراطورية بفعل تداخل مدهش ، ولكنه منطقي ، بين القدسي والحقوقي . ومعنى هذه الواقعة نموذجي : فاالطهارة المسيحية المتجلية في اشراف الكنيسة هي ، وحدها ، التي تؤهل لممارسة السلطة .

وفي مرحلة ثانية تنامت القوة الاسقفية بسبب انقسام السلطة الزمنية خاصة : فعندما مهرت معاهدة فردان زوال الوحدة السياسية ، فإن الوحدة الدينية المتجسدة في الكهنة هي التي حلت محل الفكرة الامبراطورية . وقد عوضت القطيعة السياسية بـ « الأخوة » بين الملوك التي كانت تبرر ،

اكثر من صلات الدم بكثير ، بالتضامن المعان بين المسيحيين . وإذا كان التوازن السياسي المحقق على هذا النحو هشا (كما تبين ذلك جليا في القرنين التاليين) ، فقد كان للمذهب ، على الاقل ، مزية مؤكدة للكنيسة : فإليها آلت قيادة العالم المسيحي . وقد احتفظت بها بقدر مازاد ضعف الدولة وبقدر مامزقت الغزوات الجديدة (الفايكنغ والمجريون والقراصنة)، بقايا المركزية : فقد تزايد الدفاع ضد التسللات تجزؤا واصبح تنظيم حماية اسقفية اسهل بكثير من تنظيم حماية مملكة . وكان ذلك عهد سيادة الساطات المحلية الموطدة .

وهكذا انطلقت البرهة الثالثة : البرهة التي استولت ، فيها ، الكنيسة على اساس تنظيم الحياة الاجتماعية ، أي على مستوى سيبقى ، فيه ، التأثير ناجعا ، بدلا من ان تشرف على ملك أو عدة ملوك . ويجب ان نلاحظ ، فضلا عن ذلك ، ان الساطة التي لم تكن ، اذ ذاك ، في ايدي الاساقفة كانت في ايدي العلمانيين المحليين : كبار المملكة أو ، ببساطة ، سادة انتزعوا ، كل منهم بدوره ، نصيبا من الاستقلال . والقرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر هما زمن تفكك ، فيه ، الحكم وشاهد تفتتاً حقيقياً للساطات . فكان ، اذ ذاك ، قد مضى زمن طويل على حصول قدامى الضباط الكارولنجيين على الاستقلال ، واذا كان على الكنيسة ان تخشى احدا ، فقد كان عليها ان تخشى هؤلاء وليس ملوكا كانت ساطتهم موضع مساءلة .

الا انه لايمكن الاكتفاء بتفسير كل شيء بـ « ضعف » السلطة . فالواقع هو انه كان لهذا الضعف مكان قائم في الايديولوجية السائدة

وان هذه الاخيرة عدلت بقدر تطور الوقائع ليمكن تسجيلها بشكل افضل : ففي حين كان جوناس دورليان يعهد إلى الملوك بواجب حماية الكهنة ، يعهد هنكمار مباشرة ، في نهاية القرن التاسع ، إلى هؤلاء الاخيرين بمهمة حفظ النظام (اسم الاساقفة يأتي من كلمة يونانية تعني « مراقبين ») . ومنذ ذلك الحين « فليحرص الاسقف على الاستعلام عن حياة المؤمنين الذين عهد بهم اليه وعن اخلاقهم ، ومنذ ان تعرف هذه الاخلاق ، عليه اصلاحها ، اذا استطاع ، باالقول والفعل . واذا لم يستطع النجاح في ذلك ، فإن عليه ، اذ ذاك ، بموجب قاعدة الانجيل ، ان يبعد عنه مقترفي المظالم » . ان هذا الحسبان لحساب تفكك المجتمع من جانب الايديولوجية ليس شيئا قابلا الاهمال : فهو يدخله على هذا النحو ، فعلا ، في نظام ما للاشياء ويجعله ، على الرغم من كل شيء ، قابلا لان يعايش . وهو يعين ، خاصة ، مهمات لمن يتولون مسؤولية ما ويدل على الطريق التي يجب اتباعها لنقل تصور العالم في الاوغسطينية السياسية إلى سلطتها الفعلية(١) . واطار مثل هذه المحافظة على النظام وسط عدم الاستقرار العام هو الذي شهدت مؤسسات السلام ، ضمنه ، صعودها بعد قرن من هنكمار . الا انه يبقى ان نفسر غياب البابوية في دستورها .

---

(١) كما يلاحظ ج . لوبرا : « تفرض الكنيسة ، بقوانينها ، العشر ، وبصورة غير مباشرة الاعطيات التي تضمن نجعها المتجاوز للطبيعة . وهكذا تكتسب ملكيات تضمن ، فيها ، الحصانة ، ثم الاقطاعية ، لاساقفتها السلطة الزمنية وكل الامجاد الدنيوية . فبين عناصر القوة يسود تضامن وثيق (المؤسسات الكنسية لمسيحية العصر الوسيط) في فيخته ومارتان : تاريخ الكنيسة ، الجزء الثاني عشر ، بلو وغاي ١٩٦٤ ، ص ٢٦٩ .

العصر مطبوع ، في الواقع ، بضعف البابوية وضيق الدائرة التي كانت تستطيع أن تمارس ، ضمنها ، تأثيرا . وقد بقيت ، باستثناثين أثنين ، حتى زمن الاصلاح الغريغوري ، في حالة لاتسمح لها بتوطيد اولويتها . فقد كانت ، وهي « في ايدي العلمانيين » تتخبط في خصومات النبلاء الايطاليين والاحزاب الرومانية . وعلى الرغم من انه كانت لها ، عن طريق التكريس ، ساطة اعطاء الامبراطورية ، الا انها لم تستخدمها الا لتعين لنفسها حاميا بين الكارولنجيين أو ، بعد موت شارل الضخم ، بين القوى المحلية (حين لاتكون عشيرة هي التي تاخذ على عاتقها ، بصورة ابسط ، اعطاء اللقب البابوي للموالين لها أو لابنائها) . وفي هذه الحالة من الانحطاط التي دامت ما يقرب من قرنين ، كان يصعب على روما التدخل بكفاية في نظام الغرب الزمني .

والاستثناء الاول هو محاولة نيكولاس الاول (الذي حكم بين عامي ٨٥٨ و ٨٦٧) . ففي حين اكتفى بعض اسلافه (غريغوريوس الرابع ، سرجيوس الثاني) بتاكيد اولويتهم « لان حكومة الارواح التي تخص البابا اعلى من الحكومة الامبراطورية التي هي زمنية » ولم تكن لديهم ، فضلا عن ذلك ، وسائل سياستهم ، تدخل نيكولاس الاول في طلاق امبرطور وخلع رؤساء الاساقفة الذين ايدوا الاخير ضد رأيه واستدعى ، بعد ذلك بقليل، إلى روما ، مجمعا لينتصر بصورة نهائية . ولم يكن الامر يدور ، بالنسبة له ، حول فرض قراراته بصورة عادية بقدر ماكان يدور حول التدخل عندما يكون النظام العام للمسيحية

مهددا . وهذه النظرية المتعاقة بساطته في المجتمع تزدوج بنظرية اخرى تنصب على بنية الكنيسة : فيجب ان تكون عمودية ، بصورة مضبوطة ، بحيث لايستطيع مجمع تقرير شيء دون البابا . الا انه سرعان ما ارغم خلفاؤه ، بقوة الاشياء ، على ترك العقيدة جانبا .

والاستثناء الثاني ، وهو عابر ايضا ، هو الاستثناء المرتبط بالنهضة الاوتونية . فاذا كان اوتون الاول قليل الاهتمام بروما ، فإن أوتون الثالث حاول فرض قوة جديدة للبابوية لعبت دورها في مشروعه للتجديد الامبراطوري . الا ان سلفستر الثاني بقي ، مهما كانت صفاته ، تابعا للامبراطور ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه الحقبة القصيرة محدودة في الزمان(فسرعان ماعادت الدسائس إلى روما) وفي المكان (الاقاليم الذي كان يستطيع اوتون الثالث ان يطبق فيه ، قرارا كان اضيق بكثير من امبراطورية شارلمان) .

فامحاء كنيسة روما هو ، اذن ، ما كان يميز تلك الفترة ، حقا ، تجاه ساطة الاساقفة المتنامية . ولم يكن هذا الامر ليقصر عن أن يؤدي بهؤلاء الاخيرين إلى تصور للكنيسة مختلف جدا عن تصور نيكولاس الاول : فقد كان هنكمار يرى ان الاسقفيات المختلفة انحدرت عن الرسل ، واجتماعها هو ، اذن ، الذي يرث الحقوق والسلطات التي خلفها المسيح . ومجالس السينودوس والمجامع هي التي يعبر ، فيها ، عن وحدة الكنيسة ، وهم الذين يمثلون ، فيها ، سلطة السيادة . ونادرا ما كان يستشهد ، هنا ، بالآية القائلة : « انت الصخرة وعلى هذه الصخرة ابني كنيستي » والتي يستند اليها ، تقليديا ، المدافعون

عن البابوية . وبالمقابل كان يجري الرجوع كثيرا إلى الصيغ الجماعية التي ينقلها انجيل القديس متى : اذا اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي ، فإني اكون بينهم ، « وانا معكم دائما حتى نهاية العالم » . ومع ذلك ، فهم يعترفون باولوية البابا ، ولكن ذلك ، بالاحرى ، بوصفه حاميا للعقيدة اكثر منه كقائد حقيقي لهذه الهيئة الكنسية التي تتدخل في المجتمع لتقيم ، فيه ، بعض قواعد السلوك وتطبقها . ومضى ذلك إلى حد يبدأ ، معه ، هنكمار ، عندما يرى البابا على اهبة حرمان ملك (وتلك ما كانت عليه بالنسبة لشارل الاصلع) في الاعتراف للسلطة الزمنية بمقدار من الواقعية والمكانة يزيد كثيرا على ما اعتاد منحها اياه : فالاضرار بالسلطة الملكية اضرار بالمجتمع بكامله . هل كان ذلك تخليا عن الاوغسطينية ؟ الامر كان ، بصورة ابسط ، موقف دفاع عن إحدى متحولاتها ضد اخرى ، في حين يبقى الجوهري على حاله .

ومع ذلك ، وجد البابا بعض المدافعين عنه خارج روما : فاولئك الذين الفوا ، في منطقة رامس ، في النصف الثاني من القرن التاسع ، المراسيم المزورة حاولوا ، اولا ، ضمان استقلال الكنيسة حيال السلطات العلمانية . الا ان هذا الاستقلال لم يكن ، بالنسبة اليهم ، ممكنا الا بتقوية سلطة الكرسي المقدس . الا ان الموقع الاسقفي هو الذي كان سائدا على نطاق واسع في القرن العاشر . وجيربير دورياك ، نفسه ، دافع عنه قبل ان يصبح البابا سلفستر الثاني . وكان هناك ، حتى بين المؤلفين الذين استوحوا المراسيم المزورة ، من لاحظ ان الرسولين يوحنا ويعقوب يصلحان اساسا للكنيسة بقدر بطرس . ومهما يكن امتياز روما الضروري للوحدة ، فهي ليست ، اذن ، هذه الوحدة وحدها .

ذلك ، إذن ، ما كان عليه الوضع في الغرب قبل وصول هنري الثالث إلى رأس الامبراطورية ووصول الغريغوريين إلى قمة الكنيسة . فلم يكن هناك ، لا في هذا الجانب ولا في ذاك ، شخص في القمة قادر على فرض سيادة النظام المعنوي الذي كان الجميع يتوقون اليه . والسلطات الحقيقية كانت محلية ، بل كانت تجد ، ايضا ، التعبير عنها في مذهب يبررها . وكانت بعضها — العلمانية — مازالت تناضل لتكسب استقلالها أو توسع اراضيها . وكانت الاخرى التي كانت مهددة بأن تفقد ، في ذلك ، استقلالها والتي يعهد اليها تصورها لنظام الاشياء بمهمة ضبط المجتمع ، كانت هذه الاخرى الوحيدة القادرة ، في ذلك العهد ، على اعاقة الفوضى قليلا . وعلى هذا النحو كانت تخدم الخلاص وتمنع ، في المناسبة نفسها ، بفرضها احترام قاعدة في اللعب ، المجاعات وضروب الفوضى التي تضر بالجميع أو تحد منها : وقد كان ، ايضا ، من صالح السادة الاقطاعيين ان يستطيع الفلاحون والحرفيون متابعة عملهم بسلام . وعلى هذه الخلفية الاجتماعية والايديولوجية التي انتجها قرنان من الانضاج ، ولدت المؤسسة نفسها .

المؤسسة

في السنوات الاخيرة من القرن العاشر ، قامت الاسرة الكابيتية في فرنسا . ولم تكن تسيطر على مجمل الاقليم ، وكانت الحروب المحلية تنمو ، في حين كان الكبار يهددونها باستمرار . وعند ذلك اتخذ اساقفة ، في جنوب فرنسا ، اجتمعوا في مجامع محلية سلسلة من القرارات مكرسة لفرض احترام سلام الرب : وكان الامر يدور ، في الاساس ، حول ضمان حماية بعض الاشخاص (الكهنة الذين لايحملون سلاحا)

وبعض الاملاك (املاك الكنيسة واملاك الفلاحين) . وكان الذين يتعرضون لها في زمن الحرب يعاقبون بالحرمان . فلم يكن الامر يدور ، اذن ، حول الغاء الحرب (وهل كان ذلك ممكنا ؟) ، بل حول فرض بعض الحدود عليها . ويلاحظ :

– ان القرار اتخذ في مجمع ، أي من جانب الاساقفة مجتمعين ، وهو مايطابق ، حقا ، تصورات هنكمار .

– وان الكنيسة هي التي تتخذ ، في غياب السلطة الملكية ، مبادرة فرض تطبيق القوانين الاخلاقية في المجتمع .

– وان العقوبة المنصوص عنها هي من نوع ديني .

وقد اغتنت الحركة ، في السنوات التالية ، بمبادرات جديدة . فقد فرض اساقفة « قسم سلام » في اسقفياتهم : وفي هذا القسم ، يلتزم من يؤديه بعدم دخول كنيسة بالقوة وعدم حرق المنازل واحترام بعض الفئات الاجتماعية التي لاتساهم في الحرب (الكهنة ، الفلاحون ، التجار) . بل خلقت ، احيانا ، جمعيات سلام يلتزم اعضاؤها باحترام هذه التوصيات . ولم يكن الامر يدور ، دائما ، حول ايقاف الحرب أو التساؤل حول عدالتها ، بل حول فرض حدود عليها فقط . وتم اجتياز خطوة جديدة عام ١٠٢٧ عندما قرر مجمع ، في جنوب فرنسا ايضا ، منع الجميع من القتال في الايام التي تقام ، فيها ، الصلوات . وفي هذه المرة ، كان التدخل في النظام الزمني من مستوى نادر في سعته .

وامتدت الحركة ايضا ، ولكن اتجاهها تغير : فقد كانت ، وهي التي خلقت في اكثر مناطق فرنسا انفلاتا من السلطة الملكية ،

رمزاً لحلول الكنيسة محل هذه السلطة .الا انه لم يكن يوجد شيء يمنع سلطة قوية ، اذا نشأت ، من استعادة المبادرة لصالحها ، لغاياتها الخاصة . وهذا ماحدث ، حقا ، عام ١٠٤٣ ، عندما قرر الامبراطور هنري الثالث الذي اقام سلطة متزايدة الحزم في جرمانيا وضع حد للحروب الداخلية . فمن اعلى منبر كاتدرائية كونستانس ، اعلن امتداد سلام الرب إلى مجموع أراضي الامبراطورية . وقد الزم كل رعاياه بالتخلي عن خصوماتهم وتبادل مغفرة إهاناتهم لبعضهم ، ومن اجل اعطاء القدوة ، قام بتكفير علني . وعندما نعلم ، فضلا عن ذلك ، انه جعل النظام الديني يسود في الامبراطورية باختياره ، هو نفسه ، الاساقفة والبابوات وانه لم يكن يتردد في فض الخصومات الرومانية بخلعه ، هو نفسه ، عدة بابوات متنافسين وانه شرع ، شخصيا ، بالاصلاح الكنسي باتخاذه تدابير ضد المتاجرة بالاشياء الروحية والرتب الكهنوتية ، فإننا نرى جيدا ان معسكر القوة قد تغير : فلم يعد سلام الرب الهدنة المفروضة من كبار الكهنة ، بل غدا الاداة التي يستعملها الحكم المركزي ليدير اقليمه . وكفارة الامبراطور العلنية تبين البعد الديني لمراسيمه وتزيد ، اذن ، سلطته على الكنيسة التي وجدت نفسها ، على هذا النحو ، مجردة من امتلاك التوجيه الروحي . ونستطيع ، بذلك ، ان نأخذ فكرة عن الطريق التي تم اجتيازها منذ لويس التقي . فمنذ ذلك الحين ، فتحت صفحة جديدة في تاريخ اوروبا حيث قامت ، على وجه الاحتمال ، مساجلات مشابهة بين اطراف مختلفة جدا . ففي عهد التعارض الكبير بين البابا غريغوريوس السابع والامبراطور هنري الرابع ، لم يعد لدى الاساقفة كثير يقولونه : فتنصيبهم اصبح

رهنا بمن هم أقوى منهم . الا انه من الجدير بالملاحظة ان المؤسسة التي كانوا قد خلقوها شهدت ، في الفترة الانتقالية ، تعديل دلالتها وكذلك تعديل الايديولوجية التي كانت تستلهمها . فكما أن الاوغسطينية السياسية قد عدلت إلى عدة متحولات حسبما تكون قوانينها الاساسية تبريرا لهذا المرجع الاجتماعي أو ذاك ، كذلك ، فإن سلام الرب الذي اقامه احد هذه المراجع كان قابلا لان يوضع في خدمة مرجع آخر لمجرد ان تكون ابرة المذهب قد دارت مرة جديدة وفي انتظار ذلك ، فإنها قد مثلت محاولة لانشاء النظام الاخلاقي للدين من الاسفل . وكانت تلك المحاولة الاخيرة قبل كالفان .

* * *

— ٢ —

بوليس الإيمان: التفتيش

لويس سالا — مولان

أصبح السلام المسيحي ، إذن ، المؤسسة المتميزة . وانتظمت السموات وانواع الجحيم في تشابك من العلاقات التي كان انتشارها يرسم ، بسعة اللوحة الجدارية ونمنمة الزخرفة المدققة ، مسكن الانسان . المسكن ؟ ان المسيحي القادم من الازلية — محتضنا منذ الابد في الفكر الالهي — يجتاز طريقه ، من الولادة حتى الموت ، نحو الغبطة . فهو سوف يرى وجه الله . وما الحياة الفانية ؟ انها مجرد جملة معترضة مقيسة بامد غير قابل ، من جهته ، للقياس . والكنيسة ؟ انها المؤسسة الوحيدة المتكيفة مع مصير الانسان المؤقت والازلي معا . انها تشهد ، وهي الراسية في المنفى ، بديمومتها التي لاثغرة فيها (« ابواب الجحيم ان تقوى عليها ») ، على الوقتية الخالصة لكل ماليس هو إياها . ومن هنا إلى طرح عدم وجود خلاص الا في داخلها خطوة . . . وهاهي قد جرى اجتيازها أو ، بالاحرى ، هاهي قد جرى اجتيازها منذ قرون ، واعلنت نفسها بالوثوق الهادىء للحقيقة التي لاتناقش .

ومع ذلك ، فقد نوقشت .

انها تفرز ، بصورة طبيعية ، المعيار لأنها السيدة المطلقة والمرتبة

الناجعة لذاكرتها الخاصة ، لرواية تاريخها الخاص التقريظية ، وهي التي تملك ادوات المعرفة واجهزتها وتنظم القول . انه معيارها الذي تستمده ، بعناية ، من ماضيها المصوغ مؤسسة وفي الحاضر الازلي لرؤاها المؤسسية .وبما انها قائمة في التاريخ والازلية معا ، فإن معيارها ينطبق على انتساخ الايام بموجب دقة موعد الازلية المجيدة . . . أو الجهنمية .

وقد رأت قرون اخرى ، تحت سماوات أخرى ، انتظام موسيقى العوالم الصاخبة في جوقة عارفة كانت تضبط ايقاع الحياة والموت ، الحقيقي والزائف ، القانون والحلم ، الرغبة والقسر ، بموجب مقتضيات منسوخة عن انقلابات المزاج لدى دستات من الالهة . اما هنا فلا ! المعيار واحد . والتفسير الذي يفجره بريق البلاغة إلى الف صورة بالغ الفقر . فالكنيسة ، وهي مؤسسة جدية ، توحد . . تقنن وتطبع بخاتم الشذوذ المحرق كل ما ينحرف عن مرماها . والتفتيش الذي يجري الحديث عنه — وعن حق لان هناك مايستحق الحديث — مثال متميز عن العلاقة الحشوية ، الاساسية التي يقيمها التاريخ بين منظومة فكرية وتجسيدها في مؤسسة وانشغالها بالخلود(١) .

وروما ، روما البابوية ، تنتصب في مركز فكر توحيدي . ولكن وحدانية الفكر مسألة معيار . ولاي شيء يستخدم المعيار ان لم يكن

---

(١) نشرت، مؤخرا ، ترجمة فرنسية لكتاب « دليل المفتشين » . وقد شكل الدليل ، خلال قرون ، المجموعة الرسمية للاجراءات التفتيشية . ومن البديهي اني استمديت الكثير من هذا النص الذي لم يعد من الضروري البرهان على اهميته التاريخية كي احاول ان اقدم ، هنا ، في بضع صفحات ، لمحة عن عمل التفتيش المفوض .

للدلالة على الشذوذ ؟ ولكن الشذوذ من شأن الوعاظ ــ والوشاة ــ ، والوعظ ليس سوى القول المنتصر ، القوي بالصمت الذي يحاول تنظيمه . ولاضرورة لان نعيد قولنا أن المعيار لايقرأ الا بالسلب ، وذلك ، على الاقل ، منذ يهوه الذي يقول لموسى : « لاتنظر إلى وجهي لان بريق مجدي سيقتلك ، اما عندما امر ، فانظر وسوف ترى ظهري » ، وهو الوجه الاخر للاله ، الوجه المحتمل ، الوحيد الذي رآه موسى .

وهذه بديهية اولى : فالمعيار الذي تفرزه روما يشكل ، حقا ، الغلاف المرئي ــ والوحيد المرئي ــ للايمان ، شكل الايمان ، مظهره ، وفية ، في ذلك ، لحساسية الاباء الادمية وذهنية المجامع الباذخة . وانشأت روما الراسية على اساس متين ، باسم فصاحة الاباء وجلال المجامع ، تكتيات المفتشين التوثيقي والبوليس معا .فالتفتيش يسهر على استقامة الايمان ، لا اكثر من ذلك ولا اقل . وبما ان الايمان هو الدعامة النظرية للكنيسة المؤسسة ، فمن البديهي ان صيانته تعادل ضمان سلطة الكنيسة في كل الشعوب وعليها .

واذا كان من المعلوم ان المؤسسات لاترعى ، عن وعي ، الفعل المجاني ، فيجب ان يكون هنالك تطابق في الطبيعة بين الترتيب الداخلي لمؤسسة ما وجهازها البوليسي ، بين الكنيسة وجندها . وروما التي كانت تؤسس في الاحكام الالهية (الموسوية ، النبوية ، الرسولية ، الآبائية ، الامبراطورية) المستبقات اللاهوتية التي تنتمي اليها الممارسة التفتيشية تعلم ذلك جيدا . ففي اعلى التفتيش ، في صورته الدومينيكية ،

وبعبارة موجزة ، توجد نار سدوم(١) وسكين ايليا ولعنات العهد الجديد واللعنة الابوية والمراسيم الامبراطورية . وفي اسفل التفتيش الدومينكيي ، ومعه في الوقت نفسه ، توجد حماسة عدة رهبانيات كبيرة — حتى اليسوعيين ، ايضا — الاستقامة واندماجها في ممارسة السلطة التفتيشية . وهذا تاريخ طويل يمكن الرجوع إلى السنوات الاخيرة من القرن الثاني عشر ، في عهد اينوسنتوس الثالث ، ببداياته التوثيقية والاجرائية بالمعنى الحديث للكلمة .

التفتيش الاسقفي : قبل دومينيك

كان البت في التوافق بين الفكر أو السلوك والايمان من شأن الاساقفة المزودين بسلطة التعليم والحكم . وكانت اللعنة ، ان صح هذا القول ، مكافئة ، تماما ، لسلطة الاسقف على رعاياه وللمعرفة التي كان الاسقف يملكها بموجب شمول كهنوته . هل يجب ان نستنتج من ذلك ان التفتيش الاسقفي كان مجرد « غرفة تأمل » وان اللعنة لم تخلص إلى اسماع شيء غير المرافعات البليغة والمتشدقة ؟ هل يجب ان نفكر في ان هذا التفتيش كان يحقق حول المؤمنين وحدهم ؟ كلا بالتاكيد ؟ فهناك تاريخ طويل ونموذجي من احكام النفي المعلنة والمذابح المقترفة باسم السلطة الاسقفية ، ولكن ، بما ان السلطة الاسقفية لم تكن تمتلك ، من قبل ، الصلابة التي اكتسبتها في القرن الثاني عشر ،

(١) « عاقب الله ، حقا ، السدوميين الذين كانوا يخطئون في حق القانون الطبيعي . (التكوين ١٩٢) . واحكام الله هي امثلتنا ومنذ ذلك الحين ، لماذا لا يتصرف البابا ، اذا امتلك الوسائل ، كما يتصرف الله » (دليل المفتشين ، ص ٧٠) .

فقد كان التفتيش الاسقفي يعمل في الفوضى ، وكان للخطأ فرص في تضليل يقظة متولي سلطة القسر . وكان ينبغي ان تكون الكنيسة موضع معارضة من الداخل ، على مستوى الاعراف كما على مستوى العقيدة — على مستوى سلطتها المزدوجة ، الزمنية والروحية — من اجل ان تخضع روما لاندفاعة المتسولين — الدومينيكيين خاصة واولا — وتجرد الاساقفة السادة من سلطة التعليم والحكم وتعهد بها ، جزئيا أو كليا ، إلى قضاء جديد تشكل ، هي نفسها ، مصدره المباشر ومحوره الثابت . وكان ذلك التفتيش المفوض ، التفتيش الدومينيكي ، تفتيش مونسيغور من اجل ان يكون كل شيء واضحا .

والظاهرة التاريخية التي يجب ان تبرزها هنا تتصف ببساطة مؤثرة وحالية محرقة . فسلطة مراقبة الاستقامة افلتت من الذين كانوا يملكونها حكما لتؤلف الميدان المغلق لـ « محكمة استثنائية » ، محكمة استثنائية تحولت دون سابق انذار ، وغداة اختراعها مباشرة ، إلى محكمة عادية .

التفتيش المفوض : بعد دومينيك

فلنصرف النظر عن توازن الشيء الجيد الوصف . فتكفي كلمتان لنروي ممارسة سلطة التعليم قبل ان تتجاوز دموية الموضوع الحدود . ذلك ان كل السابق ضخم ماجاء بعده : فالتفتيش الروماني ، مهما قال مؤرخوه ، جرف إلى ادراج اجراءاته كل ماقدمه له التاريخ وهذا التاريخ سخي . واللازمة هي : اللعنة سهلة بالنسبة للكنيسة المؤسسة ، كنيسة الاباء والمجامع . الا انها تلعن من تفضل خنقه ولا تقدر على ذلك . اما الان ، فقد اصبحت روما قادرة . ومن المؤثر ان نرى كيف تقولب

عتاد الارهاب إلى مجموعة قوانين وكيف خدم الوعظ المندفع والتهكم المجمد البقاء والنفوذ .

آمن أو مت ! تلك كانت الطريقة الوقحة للقول بان لا خلاص خارج الكنيسة . والمفتش ، بوصفه شرطياً بارعاً ، يترجم هذه العبارة ، بلغته الخاصة ، إلى قوله : آمن أو اقتلك ! وروما لم تكن غبية — ولم تكن كذلك ، كما اعتقد ، قط — وجدت ان هذا التفسير ليس أسوأ من سواه وانه يؤدي خدمة جيدة في الازمنة الجارية . . . زمن الكفرة ، زمن اليهود ، زمن انتقاد المؤسسة حباً بالمؤسسة ، زمن عودة ظهور الغنوصية (بطرق يدرسها علم اليوم بتوفيق) الملعونة ألف مرة . وهكذا كان يمكن للمانويين ، اوائل الجديرين بانسباق إلى النار ، ان لا يعرفوا ، قبل ان يشرح لهم منظرو الممارسة التفتشية ذلك ، انهم ينحدرون ، في خط مستقيم ، عن التاتيانيين (١) الطيبين وانهم كانوا يستحقون ، من اجل ذلك ، التطهير النهائي .

وقد قام التفتيش الدومينيكي على رأس المال « اللوجستيكي » الذي كانت روما تملك تبرير كل عملية من عملياته . فالتوراة غير شحيحة بالنصوص التي تستطيع خدمته . وهو يستخدمها . اما العهد الحديد الذي حقق معجزة تعميم الحب — القاعدة ، فإنه يتداول ، هو ايضا ، السخرية ويتوقف ، هو ، ايضا ، عند قصص صرير الاسنان والسيف والنار والظلمات الخارجية . وجماعة العشاء السري عرفت ، فورا ، مع جمال التسوية وواقع التسلسل ، اغراء النبذ .

---

(١) اتباع تاتيان الذين لم يكونوا يأكلون اللحم ابدا ويخالفون ، بذلك ، تقاليد الرسول بولس التضحوية وعاداته في أكل كل شيء .

ان المجتمعات المدنية التي تؤلف الكتب المقدسة تبريرها الاساسي تسلم ، اجمالا ، بنظرية السيفين وتعزف ، سعيدة ، موسيقى تنافذ السلطات الصغيرة . وفي اعلى الهرم الاقطاعي – والملكي – واسفله ، يجري تداول الخلاص بسيولة النقود . ولكن دروب الخلاص ودروب المال – أو الافتقار اليه – تحدد ، بصورة طبيعية جدا ، خطوط تقدم الهرطقة . ولاضرورة لان نتحدث ، هنا ، عن المسألة الكلية التي حلتها البابوية وشمال فرنسا بالسيف مرة اخرى : فهذه القصة ليست قصة بوليس الايمان ، بل قصة جيشه . كلا ! ان ما يترك أثرا ذا عمق مذهل في تاريخ الافكار ليس سحق الجنوب عسكريا ، بل هو الحضور الماكر ، المتعدد القرون ، للتسلط التفتيشي على رقاع كاملة من امد اوروبا واتساعها .

لقد كان التفتيش المفوض يملك ، بدلالة اسمه ، السلطة الاسقفية الكاملة وذات السيادة ، في كل المناطق التي كان ينشأ فيها ، على كل ما يتصل بالايمان . ويجري تلقي هذه السلطة في كل مرة كان ، فيها ، السياق التاريخي ولعبة التحالفات ، أي الواقع السيوسيولوجي بعبارة موجزة ، يحابيها .

وكانت ، عامة ، مقبولة حتى حين كانت صلات تبعية أو خصوصية اقتصادية أو حركة تمرد تبدو دافعة إلى رفضها . ذلك ان التفتيش المفوض كان يملك وسيلة عملاقة مع تأثيرها « الايستيمولوجي » (الكلمة مناسبة اذا قبلت) . وهذه الوسيلة هي الحرم الذي بدأ به كل شيء ، الذي يتكرر به كل شيء في كل مرة تبدأ ، فيها ، الشعوب بالتململ ، الذي سينتهي به كل شيء عندما ستتعلم الشعوب ، الواحد منها بعد

الاخر ، السخرية من صنوف الغضب البابوي . وفي انتظار ذلك ، اليكم بطريقة عمل هذه الالة الحربية .

يسمي البابا — أو مبعوثه — مفتشا ويرسله إلى مملكة معينة ويقدم المفتش نفسه للملك ويعرض عليه كتاب اعتماده . وهو يحضه على اعتباره خادما له وعلى ان يمده ، عند اللزوم ، بالمشورة والمعونة . ثم ينتقل إلى التهديدات . فليعلم الملك ، وليعلم السيد انه ملزم ، بموجب الترتيبات الكنسية ، على مده بالمعونة والنجدة اذا كان يريد ان يعد مؤمنا وان يتجنب العقوبات الحقوقية المنصوص عنها بابويا ضد الامراء غير المؤمنين . والملك يفهم ، تماما ، هذه اللعنة التي تذكر ، بشفافية ، وابل الحرم أو كارثة الحرمان الاسوأ منه . فمن شأن الحرم المضروب على مدينة أو مملكة (تتردد سلطاتها في الاذعان للاوامر التفتيشية) ان يوقف كل حياة كنسية وليتورجية . فلا صلاة ، ولا معمودية ، ولازواج ، ولا مسحة اخيرة ، ولا دفن ، ولا فعل تعاقدي من أي نوع على اعتبار أن الوظائف التوثيقية تمارس باسم الكنيسة . ومااننا وللتفاصيل : فالحرم يشل الحياة الاقتصادية والتجارية واليومية للدولة أو المدينة التي تعانيه لانه يستبعد منها التمفصل الضروري على الجهاز الايماني الذي يتلقاه الشعب كليا ، كاملا ، بمن فيهم الهراطقة سواء انتقدوا الشرعية اللاهوتية للكنيسة أم انتقدوا تطرفها الاخلاقي والسياسي فقط .

وهذا ليس كل شيء. فالعقوبة الكنسية التي يمكن تنزل بالسلطة تحل الشعب ، واقعيا ، من صلة الولاء . وبكلمة واحدة ، واذا مضينا بالامور إلى اقصاها ، فقد كانت الشعوب تستطيع ، تماما ، تجريد سادتها من كل سلطة وتنصيب سادة آخرين دون أن تقترف عصيانا .

وقد لعبت روما على الارهاب منذ بداية اللعبة. ويبدو، جلياً، ان هذاالتهديد استطاع ان يعمل بكل طاقته طيلة الوقت الذي لم تنجح القلوب ، فيه ، في التخلص من السيطرة التوراتية — الاسقفية .

ولنعد إلى قصتنا . ولنسلم ، بكل تعقل ، بأن الملك أو السيد وعد المفتش بالعون والنجدة . ان الامور تتوضح اذ ذاك . فالمفتش يطلب — ويلبي طلبه بطبيعة الحال — جوازات مرور له ولمفوضه ومسجله وحاشيته المسلحة . ويطلب ، فضلا عن ذلك ، توجيه كتب إلى متولي السلطة المدنية من اجل ان يخضعوا ، كلهم ،للمفتش (تحت طائلة الغضب الملكي والاسقفي) في مهمة البحث عن الهراطقة والذين يؤمنون بهم أو يخبئونهم أو يحمونهم ، وكل من يتهمون بالهرطقة واضطهادهم .

ومن المهم ان نشير إلى ان المفتش لايقدم نفسه للسلطة الكنسية المحلية الا بعد الحصول على الحماية المدنية . و « يدعى » الاساقفة إلى التعاون مع رجل مزود بسلطات اسقفية تضمن له السلطة أو الملكية ممارستها . ويملك المفتش وسيلة ، عند اللزوم ، لاقناع اسقف متردد . فهو يستطيع ، عن طريق الحرم ، المضي إلى درجة حرمان مدينة ما من كرسيها الاسقفي .

وعندما تتجمع السلطتان — الاسقفية والمدنية — وتتجهز الحاشية التفتيشية وينذر الموظفون ، يبدأ التحقيق . فيؤمر الشعب بالوشاية بالهراطقة واشباههم والمشبوهين وكل من تبتعد طريقة حياته أو تفكيره ، ولو بمقدار صغير ، عن الشائع المشترك وبان يكشفوا ، جملة ، عن ادنى غرابة ، عن ادنى علامة شذوذ والاعلام عنها . ويطلب إلى الذين

يشاركون ، جسديا ، في اعمال الاعتقال المزيد ايضا . اما بالنسبة للمبلغ عنهم . . فهل يلزم اكثر من ذلك لتضمن الكنيسة نجاح العملية التفتيشية ؟ التاريخ يقول « لا » . فالشعب يرتعد ويهمس ، يبحث ويخترع ، يجد ويشي ، يمزق بعضه بعضا اخيرا ، وقد سخن حتى البياض بمواعظ المفتشين والعرض الليتورجي لقوتهم العملاقة (قرع الاجراس ، اطفاء الشموع كعلامة حداد ، النعوش والمشانق ، المواكب ، التيجان وثياب التائبين ، التهديدات بنار الجحيم ، الوعود ، إعفاء الوشاة من الخطايا ، اعلان الغفران لمن يشي بنفسه) . فهناك أعداء يفضون ، عن طريق الوشايات ، خلافات لم يحسن كتاب العدل فضها . ولفقت خلافات أسرية أو هموم إرثية في قصص هرطقة أو سحر أو عبادة الشيطان(١) . وفي كفر ناحوم البائسة يدافع هراطقة ويهود و « مختلفون » عن انفسهم أو يستسلمون ، يقاومون أو « يتطبعون » ، يهربون أو يقعون . ولكن الإجراءات تعلن عن نفسها ، بصورة موازية لذلك ، والمحكمة تتصلب والمسألة تتفاقم .

والريبة ؟ انها عامة . فيجب ان يكون المرء عديم العقل حقا كي يمضي للبحث ، في هذا المجتمع القروسطي — والنهضوي — الذي يدمج به ، كما يقال ، مجانينه ويضاجع ، بحرارة ، تحت شمس الجنوب ، عن نموذج سعادة حيوانية (نقصد : انسانية) وعن النضارة الربيعية لضحكة ابدية . ذلك ان الاخلاق تختلط اختلاطا حميما بالايماني في التنوع الادبي والبلاغي والرعوي للغة اللاهوتية والتفتيشية

---

(١) كم من محاكمات جرت على (جثث) لهدف وحيد هو ادانة المتوفى من اجل سرقة ورثته ؟ ذلك ان المصادرة هي الموازي الحقوقي للادانة في موضوع الهرطقة .

بفضل الهام ذكي ومغذى بذكاء من جانب السكولاستيكية التي تجعل منه محور « فلسفة الحقوق » لديها . أكانت هناك لغة مؤسسة اخرى ، خلاف هذه ، خلال قرون ؟ الحرم عندما يكون العائق في وجه ممارسة التفتيش كبير الحجم ، الحرمان الذي يصحبه السجن والتعذيب والمحرقة عندما تعمل المؤسسة : تلك كانت كل القصة بالنسبة لمن كان يخطر في باله ان يضحك بصوت اقوى مما ينبغي أو ان يفترق ، ولو انملة واحدة ، عن الطريق القويم .

ان من اللائق التعلل ، عند الوصول إلى الافصاح الضروري عن هذه المتع ، بالطابع المتقادم للمحكمة التفتيشية مرئية في ايامنا . فيقال ان التفتيش كان ، فعلا ، ابن زمانه ، وذلك الزمان كان قاسيا . وبهذه الذريعة ، افلت التفتيش الروماني ، في معظم الاحيان ، من تحليل المؤرخين المتبصر . الا ان هذه الذريعة مغلوطة . فالدراسة المقارنة لمختلف « المراجع » القضائية المتعايشة في امكنة متماثلة تظهر ، بجلاء ، الطابع المتقادم المطلق (أي بالنسبة لتلك الازمنة وليس بالنسبة لزماننا) للعملية التفتيشية . فتركيز كل الاجراءات على الاعتراف كان خصوصية المفتشين . وهم ، ايضا ، التنظير حول التعذيب وممارسته مع التسليم بأكثر الصور علنية ببطلان قيمة الاعترافات التي ينتزعها . واذا كانت ممارسة نبش الموتى لاخضاعهم للحكم لم تخترع من جانب ابناء دومينيك ، فإنهم هم الذين ضموها إلى تراثهم العزيز ونظّروا بغزارة حولها .

ان هذه الكلمات الثلاث ، الممارسة — التنظير — التبرير ، تنتظم في ترادف تام . وهذه حجة جديدة ، ان لزمت حجة ، لدعم الصحة التاريخية لحديثنا الاولي . ان هذه المؤسسة التي تستند كل واحدة من

خفقاتها إلى قول في الانجيل نموذجية . انها المؤسسة التي لاتشد لولبا ولا تمد المنصة انملة دون ان يقيس الموثق الانحراف ويسجل رنين الصرخة أو فظاظة التجديف : قول كل شيء ، تسجيل كل شيء إلى درجة الهوس . وبما ان كل شيء يمكن ان يقال ، فكل شيء يمكن ان يسجل عندما يكون كيان الجهاز البوليسي من طبيعةيسيطر معها ، سرا ، على كل مرجع آخر .

ولكن ، هوذا المتهم امام قاضيه . وسواء كان عليه ان يؤدي حسابا عن كونه التمس عون السحر أو آوى نصيرا للهرطقة أو حبس الشيطان في قنينة(١) ، فإن السيناريو هو نفسه ، وموقف القاضي متماثل دائما . « يجب ان يكون المفتش قادرا على ان يقول ، مع الرسول : ايها المخادع ، اخذتك بالخدعة » (رسالة بولس الثانية إلى اهل كورنتوس ، الفصل ١٢) (٢) . هذه هي الكلمة الاساسية . . . وانه « لمن الصعب جدا فحص الذين لايعلنون ، امام المفتش ، عن اخطائهم ، بل يخفونها بالاحرى . ان على المفتش ان يضاعف الخديعة والحكمة ليلاحقهم في معاقلهم ويقودهم إلى الادلاء باعترافات . انهم اناس يخادعون في الاجابات لانهم غير معنيين الا بالتملص من الاسئلة كي لايحاصروا ، في نهاية المطاف ، ويدانوا بالخطأ (٣)» . هل كان يمكن للمرء ان يخرج سليما تماما من هذه المحكمة الغريبة ؟ اذا قرأنا الادب التفتيشي بانتباه فهمنا انه كان من الصعب جدا إبداء المقاومة ، بشيء من النجاح ،

---

(١) « ولا ينبغي ، كذلك ، حبس الشياطين في قنينات اذا اراد المرء ان يفلت من سلطة العدالة » (مرشد المفتشين ص ٧١) .

(٢) المرشد ص ١٣٠ .

(٣) المرشد ص ١٢٦ .

امام خدع شرطة الايمان لان ترتيب المحاكمات يحتفظ للقراء ببعض المتع . . بهذه ، مثلا : ان المتهم لن يعرف ، ابدا ، من هو الذي اتهمه ولا بماذا هو متهم . ولن يعطي المفتش ، ابدا ، تحت طائلة الخروج عن الانظمة ، اية ايضاحات حول تاريخ المخالفات أو امكنتها ، لا اثناء الاستجواب ولا خارج المحكمة . فالمتهم يسأل عن الايمان بصورة عامة ، عن فعالياته وروحاته وجيئاته وآرائه حول قضايا تكون موضع نقاش . ذلك ان هدف الاستجواب ليس ، ابدا ، كشف الحقيقة (المحددة من جانب آخر) ، بل ان هدفه هو ، دائما وحصرا ، ارباك المتهم وحمله على الاعترافات ، والتعذيب يستخدم في ذلك : في جعل المتهم يقول ماهو معروف بطريقة اخرى أو ما تقرر اعتقاده بصدده ، لا اكثر ولا اقل . ولا موجب للتعجب ولا للرد بأن هذه قراءة متحيزة أو معادية للشيء التفتيشي . فمفتاح المحاكمة هو الاعتراف لا الدليل . وابقاء المتهم في حالة جهل تام لما هو متهم به هو وسيلة الحصول عليه . والحبس والتعذيب هما الشكلان الاساسيان لهذه الخطة في الكتمان والانتزاع . واخيرا ، يأتي السجن والجدار والنار والاحتفال على اللحم المعذب بالقول المنطوق به في النهاية .

وليس خطأ المفتشين — بل هو ، غالبا ، خطأ التدخلات « الرعائية » لسلطات اخرى في الميدان التفتيشي — إذا طالت المحاكمات : فالالة البوليسية يجب ، بصورة طبيعية ، ان تعمل ، دائما ، بكامل طاقتها لكبر المهمة واهمية الزهان . وهكذا ، ونحن ننتقل من اعجوبة إلى اعجوبة ، سوف يسمح بأن لايصدم المرء ، ابدا ، وهو يرى فصلا من المرشد إلى الاجراءات ، بعنوان « عقبات في وجه سرعة المحاكمة » يتضمن

العناوين الفرعية التالية : « العدد المبالغ به للشهود » « قبول مدافع » ، « الطرائق الست في اخفاء اسماء الوشاة عن المتهم » ، « كيفية تجنب الطعن بعداوة الموت » ، « هرب المتهم(١) » . ان الجليدية البوليسية لهذا الفصل – فصل الرعب الذي يشد خناق قاضي التفتيش احيانا – يبين ، اكثر من دم المعذبين وسلاسل المسجونين الحديدية والاجساد المحروقة ، اننا لسنا بصدد نزوة ما للتاريخ ، بل بصدد التاريخ النموذجي للتنظير الكامل – والكامل إلى الابد – للقمع الايديولوجي .

لنأخذ عدد الشهود اولا . ان مرشد الاجراءات على وضوح شفاف بصدده : فتعدد الشهود نافل « عندما يدلي متهم شهد على ادانته ثلاثة أو اربعة أو خمسة شهود وعدول باعترافات مطابقة لما ورد في الشكاية ، وذلك سواء سلم المتهم بأنه اعترف أم لم يسلم » . وهذا منطق ذو برود جليدي : ان المتهم ، كما نذكر ، لايعرف لماذا تمت الوشاية به ولا من اتهمه ولا بماذا اتهمه . فيمكن ، تماما ، اذن ، ان يجهل المتهم انه اعترف ولا فائدة ، في هذه الحالة ، « من سماع الدفاع أو من استجواب شهود آخرين . فينطق ، اذ ذاك ، بالحكم وتفرض العقوبات » .

واذا لم يتيسر إرباك المتهم الا بالقليل من الشهود ، واذا لم يقدم اعترافات كلية ولا جزئية ، فانه يبقى للمفتش امكانية « ادانة المتهم بجريمة عن طريق استجواب عدة شهود ذوي ايمان ثابت بالحد الاعلى من المهارة » . ونحن ملزمون بأن تفهم مايلي : ان شاهدين يكفيان في الحالة الاولى . اما في الثانية ، فالمفتيش يعرف كيف يستجوب المؤمنين الطيبين المسخرين لادانة المتهم . ويجب ان نلاحظ ، بصدد هذا الوجه

(١) المرشد ، ص ١٤٢ – ١٥٢ كل الشواهد ماخوذة بعد الان ، من هذه الصفحات .

الرئيسي للاجراءات ، ان المفتش يجبر ، كنسيا ، الشهود على الادلاء بشهادات تحت القسم . ولا احد في منجاة من الالزام بالشهادة . فعدم الشهادة يعني ، فعلا ، محاولة الهرطقة ، يعني التعرض لشبهة الهرطقة واقعيا . ولكن قلب البوليس كبير ، فيوضح قائلا : « ان من لم يشِ بزوجه ، أو بأحد اعضاء اسرته أو بصديق ، لايلاحق بوصفه حامي الهرطقة ، بل بوصفه ، بالاحرى ، هاربا من العدالة لانه يكون قد عصى الامر التفتيشي » . واذا علمنا بأن الهارب معرض للحكم والحرمان ، تبينت لنا براعة الهواجس التفتيشية . ولكن ، مامصير الوشايات الصادرة عن محرومين أو شركاء للمتهم والشهادات التي يدلون بها ؟ ليست هناك مشكلة : « المحرومون والشركاء شهود مقبولون في الاجراءات التفتيشية » كما يقول ديكسيت ايمريش الذي اقام اجابته الجميلة (مع اضافة : « اذا شهدوا لصالح الادعاء») علىمجموعة من النصوص المجمعية والاسقفية . وعلى كل حال ، يبقى هضم ذلك على درجة كافية من الصعوبة . وللمساعدة على هضمه ، تماحك الطبعة الرسمية لمرشد الاجراءات قائلة : « من اجل ان لاتكون لجريمة الهرطقة اية فرصة في البقاء دون عقاب ، يجب ان لايرى أي كان ، مهما كانت جريمته ، شهادته موسومة بالبطلان » . فلا التباس في هذه النقطة : ان كل الناس يستطيعون ان يشهدوا ، بمن فيهم الحانثون بالقسم (« اذا امكن الظن بانهم سيشهدون لصالح الخط القويم ») والمجرمون والسفلة . وماذا عن الاقنان ؟ « ان جريمة الهرطقة من الخطورة بحيث يقبل المجرمون والسفلة انفسهم للشهادة . ولهذا السبب نفسه تقبل شهادة الاقنان ضد اسيادهم » . وفي القرن السادس عشر ، ماحك التفتيش مماحكة مدهشة حول هذه الزهرة في دليل الاجراءات : « سوف تستخدم

شهادات الاقنان بتحفظ لانهم ، عامة ، على درجة قصوى من سوء النية حيال اسيادهم . وبالمقابل ، من المشروع تعذيب من يبدو مترددا في الوشاية بسيده » . أهو شعاع نور في الظلام أن يقال إن شهادة عدو المتهم حتى الموت سترفض ؟ ولكن شهادة إدانة من هرطقي مقبولة . وتقبل ، كذلك ، شهادة زوج المتهم أو اخيه عندما تدينه ولاتقبل حين تفيده . لقد قيل كل شيء . . .

وتنتظم سلسلة الحجج المتصلة بـ « حسن استخدام الدفاع » في خيط استدلالي ذي رصانة مؤثرة . فالسماح للمتهم بالدفاع « سبب في بطء المحاكمات والتأخر في النطق بالحكم » . ومع ذلك ، فإن الجهاز الإجرائي يدقق في المذهب ويميز بين احتمالين :

المتهم ، المدان أو غير المدان من جانب شهود ، يدلي باعترافات تطابق مادية الوشايات . وفي هذه الحالة ، لافائدة من السماح للمتهم بمحام يتحدث ضد الشهود أو الوشاة مهما كانت احتجاجاته . فالاعتراف ، مهما كانت الوسائل المستعملة للحصول عليه ، هو سيد الادلة .

المتهم ينكر جريمته ويقدم شهودا يأخذون جانبه ويطلب دفاعا عنه : « يجب ان يستطيع الدفاع عن نفسه سواء اعتقدنا انه بريء أو عنيد ، غير تائب أو شرير ، وسوف يسمح له بدفاع حقوقي » . والمفتش هو الذي يختار المحامي . وما دوره ؟ « انه دفع المتهم إلى الاعتراف والندم والمطالبة بعقاب على الجريمة التي اقترفها » . ولايتصل المتهم والمحامي ببعضهما الا في حضور المفتش . ان اختزال دور الدفاع إلى الدفاع عن مصلحة التفتيش – وهو اختزال كان يمكن ان يكون هزليا لو كان الرهان اقل طرافة – هو التقادم المطلق .

وماذا عن « الطرائق الست » المرتبطة ارتباطا متناغما بالطعن على اساس عداوة الموت ؟ لقد سبق ان تحدثنا عن سرية التحقيق واخفاء اسم مقدم الاتهام ، الا انه ينبغي علينا ان نعود إلى ذلك لان هذه المسألة تشكل محور اكثر فصول الاجراءات التفتيشية اللامعقولة مجافاة للعقل . تبقى للمتهم وسيلة واحدة في حلحلة القيد : الطعن . الا انه « لايطعن ، قط ، في الشهود ، في الاجراءات التفتيشية الا في حالة عداوة الموت . فلا يطعن الا بشهادة عدو حتى الموت ، اعني بشهادة الذي سبق له ان اعتدى على حياة المتهم أو اقسم على قتله أو جرحه سابقا . وفي هذه الحالة ، وفيها فقط ، يمكن ان نفترض ان الشاهد الذي سبق ان حاول سلب المتهم حياته بجرحه اياه بقي على مشروعه بفرض جريمة الهرطقة على عدوه » . ان للطرائق الست ، اذن ، غاية وحيدة هي : الاحتياط ضد الطعن وجر المتهم إلى اعتبارات وتاكيدات يصبح ، معها – وهو جاهل ، دائما ، لاسماء الوشاة(١) – ، غير قادر حقوقياً على الطعن بمن اتهمه . انها ست طرق ، ستة تزويقات مؤثرة لمناحكة حول الطرائق البوليسية في الازمنة . ان الطريقة الرابعة ، وهي ليست اكثرها ارهافا ولا عطفا بل ، بالتاكيد ، اشدها . . كهنوتية هي التالية : « في نهاية الاستجواب ، وقبل ان يعطى المتهم مدافعا عنه ، يستجوب حول الشهود وحول اخطر الشهادات ، وذلك

---

(١) ان الدليل يتحدث ، مع ذلك ، في « الطريقة الرابعة » عن اسماء الوشاة . ولكن قارىء الدليل عرف سابقا ، قبل ان يصل الى هذه النقطة ، ان المفتش يعمل ، من اجل ارباك المتهم بصورة افضل ، على الخلط ، قصدا ، بين الشهادات والتلفيقات ويعقد رواية الاحداث ويشوش معطيات الاتهام المادية . وبهذه اللعبة يلعب ويربح : فلن يستطيع المتهم ، ابدا ، ان يقيم صلة منطقية بين اسم وواقعة .

كما يلي : هل تعرف فلانا ؟ ان المتهم سيجيب بنعم اولا . فاذا قال « لا » ، فانه لن يستطيع ، بعد ذلك ، الطعن بهذا الشاهد عن طريق محاميه بذريعة عداوة الموت : الم يقل ، تحت القسم ، انه لايعرف هذا الشاهد ؟ اما اذا ارد بالايجاب ، فيسأل عما اذا كان قد رأى الواشي أو سمعه ، قط ، يقول أو يفعل أي شيء ضد الايمان . فاذا اجاب بنعم ، فيسأل اذا كان من اصدقائه أو من اعدائه ، فاذا اجاب بانه من اصدقائه ، فانه لن يستطيع ، منذ ذلك الحين ، الطعن بالواشي بذريعة عداوة الموت . اما اذا اجاب بالسلب ، فيسأل ، كذلك ، عما اذا كان من اصدقائه أو من اعدائه وسوف يقول انه من اصدقائه والا فكيف عرف ان الواشي قال أو لم يقل ، فعل أو لم يفعل ؟ وعند ذلك ، لن يستطيع الدفاع الطعن بشهادته . ويجري الامر نفسه بصدد كل شاهد . ان هذه الطريقة ابرع وامكر من السابقة . ولذلك ، تستعمل ضد المتهمين الماكرين مكرا خاصا » .

ان تاملات تفتيش القرن السادس عشر حول الطرائق الست القروسطية متقادمة تقادما مطلقا أو ، بالاحرى ، ازلية : « ان معيارا للحس السليم يجب ان يهيمن ، دائما ، على اختيار هذه أو تلك من هذه الحيل : معيار حماية الواشي . وهي ذات اهمية اساسية لاننا لانرى ، دونها ، من هو الذي سيجرؤ ، قط ، على الشهادة ضد الهراطقة ، على الوشاية بهم . ونرى جيدا ، بالمقابل ، أي اضرار سيلي ذلك بالمحافظة على الايمان لدى الشعب » . من المؤكد اننا لانرى واننا نرى جيدا .

والعائق الكلي ؟ هرب موضوع الوشاية . آه ، الهرب ! انه يسمح بتعرية ، في اربع كلمات ، للحجة الاولى والاخيرة التي تقوم عليها ،

كما على صخرة ، كل هذه القصة الحزينة : « يصبح الهارب ، بفعل هربه نفسه ، منفيا ويمكن ، بهذه الصفة ، قتله لاعلى يد القاضي فقط ، بل على يد أي كان . وهذا الامر سهل التفسير . فالمنفي خالف القوانين البابوية أو القوانين الامبراطورية أو النوعين من القوانين معا . وهو ، من اجل ذلك ، في حالة حرب . ومن باب اولى ان يجرد الهرطقي الهارب والمنفي من املاكه من جانب أي مسيحي » .

وانه لمن المتقادم تقادما مطلقا ان يحافظ ، في صميم القرن السادس عشر ، على المماثلة بين الجلالة الالهية والجلالة المزدوجة — الاسقفية والامبراطورية — وذلك ليس ، فقط كواجهة « ايديولوجية » لتأسيس حق بل ، ايضا وخاصة ، كتبرير فوري يفوق الوصف لمطاردة الانسان .

وقد يكون من المغري « إنقاذ » التفتيش ببضعة تحريفات : التوثيق البارع ، التراجع التاريخي مع شيء من طلاوة العرض ، المراجعات المتحذلقة . وقد يكون من المغري ممارسة تشريح هذا المسخ التاريخي وكشف نقاط ضعفه ،ومن المسلي اكتشاف دافع موته الخاص وعلامته في احشائه .من يعلم اذا كنا لن نصل ، مع كل شيئية التفسير الحديث الماركسي أو الدومينيكي ، عن طريق بعض الصمت ، في لهاث كل مالم يقل (كما يقال) ، إلى رزم كل هذا الخليط من الاوراق ، هذه الكومة من الرماد ، بالخيط الديالكتيكي المتين ؟

ان هذا لايعمل . فالمؤسسة تتطابق مع دعامتها الايديولوجية وتؤطرها . والموت سيأتي من مكان آخر : من جانب العلمانيين الاقوياء الذين تعبوا ، مع الوقت ، من حماية سلطة موازية ومتغطرسة لم تعد تغذي الخزينة تغذية كافية ، من جانب الذين بصقوا ، علينا ، وفي

وضح النهار ، على الترهل المسيحي . وقد كان جيوردانو برونو وتهريجاته ــ في هذا الامر وامور اخرى ــ اجدى الف مرة من ديكارت ولعبات الادراج لديه . وكان ينبغي ان تنهار كل الالة الثقافية والعبادية لننتهي من بوليس الايمان ، وان ينهار الايمان ليهلك بوليسه . ولم يكن للمحارق ان تخمد وللقيود ان تصدأ بفعل الوعي التدريجي للفلاحين الفقراء ولا للبورجوازيين البهيي الطلعة ، بل بفعل اقتضاء ثقافي لعقد جديد .

يبقى ان التفتيش قد عاش . يبقى ان الكنيسة الرومانية هي ــ ان لم نخطىء ــ المؤسسة الاولى التي اعطت نفسها جهازا قمعيا رهيبا رهبة مطلقة والتبرير اللاهوتي ــ اطلاقا ومباشرة ــ لممارستها القمعية . يبقي ان التقنيات التفتيشية أو دعاماتها الايديولوجية ترفل في الصحة . وسوف ترفل في الصحة ، بالضرورة ، في كل مرة سيكون ، فيها ، في القمم ، تركيب ذكي بين « العقد الاجتماعي » و « ضرورة التعاقد» ولكن هذا سوف يحملنا إلى القرن الحادي والعشرين .

* * *

- ٣ -

من القلب المنقوش إلى الجسد الروحاني ولادة نظام حقوقي

بيير – فرانسوا مورو

اذا صح ان النظرية الحديثة للدولة قد ولدت مع كتاب « الليفياثان » ، فذلك ، دون شك ، بسبب قوة مقارنة : فهوبز ينظر إلى المجتمع ، فيه ، كجسد سياسي . الا ان المجاز لم يكن جديدا : فالغرب كان قد عرفه منذ بدايات المسيحية . صحيح انه لم يكن يدل ، اذ ذاك ، على الدولة بل على الكنيسة ، ولكن هذه الكنيسة كانت الجماعة كاملة لامجتمع الكهنة المحدود . فاجتماع المسيحية ، جسد المسيح الروحاني ، يشمل كل الذين سيصبحون ، فيما بعد ، أعضاء الجسد السياسي . فهل لزمت ، إذن ، خمسة عشر قرنا من المراوحة في المكان من اجل ان ينطبق مجاز مماثل على الاشخاص ؟ والواقع ان هبات كبيرة انتجت انزلاقا خفيا ، غير ملحوظ ولكنه عنيد : فالمجاز الوحيد شهد انحراف اتجاه عمله .

لايكفي جمع البشر للتفكير في الحق والمجتمع : فيجب ان يعرف ، ايضا ، في أي مكان وبأية صلات يجمعون . ومن اجل ان يكون هناك نظام حقوقي ، يجب ان يعترف للحق ببعض الفحوى ، اي ان

يعطي حد ادنى من الشرعية (ولو كانت محدودة وموضع مساءلة) للمكان الذي ينتشر فيه — وهو مايسمى ، احيانا ، « المجتمع المدني » . ولكن القسم الاكبر من العصر الوسيط انقضى تحت علامة مذهب كان يرفض افساح مثل هذا المكان : فقد كان الانتقالي معدودا ، فيه ، اساسيا إلى حد اكبر من ان يمكن مجرد التفكير في ذلك . ولم تقم فلسفة تعترف بوجود للصلات الاجتماعية كاف ليجعل منها نظرية الا في وقت متأخر . وهذه النظرية نفسها سوف تدحض بفعل تكون مدلولات السيادة والذات والحق الذاتي التي ستعيد بناء النظام على اساس جديد : إرادة الافراد .

السماء والارض

من التعجل أن يقال أن سبعة قرون كانت اوغسطينية : فقد قام ما يكفي من الصراعات المذهبية والممارسات المختلفة ، وظهرت ، خاصة ، اوضاع لم يكن القديس اوغسطين قد واجهها ، وذلك بقدر كاف من اجل ان تكون الحقيقة اكثر تلونا . ومع ذلك ، فإن بعض الافتراضات المسبقة المشتركة يمكن ان يستخلص في موضوع تصور العالم اكثر منه في الاطروحات السياسية أو الحقوقية الدقيقة : وفي هذا يكون تبرير الحديث عن اتجاه اوغسطيني .

يذكر اوغسطين ، في « الاعترافات » ، بطفولته الاولى ، فيشكر الله على كونه لم يقتصر على اعطائه الحياة ، بل أعطاه ، ايضا ، كل مايبدو واردا من الابوين أو من الغريزة . فهو يكتب مايلي : « لقد استقبلت ، اذن ، بمواساة اللبن البشري . ولكن من كان يملاء الاثداء به لم يكن اما أو مرضعات بل كنت انت الذي اعطيتني عن طريقهن ،

غذاء الطفولة الاولى حسب خططك التي توزع ثرواتك حتى في اعماق الخليقة . . لقد كان ملكا لهن . . الملك الذي كنت اتلقاه منهن والذي كن أداته دون ان يكن سببه (١) ». فقدرة الله الكلية تتوطد في كل مكان مباشرة ، واذا كانت كل الاشياء في هذا العالم ، بما فيها البشر ، ادوات دون ان تكون اسبابا ، فالانضاج الحاصل هو ان كل شيء متوقف على قراره ، دائما ، دون وسيط : فلا طبيعة ولانظام للاشياء في اقتصاد الخلاص . والعالم غير موجود الا بما هو فوقه . ولكن الشيء الخاص هو انه لاوجود لاستقلال حتى لو كان نسبيا ، حتى لو كان منحة . والقديس اوغسطين لايكتفي بتأكيد اطروحة الخلق المسيحية : بل هو يضيف اليها فلسفة للفورية يكون ، فيها ، كل ماهو مخلوق مطبوعا بطابعه الانتقالي إلى درجة لايكون له ، معها ، وجود وفعل الا من حيث هو منسوب إلى السبب الاول . لقد صنعت الخليقة من لاشيء ومازال هناك ، في كل مكان ، مايقرب من اللاشيء : فاوغسطين يلح مطولا ، في تعليقه على نص « التكوين » حول خلق السماء والارض ، على كون الاشياء قد اخذت ، بارادة الله ، من هذه « الارض غير المرئية ، المخلوقة اولا ، مادة دون شكل ، فوضوية وشبه معدومة » . اننا بعيدون عن الطبيعة اليونانية . فالاشكال التي تدخل الوجود مؤقتا لاتعيش الا تحت ضغط هذا الذي يقرب من لاشيء وتهديده . والسبب الوحيد لوجود الارض ، السبب الذي ينتزعها من العدم ، هو نسبتها إلى السماء(٢) .

---

(١) الجزء الاول ، ٦ (الترجمة الفرنسية : ج . ترابوكو) .

(٢) المرجع السابق ١٢ ص ٤-٩ . يلاحظ ا . جيلسون ما يلي : « ان انعدام نجع الطبيعة يطبع ، حتى في النظام الفيزيائي الخالص ، نوعا من فراغ يأتي النجع الالهي ليملأه » . روح الفلسفة القروسطية ، فران ٣٢ ، ص ١٤١ .

وضمن مثل هذا المنظور ، قامت ، في كل قطاع من قطاعات الفعاليات البشرية ، مذاهب تنكر حق الوجود على كل ما لايمضي ، مباشرة ، إلى الاساسي . وقد بدأت العمل منذ انهيار الامبراطورية الرومانية وثقافتها ، معلنة عن مبادىء يجري ، بموجبها ، فرز التراث اللاتيني . وبقيت دون معارضة طيلة صدر العمر الوسيط بكامله ثم حافظت طويلا ، بعد ذلك ، على قوتها : وهكذا كانت هناك اوغسطينية سياسية واوغسطينية كنسية : فقد الح البابوات على ان اية سلطة روحية أو زمنية لاتكون شرعية الا اذا صدرت عنهم هم الذين ترتبط قوتهم ، مباشرة ، بقوة المسيح(١) . وكانت هناك اوغسطينية ادبية : فالتربية التي تستخدم لدراسة الكتاب المقدس هي ، وحدها ، المبررة(٢) . وكانت هناك اوغسطينية فلسفية : فالمعرفة الطبيعية باطلة اذا استخدمت لتنمية العلوم من اجل ذاتها : فالنظرية التي تنعزل ، ولو مؤقتا ، عن الايمان خطرة اكثر منها مفيدة(٣) .

---

(١) هؤلاء هم ، بصورة رئيسية ، ليون ، البابا الكبير (بابا بين عامي ٤٤٠ و ٤٦١) الذي كان اول من طالب بالسلطة الشاملة ، جيلازيوس الذي ميز ، في نهاية القرن الخامس ، بين السلطتين الزمنية والروحية فلم ينسب السلطة الا الى الثانية وغريغوريوس الكبير (بابا بين عامي ٥٩٠ – ٦٠٤) الذي نظر الارجحية المعنوية للبابوية في المجتمع .

(٢) يأخذ غريغوريوس الكبير ، في رسالة الى ديدييه رئيس اساقفة فيينا ، على هذا الاسقف كونه يعلم النحو هو نفسه . وهذا لا يعني ، فضلا عن ذلك ، ان هذا التعليم في ذاته هو المدان : فالبابا نفسه يقول في مكان آخر انه لا ينبغي دراسة الفنون الحرة الا بقصد فهم الكتب المقدسة .

(٣) يعلن القديس اوغسطين بطلان العلوم الدنيوية ، ولكن القديس امبرواز كان يحمل على الفلاسفة قبله وبصورة اعنف . وسوف يعرف خصوم الديالكتيكية في العصر الوسيط ، مثل بيير داميان ، كيف يتذكرون ذلك .

هل هناك ، في مثل هذا التصورات ، مكان للحق ؟ لقد شهدنا ولادة اوغسطينية حقوقية ادخلت الدولة والحق والقانون في فلسفة الفورية هذه . ففي فكر يرى ان الانسان كتلة واحدة ، سوف ينثني الحق نحو الاخلاق : انه سيرد إلى العيوب والفضيلة ، إلى قصد القلب ونقائه اكثر بكثير منه إلى الواقع الاجتماعي والتقنية الحقوقية . وسوف تكون النتيجة الاولى لذلك ، اذن ، هي نسيان الحق الروماني .

والنتيجة الثانية هي ان المجتمع مختزل إلى الدولة ، وهذه إلى وظيفة قمعية . ولايمكن للدولة ان تستخلص ، من ذاتها ، قيمتها الخاصة ، بل يحكم عليها بموجب العدالة التي هي اعلى منها . وهذه حجة غالبا ماكررت منذ القديس اوغسطين : اذا كان العدل يقوم ، كما يدعي الرومان ، على اعطاء كل شخص مايعود اليه ، فما هي ، اذن ، قيمة هذه الدولة التي لاتعطي الله المكانة الاولى التي تعود اليه(١) ؟ ان الدولة تستمد تبريرها مما هو فوقها : فهي ليست طبيعية . وهذا الامر يتضمن نتيجتين :

اولا — حيال سلطة الدولة : فبما انها فاقدة لكل عقلانية خاصة ، فانها مجندة في خدمة الله بطريقتين . فهي تحقق ، على الرغم منها ، بكل الصور ، اغراض العناية الالهية وتستطيع ، من جهة اخرى ، ان تضع نفسها ، عن وعي ، في خدمة القوانين الالهية . فالارض تابعة للسماء في السياسة ايضا .

ثانيا — حيال العلاقات بين البشر : فاذا كانت قمة الدولة لاتستطيع تبرير ذاتها الا بما هو فوق ، فذلك لأن لاشيء هناك تحت : فلا وجود ،

---

(١) مدينة الله ، ٢١٢١٩ .

في العمق ، لطبيعة اجتماعية . والعلاقات بين البشر على درجة من الانتقالية اكبر من ان يوجد ، حقا ، هذا المكان الذي هو المجتمع والذي يمكن ان يمارس ، فيه ، الحق . فليس لهذه الاشياء مايكفي من الفحوى ليكون لها كيان : انها ليست اشياء تقريبا .

واذا كان الحق غير موجود في العلاقات بين الناس ، فإنه سيقوم في انواع السلوك : فبما انه يرد الاعمال البشرية إلى الخالق ، فسوف يحكم عليها بموجب قواعد نص عليها هو نفسه بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وما يأخذ مكان الحق هو ، اذن ، مجموعة قوانين ، وهي قوانين دينية واخلاقية اكثر منها حقوقية خالصة . ان السرقة والقتل والزنى واكل الزفر خلال الصيام أو فقدان روح المحبة هي ، كذلك ، اخطاء ضد المراسيم الالهية . والمنع والعقوبة يمكن ان يستخلصا من الكتابة . وسرعان ماانضجت ، فضلا عن ذلك ، نظرية ، كانت تسمح بشيء من التنظيم لتعدد القواعد وباستعادة بعض نتائج الاخلاق الوثنية (الرواقية خاصة) : لقد اعطى الله البشر ، بالتعاقب ، ثلاثة قوانين تتعاقب دون ان تلغي بعضها بعضا : القانون الطبيعي السابق للخطيئة ولكنه يبقى صالحا بعدها ، آل إلى الابهام ولكنه لم يبطل ، والقانون اليهودي ، ثمرة التحالف مع اليهود والقانون الجديد ، قانون المصالحة الذي جاء به المسيح .

فالقانون الطبيعي هو ، اذن ، الاثر الوحيد لنظام كوني لانه قابل ، ايضا ، للتطبيق على الوثنيين . الا ان هذا القانون المشترك بين كل البشر ليس ، البتة ، في الاشياء . في قلب الانسان . وقد سبق للقديس بولس ان قال ذلك والاباء استخدموا سلطته استخداما واسعا : « عندما يعمل

الوثنيون الذين لاشريعة لهم ، بالفطرة ، ما تأمر به الشريعة ، فإنهم يظهرون حقيقة هذه الشريعة المنقوشة في قلوبهم وتشهد لهم ضمائرهم واحكام الملامة الداخلية الّتي يطلقونها على بعضهم بعضا(١) » . فنحن نجد ، حقا ، في صميم الشرعية نفسه ، صلة الانسان بالله الّتي لايحل شيء محلها عن طريق النظام الذي نقشه الثاني في قلب الاول : وتلك وسيلة قصوى لانكار الصلة الاجتماعية على اعتبار انها تسمح بتجنيد افعال الوثني الطيبة ، نفسها ، في خدمة الوهية يخيل اليها انها تجهلها . وهي تبدو في غنى عنها ولكنها ، مع ذلك ، عائدة اليها . ولسنا ، هنا ، حيال مجرد مسألة تقريظية : فغالبا مايكون التعايش بين عدة اديان ، او بين مؤمنين وغير مؤمنين ، ضرورة تقسر اللاهوتيات على التفكير في العلاقات الحقوقية . ان هذه الامكانية مستبعدة هنا . فاللجوء إلى القانون الطبيعي يوصد الباب امام الحق ، وليس ذلك حيال الوثنيين فقط ، بل ، من باب اولى ، بين المسيحيين .

هل يعني هذا ، مع ذلك ، انه لايوجد سوى صلات مباشرة بين الانسان وخالقه على اعتبار ان المدينة الارضية تفتقر إلى القوام ؟ ان هنالك مدينة اخرى يلتقي ، فيها ، البشر مع ذلك . ولكنها تلك — الاعلى — الّتي يشكلها المسيحيون في اتحادهم بالمسيح : فهنا يوجد ، حقا ، شيء يشبه المجتمع ، ولكن الصلة الّتي توحد بين الاعضاء ليست الحق الروماني ، بل هي المعمودية . والقديس بولس هو ، ايضا ، الذي اعطى المثل . فقد كتب إلى مسيحيي كورنتوس : « وكما ان الجسد واحد وله اعضاء كثيرة ، وان اعضاء الجسم كلها ، على كثرتها ،

---

(١) رسالة القديس بولس الى اهل روما ، الفصل الثاني ١٤ — ١٥ .

ليست الا جسدا واحدا ، فكذلك المسيح . اننا قبلنا المعمودية ، جميعا ، من روح واحدة لنكون جسدا واحدا(١) » . ولايستخدم هذا التاكيد لرسم خط فاصل بين المسيحيين والاخرين فقط ، فحتى عندما لم يعد ، هناك ، وثنيون ، وحتى عندما تركت الامبراطورية مكانها للمسيحية ، بقي التمييز بين نظامين احدهما متين وروحي مكون من جسد المسيح الروحاني : اذا ترابط البشر فيه ، فانهم يترابطون في مملكة فوق طبيعية ، والاخر ضعيف وغير مستقر : نظام المظاهر الزمنية الذي يتطابق ، فيه ، المسيحيون مع قانون منقوش فيهم في الاصل ومع قوانين اخرى تنقلها اليهم الكنيسة والدولة . ولايوجد بين الاثنين أي مكان يمكن ان يقوم ، فيه ، حق منفصل عن الاخلاق والدين :

تلك هي الصيغة النظرية التي سادت ازمنة شارلمان وازمنة اوتون ، وهي ، ايضا ، التي دخلت ، في القرن الثاني عشر ، في مرسوم غراسنان وكتب الاحكام الاربعة التي الفها لومبار . وهي ، خاصة ، التي الهمت ، طويلا ، الممارسة الحقوقية . فالمسيحية غدت تصورا قدسيا للحق .

نظام الأشياء

اذا كانت الاوغسطينية الحقوقية قد استطاعت الوفاء بمطالب الحياة خلال صدر العصر الوسيط ، فإنها لقت خصوما منذ ان اخذت في النمو المدن والمبادلات وعلاقات اجتماعية اشد تعقيدا . وولد الحق

(١) رسالة القديس بولس الاول الى اهل كورنتوس . الفصل الثاني عشر ١٢٠ .

الروماني من جديد في مدينة بولونيا وكتبت ، بصورة موازية لذلك ، أعراف مختلف المناطق . وقد القى « المجتمع المدني » ثقله على البنى القدسية . وتلاشت فكرة الصلة المباشرة لكل الاشياء بالسماء في كل جهة . وكان يجري البحث عن فكرة للحق وجدت جهازها المفهومي في مدلول الطبيعة . وافضل تعبير عنه كان ذاك التركيب الذي قدمه لاهوتي هو القديس توما الاكويني .

وقد امكن القول بأن الفضل يعود إلى ارسطو في استعادة القديس توما لبعض تصورات الحق الروماني . فقد سمح له مدلول الطبيعة المستعار من الفلسفة اليونانية، على الاقل ، بادخال مسافة ما في تنظيم العالم . والله لايفعل ، فيها ، مباشرة . فهناك نظام في الاشياء ، والاحداث تجري ، في كل ميدان ، وفق عناية خاصة . ومن المؤكد ان منظومة الغايات هذه موجهة ، في جملتها ، بالخلق والخلاص ، ولكن ذلك ليس بدرجة يمحو ، معها ، كل دلالة اخرى . فنسيج الكون تراخى قليلا(١) .

وتقوم الخطوة الاولى على الاعتراف بطبيعية النظام الاجتماعي . فالبشر يتجمعون ، تلقائيا ، في مدن . والنموذج مأخوذ عن « سياسة » ارسطو : وهو يسمح برد مدلول الخطيئة إلى المستوى الثاني . والدول

---

(١) راجع ، ايضا ، جيلسون الذي غالبا ما يعود الى الموازاة . وهو يكتب ، مقارنا ، هنا ،بين القديس توما والقديس بونافنتور ، قائلا : « ليس في الطبيعة التومائية شيء لاتاخذه من الله ، ولكنها تحتوي ، في ذاتها ، منذ ان يكونها الله ويساعدها ، على العقل الكافي لكل عملياتها . اما الطبيعة البونافنتورية ، فانها لم تتلق من الله مخزونا كافيا من اجل ان يستطيع التاثير الالهي العام تفسير اعلى عملياتها ». فلسفة القديس بونافنتور ، الطبعة الثالثة ، فران ١٩٥٣ ، ص ٣٤٥ .

لم تعد ، اذ ذاك ، ضروب قطع طرق ولاعقوبات الهية ،ولا حتى الحد الادنى من السلطة الضرورية لقسر الانسان على المثابرة في الدرب القويم أو على عدم اعطاء قدوات سيئة لقريبه . وهي تصبح صورة عفوية لتفتح الحياة البشرية . « من طبيعة الانسان ان يكون حيوانا اجتماعيا وسياسيا ، خلافا لمعظم الحيوانات المخلوقة لتعيش منعزلة . فإذا كانت الطبيعة قد اعطت الحيوانات ، فعلا ، غرائز ووسائل دفاع أو السرعة في الهرب على الاقل ، « فإن الانسان خلق ، على العكس من ذلك ، دون ان تجلب له الطبيعة شيئا من كل ذلك ، ولكنه اعطي ، بدلا منه ، العقل الذي يسمح له بتهيئة كل مابقي بعمل يديه ، وهو ما لايكفي ، من اجله ، رجل واحد » . والعمل العاقل الخاص بالانسان يكرسه ، نوعا ما ، للحالة الاجتماعية . فلن يستطيع الفرد المنعزل ان يؤمن،وحده ، الوسائل الضرورية للحياة . ولكن هذا ليس كل شيء : فالجماعة ليست مطلوبة من اجل تطبيق الملكات العاقلة على العمل فقط ، بل هي مطلوبة ، ايضا ، للبحث العقلاني نفسه . فالانسان يستطيع الوصول إلى معرفة ماهو ضروري له (الطب أو سواه) « ولكنه لايمكن ان يتوصل انسان ، بعقله ، إلى كل الاشياء التي هي من هذا النوع » .ومرة اخرى ، يبرز المجتمع ، اذن ، بسمات ايجابية . ان لدى الانسان اسبابا نظرية وعملية للعيش في دولة . فهذه الاخيرة ترد ، اذن ، إلى مؤسسة الطبيعة الاولى وليس إلى نتيجة للخطيئة . ولا يزول الخلاص من الافق ، ولكن السعي وراء « الاشياء الضرورية للحياة » يشكل هدفا في ذاته يقتضي وسائل نوعية .

وعندما ترد الدولة إلى ايجابية الطبيعة ، فإن الخطوة الثانية تقوم على

استخلاص وظيفة خاصة للحق الذي يكون مكانه ، على وجه الضبط ، هو هذا النظام الاجتماعي : الجماعة البشرية . وبالطبع ، فإن القديس توما يذكر ، هو ايضا ، قوانين طبيعية ، ولكنها من ميدان الاخلاق . اما الحق نفسه ، فهو شيء آخر تماما : فدوره ، حسب القاعدة الرومانية ، هو اعطاء كل شخص مايعود اليه ، وهذا الامر لم يعد يقتضي مجموعة من التعليمات والعقوبات ، بل تحليلا معينا للواقع الاجتماعي . وهكذا ، فان حق الزواج والاسرة لم يعد يقتصر على تعداد قوانين اسفار موسى والقوانين التي اضافها الانجيل والقديس بولس والاباء . فسوف تجري ، بدراسة المعطيات الطبيعية ، محاولة استخلاص الاتجاه المتضمن في المؤسسة الاسرية وتستبعد منها الانحرافات التي تفسد ، فيها ، الطبيعة (تعدد الزوجات الخ . . .) . وتقدير من هذا النوع هو ، وحده ، الذي سيمكن ان نقرأ ، بموجبه ، اساس القوانين الوضعية . وسوف تكون هذه الاخيرة ، ايضا ، خاضعة للتغيير لان الغاية نفسها يمكن ان تحقق ، في ظروف مختلفة ، بوسائل متنوعة أو متعارضة (وهكذا ، فإن تعدد الزوجات لدى البطاركة اليهود لم يكن ضد الطبيعة) . فسوف نلاحظ ، اذن ، ان المنهج يسمح بقدر كاف من المرونة باسم نسبية الحالات ، من جهة ، وان هذا المذهب الذي لايضع القانون في اصل الحق يسمح ، من جهة اخرى ، بصورة فيها مفارقة ، بمضاعفة القوانين البشرية : ولكن هذه لاتتدخل الا بوصفها نتائج للحق .

فلدينا ، اذن ، في الوقت نفسه ، مكان لتنمية الحق ونظام يندس ، فيه ، نوعيا . فكماشة الجسد الروحاني والقانون المنقوش في قلب الانسان قد انتهت ، اذن ، إلى الانفتاح . ومع ذلك ، فيجب ان لانخطىء فهم

ذلك : فالامر لايدور ، على الرغم من القطيعة مع التقليد الاوغسطيني ، حول حق « حديث » — حق من نموذج ذاتي . انه متأصل في قلب الاشياء ، والنظام البشري يندمج في تناغم الطبيعة العام . وهذه الطبيعة هي ، على وجه الدقة ، التي تعطيه الديمومة ، وبالتالي الحق في ان يجري التفكير فيه من اجل ذاته . لقد فتح الباب ، منذ ذلك الحين ، للتفكير في الاستقلال .

فيمكن معرفة الحق دون قراءة الانجيل ، ومع ذلك ، وحتى لو كانت لهذه الاطروحات صورة اكثر علمانية من اطروحات القديس اوغسطين أو خلفائه ، فانها لاتتنافى ، ابدا ، مع الدين ، ولكنها تتضمن تمييزا بين نظام طبيعي ونظام فوق طبيعي وتعطي الاول ، على الرغم من ان الامر يدور حول اشياء انتقالية ، الحد الادنى من القيمة الضرورية من اجل ان يمكن تشييد العلاقات بين البشر في نظام .

واطار هذا النظام هو الذي تستطيع القوانين الوضعية الذي رأينا ، منذ قليل ، ان المذهب يبرر وجودها ان تندس فيه . فالقانون يعرف بوصفه « تنسيقا للعقل من اجل الصالح العام ينشئه من يتولى امر الجماعة ويبرم » . فالامر يدور ، حقا ، حول العقل وليس حول الارادة : فمبدأ القانون يقرأ في طبيعة الاشياء وليس في الارادة البشرية ، فهو الآن ، اولا ، فعل للذكاء الذي يكتشف غاية المدينة : الصالح المشترك . ومن المؤكد ان هناك نصيبا من الظرفية في القانون النهائي تتدخل ، فيه ، ارادة من يبرم القانون . ولكنه نسبي . فهذه القوانين هي ، اذن ، في الوقت نفسه ، نتائج نظام طبيعي ومن عمل الانسان : وهي ليست ، من اجل ذلك ، ملطخة بالخطيئة شريطة ان يحسن صنعها .

ونحن نمس ، هنا ، نتيجة اخرى . فما العمل اذا كان من هو مكلف بإنشاء القوانين وإبرامها قد أساء الصنيع ، أي تحول إلى طاغية ؟ ان القديس توما يتبنى موقفا حذرا ولكنه يسلم بانه يمكن ، في بعض الظروف ، طرده . وهذا تباين جديد مع الأوغسطينية : فهذه الاخيرة ترى ان كل القوانين البشرية متساوية القيمة في اعماقها ، وانه اذا كانت الكنيسة تستطيع حرمان الملك وخلعه كأي مسيحي آخر ، فان على الرعايا ، من جانبهم ، اطاعة القوانين مهما كانت . فعصيان الملك المحروم واجب ديني وليس حقا سياسيا . وعلى العكس من ذلك ، فإن التومائية تسمح ، باقامتها المجتمع على النظام الطبيعي ، بادانة السلطة التي تنحرف عنه . فيمكن ، اذن ، منذ ذلك الحين ، فقدان قيادة الدولة لاسباب زمنية .

إننا نرى ، جيدا ، مايفصل هذا المذهب والايديولوجية التي يجعلها متماسكة عن المذهب والايديولوجية اللذين كانا قد فرضا ، طويلا ، قاعدتهما ، الا انه يجب ان نبين ، ايضا مايفصلهما عن الفردية الحديثة . انه ليس مجرد بقاء نظام فوق طبيعي فوق النظام الطبيعي : ذلك انه يمكن ان يقال الشيء نفسه بصدد سواريز وغروسيوس وحتى هوبز . والفرق هو ، بالاحرى ، مايلي : ان الطبيعة والنظام الطبيعي يردان ، لدى القديس توما ، إلى صلات بين كل الاشياء تتركز ، ابدا ، في نقطة وحيدة . والاهمية المعطاة للافراد (وهي كبيرة) لاتقود ، ابدا ، إلى نسيان علاقاتهم مع كليات تتجاوزهم ، ومن اجل ذلك :

آ — يكون مدلول السيادة ، مهما كانت القيمة الخاصة للمدينة

أو القانون ، غائبا عن المنظومة : فالقدرة على إعطاء القانون أو كسره اكثر اطلاقا من ان تجد مكانا في تنظيم الغايات التي تؤسس الحكومة . فمن يبرم القانون يملك نصيبا من المبادرة ولكنه لايستطيع ان يتصرف تعسفيا : فهو مقيد بالسعي وراء الصالح المشترك .

ب . ولايكون نظام الاشياء خاضعا للارادة الفردية : وهذه الاخيرة ليست ، فضلا عن ذلك ، القوة الجذرية لإنشاء نظام جديد التي ستكونها فيما بعد : انها ليست سوى قصة تسلسل للشهيات جيد الضبط . وليست موافقة الناس هي التي تنشىء حق وجود المدينة : فمسألة معرفة ماذا يجعل شعب ما شعبا لامعنى لها منذ ان يواجه هذا العبء كواقع طبيعي : انه سابق لوجود الافراد الذين يؤلفونه .

ان هذه الفكرة ، فكرة النظام والتمييز بين الميادين التي تجد افضل تعبير عنها لدى القديس توما تطبع عصر القرون الوسطى الكبير بطابعها : ولانجد الاتجاه نفسه في بعث الحق الروماني (الذي يبلغ الذروة مع « شرح » اكورسوس) فقط ، بل ، ايضا ، في فكر سوجيه والعمارة الغوتية(١) ، وفي منهج بارتول وخلفاء الشراح بعد ذلك بسنوات . واذا كان تلاميذ القديس توما قد تبنوا مواقف مختلفة لدى الصراعات الكبري التي قسمت المسيحية ، فانهم احتفظوا بمنهجه على الاقل . فجان دوباري الذي لوى نتائجه من اجل خدمة ملوك فرنسا يلجأ إلى التمييز بين الميدانين الروحي والزمني لينهي تدمير الاوغسطينية السياسية . واذا كان قد بقي ، بعده ، من ينادي بنظرية السيفين(٢) ، فذلك

---

(١) راجع ا. بانوفسكي : العمارة الغوتية والفكر السكولاستيكي ، منشورات مينوي ، ١٩٦٧ .

(٢) راجع فصل « الامبرطورية المقدسة » في هذا الجزء .

لتفسيرها في اتجاه تضييقي جدا . فهي لم تعد تسمح بغير سيادة غير مباشرة للروحي على الزمني ، واستقلالهما الاساسي يبقى دون معارضة : ذلك انه كان قد تم الوصول إلى نقطة لاعودة .

الشخص الحقوقي

ولكن قوى انحلال المجتمع الاقطاعي كانت ، فعلا ، عاملة من قبل ، بقدر ماكان نظام ذروة هذا المجتمع يأخذ مكانه . فكل هذه القوى ، نمو الدولة واهمية التجار والبرلمانات وولادة الفردية ، كانت تلغم العالم الذي تعيش فيه . وكان زمن آخر قيد الأنضاج : زمن السيادة والحق الذاتي . وقد لزمت عدة قرون ، من نوغاريه وفيليب لوبيل إلى بودان ، ومن دانز سكوت وغيوم دوكهام إلى سواريز وهوبز ، من اجل رسم وجهه نهائيا ، ولكن تكوينه بدأ منذ منعطف القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

فمن جهة اولى ، اسهم مشرعو فيليب لوبيل ، بتأكيدهم قوة الملك المطلقة وتوسيعهم سلطاته ضد الكنيسة والاقطاعية وتبريرهم كل قراراته(١) ، في خلق فكرة سلسة عليا للدولة تصدر عنها قوانين تطبق على كل الاقليم القومي الذي لايرتبط ، فضلا عن ذلك ، الا بهذه السلطة (وهي مسألة كانت مناسبة صراع بين الملك والبابا بونيفاسيوس الثامن(٢) .

ومن جهة اخرى ، نتبين ، في العصر نفسه ، عددا كبيرا من

---

(١) راجع القاعدة القائلة : ما راق للامير له قيمة القانون وقوته

(٢) كان فيليب لوبيل يرفض رؤية المال الوارد من الضرائب المدفوعة للكنيسة يخرج من المملكة .

الحركات المتنوعة ، المتشابكة والفوضوية : الكومونات ، النقابات ، تعدد المواثيق والعقود الجارية تحت القسم ، ولادة التمثيل السياسي : وكلها ممارسات حقوقية واقعية سمحت بها ، دون شك ، فلسفة النظام ، ولكنها كانت تتحرر منه ، تتجاوزه وتهزه : فبدلا من التناغم المتسلسل ، ظهرت مبادرات متعددة جاءت من العوامل نفسها ، المدن والرهوط الاجتماعية أو الافراد وتفكك النظام من الادنى كما من الاعلى .

وقد جرت الثورة النظرية التي تولت حسبان حساب لهذا التطور المزدوج ، بصورة طبيعية جدا ، تحت شارة الاسماتية(١) . وفي الوقت الذي كانت المجموعات الواقعية تتحلل ، فيه ، كانت الفلسفة تفكك المجموعات المنطقية : فلا وجود للنوع والجنس ، بل الوجود للافراد فقط ، وكذلك لم يكن للمدينة ، في نظر غيوم دوكهام(٢) وتلاميذه ، وجود واقعي ، بل هي تختزل إلى الافراد الذين يؤلفونها . وكان من بين خلفائهم من امكن ان ينتقدوا الاسماتية المنطقية (وتلك هي الحال مع السكولاستيكية الثانية في القرن السادس عشر) ولكنهم حافظوا على الاسماتية الحقوقية : فوجود الكل ليس سابقا لوجود الاجزاء :

---

(١) الاسماتيةمذهب فلسفي يقول بعدم وجود حقيقي للمفاهيم المجردة والكليات التي هي مجرد اسماء (المترجم) .

(٢) ان دوكهام هو ، الى حد ما ، منظر كل المعارضات التي هبت في فجر القرن الرابع عشر : فقد استدعي الى افينيون لان اطروحاته الفلسفية كانت تبدو خارجة عن الخطالقويم، ووصل اليها في البرهة التي كان قيادة رهبنته (كان فرانسيسكانيا) تدخل ، فيه ، نزاعا مع البابا حول مسألة الفقر . وقد وصل ، بعد ان هرب معهم ، الى بلاط لويس امير باقاريا الذي دافع ، لحسابه ، عن الامبراطورية ضد مطالب الكرسي المقدس . فالفلسفة واللاهوت والسياسة تتراكب ، اذن ، لديه ، معقودة بمسألة الذات .

والمدن موجودة حقا ، ولكنها مكونة من افراد هم الوقائع الاصلية وهذا الاصل هو ماينبغي استخلاص الباقي منه .

وقد تفتت الحق الطبيعي ، بمعنى القديس توما ، ببطء . ففي الواقع ، اذا كان كل مايتجاوز الافراد يصبح غير قابل للتفكير فيه ، فانه لايعود ، هناك ، موجب لنظام يحتويهم بصورة طبيعية ليخصص لهم مكانا في الطبيعة المدنية . وجاء في مكانه القانون الذي يجري تصوره كأمر وليس ، بعد، كنتيجة لطبيعة الاشياء . انه امر من الله ،لدى دانز سكوت ، ما زالت تسمع ، فيه ، اصوات اوغسطينية ، وامر من الملوك ، في معظم الاحيان ، بقدر تزايد احتكار الدولة للسلطة . وضمن معنى ما ، يمكن ان يبدو هذا التحول عودة إلى الوراء : فاختزال الحق إلى القانون يكرر مذاهب صدر العصر الوسيط مع تغيير مكانها .

الا اننا نشهد ، في الوقت نفسه ، توطدا ، في النظرية ، لحقوق المحكومين المتعددة ، الامر الذي لم نكن نجده في الاوغسطينية . فحيال السلطة المتنامية لقمة المجتمع (للقمة الزمنية اكثر منها للقمة الروحية) ، اكتسبت قاعدته شيئا من القوة الحقوقية : فكل أعضائه موضوعات حقوق ولا يقتصرون على امتلاك القانون الطبيعي في قلوبهم ، بل يملكون ، ايضا ، في فرديتهم ، حقوقا طبيعية ، ويملكون ، اولا ، اولها جميعها : حق امتلاكهم لانفسهم . وبهذا الحق ، عندما يصبح على مايكفي من السعة ، سوف ترتبط كل الحقوق الاخرى . وهكذا تتخذ كلمة « العدالة » معنى جديدا لم يعد معنى التوزيع الموضوعي والعادل للاشياء الذي كان لها لدى الرومان والقديس توما . ولايعني امتلاك الانسان لذاته ، عندما اكتسبت هذه الفكرة ، منذ ذلك ، الحين ،

قوتها — وهي ليست قوة فيزياائية خالصة ، بل سلطة من نوع اخلاقي ، كما قال ذريبدو وسواريز وغروسيوس . وعندما تناثر مجموع المدينة الطبيعي القديم ، على هذا النحو ، إلى افراد ، طرحت مسألة الصلة الحقوقية . فكيف الجمع بين هؤلاء الافراد المزودين بحقوق والذين تملك كل منهم سلطة اصلية على العالم ؟

ذلك ان هذا الامر لازم ولو لم يكن ذلك الا لاجراء هذه العقود التي تتضاعف وتنظيم مجالس الدول هذه وتلك الاجتماعات المهنية والتفويضات التي تجعل المجتمع المدني متزايد التعقيد وتعطيه المزيد ثم المزيد من الوزن السياسي . فيجب،اذن ، التوصل إلى التفكير في نموذج نظام لايكون مجرد الفورية ولاالطبيعة .

وعند ذلك ، نشهد المجاز القديم ، مجاز الجسد الروحاني ، يستدعى إلى استئناف الخدمة ، ولكنها خدمة لسيد آخر مختلف تماما عن السيد الذي كان له في بداياته . فهو لم يعد يدل على جماعة المعمدين ، بل على جملة الاشخاص الحقوقيين . ولم يعد ميدان الخلاص هو الذي يتجاوز ، فيه ، البشر نظام الطبيعة المشترك ، بل اصبح هذا الميدان ميدان التجارة . ويجب ، حقا ، فهم « الروحاني » بوصفه مضادا لـ « الجسدي(١) » : ذلك ان جسد الفرد أو الحيوان قائم في طبيعة الاشياء ، في حين انه ليس لجسد المجتمع مثل هذا السند : انه من عمل الاشخاص . وهؤلاء الاخيرون مفصولون عن بعضهم في الطبيعة كما كانوا مفصولين في فكر الفورية ، من اوغسطين إلى بيير لومبار .

---

(١) والدليل على ذلك هو ان سواريز يستعمل كلمتين للدلالة على الجماعة التي تمارس فيها ، سلطة الدولة : الجسم الروحاني والشخص الفعلي .

ولكنهم اذا اجتمعوا ، مع ذلك ، في الحالتين ، في مكان آخر غير الطبيعة ، فإنهم سيجتمعون في أماكن مختلفة حتى ولو كشفت عنهم صورة وحيدة . لقد كانت العلاقة بالخالق هي التي تنظم المدينة السماوية في حين كان الحق يمحي في اخلاقية للقصد وللسلوك الفردي . اما الان ، بالمقابل ، فإن العكس هو الذي يحدث : فالحق يكتسب استقلالا وعلمانية متزايدي الحجم إلى درجة ستنتهي ، معها ، السياسة إلى ان يجري التفكير فيها بمقولات الحق الخاص . وفي هذه الاثناء ، تكون صلات الخليقة بالمخلوق هي التي تنزع إلى ان تصبح شأنا فرديا . وازمنة ولادة الشخص الحقوقي هي ، ايضا ، ازمنة الايمان الحديث الذي ينقل ، فيه ، الروحاني،شاغل المدينة السماوية إلى المستوى الثاني .

وهكذا ، فإننا لن نستطيع ، قط ، المبالغة في الالحاح على اهمية الانتقال الذي يطرأعلى الجسد الروحاني . وليس الامر،فقط ، انه يرد الى الاحداث التي وقعت في المؤسسات (وهي كبيرة) ، بل انه ، خاصة ، يبين كيف تأخذ الايديولوجية في حسبانها هذه الاحداث . وديمومة المصطلح تقنع الثورة النظرية وتكشفها معا : فما كان ،في السابق، يرد الى الذرية الروحية والعدم الحقوقي ، يستخدم ، الان ، في التفكير في وحدة سياسية قائمة على الذرية الحقوقية .

لقد تحولت الدولة ، في خمسة عشر قرنا ، من شر لابد منه الى جماعة كاملة . ومن المؤكد ان هذه الجماعة ستكتسب قوى وجود شديدة الاختلاف فيما بينها : فالايديولوجية نفسها سوف تلهم مذاهب ذات نتائج متعارضة غالبا . ان كل السيادة مركزة ، لدى بودان ، في شخص الملك ، والتمييز بين الدولة وجماعة كالاسرة ليس بارزا بوضوح لديه . اما

لدى سواريز ، فالتمييز واقع على العكس من ذلك ، ولكن اللاهوتي اليسوعي مازال يسلم بحد من السيادة في جانب سلطة البابا غير المباشرة. ولن يرتبط الطابع الصنعي للدولة بالقوة المطلقة التي يعترف لها بها الا في فكر هوبز . وسوف تلي تعديلات اخرى ، من لوك الى روسو . ولكن ، مهما كانت التباينات بين هذه المذاهب ، فإنها مولودة ، جميعها ، من حيث جذورها ، من هذا الترنح للتاريخ ، في بداية القرن الرابع عشر ، عندما كان الفرانسيسكانيون اللاجئون الى لويس امير بافاريا يحلمون بنظام جديد للعالم .

* * *



الفصل الثالث

ايديولوجية الجماعة

وأخلاقية الأعمال

- ١ -

الجامعة: مثل الجماعة الأعلى

الحداثة وقدامية ايديولوجية

جيرار ميريه

لفظة « الجامعة » univeersitas هي اللفظة التي كان العصر الوسيط اللاتيني يعبر عنها، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ،عن الجماعة . فكلمة « جامعة » تترجم فكرة كلية متجانسة منسقة تحت مبدأ وحدة : فالكلمة تدل ، اذن ، على شكل من أشكال الترابط الذي نعلم ان العصر الوسيط شجع توسعه تشجيعاً خاصا . وهي تعبر الازمنة كي تصل الينا ، وعندما نتحدث عن الجامعة universite ، اي عن وحدة تعليم عال ، فإن الغرب القروسطي هو الذي ندين له بهذه التسمية . ولم تكن كلمة جامعة universite ترد ، في زمانها ، الى الدراسة فقط ، بل الى الجماعات المتنوعة التي كانت تشكل البنية الاجتماعية القروسطية عامة . فالامر يدور حول الجماعة وانماطها ، وهو تصور يرمي الى استيعاب مبدأ كل حياة في الجماعة . وهذا يعني ان مدلول الجماعة ينطبق على الكنيسة —جملة المؤمنين — انطباقه على نقابات التجار او جمعيات المثقفين ، انه المقولة الرئيسية في المجموعة القروسطية .

وبهذه الصفة ، نستطيع الحديث عن ايديولوجية للجامعة على اعتبار ان جملة التصورات الاخلاقية والسياسية والحقوقية للحياة المدنية هي ما تنطوي عليه هذه الكلمة المجردة. ونحن نقول« كلمة مجردة » لأنها لاترد الى رابطة اختبارية ما– مجموعة رجال او اشياء أو حيوانات– بقدر ما ترد الى صفة تشكيل كلية واحدة ، كيان يملك ، في ذاته ، مبدأ وجوده ، ان لم يكن مبدأ نشوئه عندما يكون هذا الاخير معترفا به . ومن المؤكد انه لايمكن ان يقال عن تجمع حيوانات ، عن قطيع مثلا ، انه ينتمي الى الحياة المدنية . ومع ذلك ، فهو جامعة . وهذا المثال يدل على ان الجامعة كانت ، قبل ان تصبح مدلولا يسمح بتصور المجتمع (او المجتمعات) ، ترد الى فكرة الكلية المجردة ، بصورة مستقلة عن الافراد الذين يؤلفونها . هذا البعد هو ما يحتفظ به القرنان الثاني عشر والثالث عشر ليجعلا منه خاصة كل رابطة مدنية وزمنية وتعريفها . ويتأكد هذا التجريد ، ايضا ، من حيث ان الجامعة كانت تعني ، بصورة شائعة ، في فجر العصر الوسيط ، « العالم » وكان المعنى المقبول غالبا ، حتى القرن الثاني عشر ، هو « الكون » : العالم ككلية . ونما التأمل ، إذ ذاك ، في اطار الاقتصاد العام للخليقة .

وقد كتب الاختصاصي بهذه القضية ، بيير ميشو – كانتان ، الذي نأخذ عنه ، هنا ، شواهدنا ما يلي : « عند مقاربتنا للتأملا ت العقائدية التي يطبع نموها واحتدادها « نهضة القرن الثاني عشر » بطابعه ، يكون المعنى المقبول والذي يعطيه المؤلفون ، بصورة شائعة ، لكلمة « جامعة » هو الكون ، العالم بكامله الذي يسود ، فيه ، النظام والبهاء اللذين حققهما الله فيه . ويستخدم ابيلار والقديس برنار هذه الدلالة باتفاق يلح على

تباينات مواقعهما الشخصية . فيقول كاهن كليرفو ان القانون الازلي هو ضابط الجامعة ، في حين يؤكد المعلم الباريسي صواب الذين رأوا في الروح القدس روح العالم وروح حياة الجامعة(١) » . فالجامعة هي ، هنا ، اذن ، الكون كما خلقه الله . وبالتالي ، فإن ما تم الاحتفاظ به هو فكرة نظام ، الا ان هذا النظام غير ملاحظ ، بل انه يستنتج ، نوعا ما ، من شكل الجامعة : فهذه الاخيرة كلية توجد بصورة مستقلة عن الاطراف التي تكونها . ومن اجل ذلك يجب على الافراد الذين يؤلفونها الارتفاع الى مستوى الجامعة . وهذا الاخير يظهر ، اذ ذاك ، بوصفه التسلسل الرتبوي الذي يقابل الكلية باجزائها. وهكذا، فان الخير لايفرض نفسه على الافراد بصفتهم افرادا ، بل يصدر عن الجامعة بحيث ان على كل واحد ان يبذل جهدا ليتصرف ضمن منظور الجامعة وليس ضمن منظوره الخاص .

وهذا العالم المنظم ، هذا الكون الذي خلقه الله ليس المعنى الوحيد المقبول للمصطلح . انه ينطبق ايضا ، كما رأينا ، على مجموعات بشر ، واشياء . ويبدو انه ينبغي الكشف عن دلالته على صعيد المسيحية او ، بالاحرى ، على صعيد « شعب المؤمنين » ليصبح ايديولوجية حقوقية واخلاقية وسياسية . فالبرهة التي يدور الامر فيها حول تعريف الكيان الزمني لمثل هذه الجماعة هي ، فعلا ، البرهة التي تتجلى ، فيها ، ايديولوجية الجامعة على افضل وجه . وليس من قبيل المفارقة ، لهذا السبب ، ان نراها تتكون في اطار التامل العقائدي الذي يرمي الى تعريف مجموعة المسيحيين . ان هذه المجموعة ، وهي الكنيسة ، تواجه من

(١) بيير ميشو – كانتان : الجامعة ، باريس . ١٩٧٠ ، ص ٢٠ .

وجهة نظر اتساعها وتنظيمها في الزمني . ومن المؤكد ، بشهادة الامثلة المتنوعة التي سبق ان اوردناها حول استعمال مصطلح « الجامعة » ، ان استعماله للدلالة على الكنيسة ليس حصريا . الا انه ، مع ذلك ، رئيسي . وبالفعل،فإن التصور الذي يجعل من هذه الاخيرة جماعة ، كلية خاصة منظمة ومرتبة تسلسليا « كعالم » يجعل منها ، في الوقت نفسه ، مجتمعا . ويمكن ان نلاحظ ، فعلا ، ان القرن الرابع العاشر سينصب ، في شخص مارسيل دوبادو ، على البرهان على ان الكنيسة ليست « مجتمعاً » . فمن الاساسي ، لهذا السبب ، ان نرى كيف يجري التفكير في الكنيسة — اذا لم تكن تفكر في نفسها هي بالذات — بوصفها « جامعة » وبذلك ، تكتسب وجودا « مدنيا » ان صح هذا القول .

الا انه ينبغي ان نشير ، هنا ، الى اننا لاندعي الاتيان بأي جديد فيما يتعلق بهذه المسألةالهامة : فنحن ندين بصورة كاملة للمؤلف بيير ميشو — كانتان . ونحن نحاول ، فقط — بفضله — ، ان نفهم السند الذي يدعم القول بوجود ايديولوجية حقيقية للجماعة الاجتماعية المدنية التي يمكن الكشف عنها انطلاقا من مدلول الجامعة . وهذه المحاولة تفرض نفسها لاسيما وانه عبثا ما نحاول ان نجد اشارة الى هذا المصطلح في هذا او ذاك من كتب تاريخ المؤسسات او الافكار السياسية وذلك على الرغم من التقربات . ومهما يكن من امر ، فان هذا العمل التفسيري غير ممكن الا في المنظور التاريخي . فعلى وجه الدقة ، لن تتخذ الحركة الجماعية والتعبير المفهومي عنها في « الجامعة » فعلا ، دلالة ايديولوجية الا بصورة استرجاعية عندما ستتطور ، منذ القرن الرابع عشر ، ايديولوجية

للمجتمع المدني ، وللدولة في الوقت نفسه . ويريد ذلك صحة ان ميشو – كانتان يلاحظ ، مع استشهاده بنصوص عديدة كتبت ، فيها ، الكلمة ، ان استعمالها ، على وجه الاجمال ، ليس منتشرا جدا . واذا اضفنا الى ذلك تعدد معانيها – الظاهر فقط لان فكرة الكلية الواحدة المجردة هي التي يدل عليها هذا المداول مهما كانت الاشياءالتي ينطبق عليها –، فإننا نرى ان الجامعة هي ، ما وراء تقنيتها الخاصة ، التصور الرئيسي للحياة المدنية في العصر الوسيط . فلا توجد ، فعلا ، مجموعة او كلية أو تجمع أو ، بكلمة موجزة ، جماعة ، لاينبغي ، من اجل ان يكون لها الحق في وجود اجتماعي معترف به ، ان تملك كيان الجامعة . فهذه الاخيرة هي ، حقا ، القاعدة المكونة للبنية الاجتماعية. انها ، ايضا ، مفهوم الصلة الاجتماعية . وضمن هذا المعنى يمكن ان نتحدث ، أو ان نحاول الحديث ، عن ايديولوجية للجماعة .

الجسم ، المجتمع

ان ترى في الكنيسة جامعة شيء ممكن منذ ان يكون الكون نفسه ، خليقة الله ، كذلك . ولكن الانتقال من العالم إلى الكنيسة يتم بجماعة اخرى : جماعة الجنس البشري . وهذا الانتقال ليس زمنيا بل هو مفهومي . فجامعة المؤمنين هي الكنيسة من حيث ان هذا الاخيرة هي الجماعة التي كونها الجنس البشري الذي تلقى الرؤيا . وهكذا كان ينبغي ، من اجل تامل الكنيسة ككلية ، تعريف الجنس البشري : والكنيسة ليست ، اذ ذاك . سوى هذا الاخير زائد الرؤيا ، انها جامعة .

وقد كتب ميشو – كانتان يقول : « يرتبك المرء ، احياناً ، في التمييز الجلي بين معنيين ممكنين للكلمة : جامعة الجنس البشري ام

جامعة المؤمنين في بعض النصوص . وكانت تلك ، في الواقع ، وجهة نظر لم تكن تشغل بال مؤلفيها . فالجنس البشري لم يكن ، في حد ذاته ، يشد انتباههم ، وما كان يهمهم ويعبرون عنه هو جملة البشر المستوعبين والمدروسين ، بصورة مشخصة ، في اقتصاد خلقهم من جانب الله ونذرهم لملاقاته . ان الجامعة هي ، حقا ، الجنس البشري ، ولكنها الجنس البشري قبل الرؤيا ، الذي افتداه المسيح والملتزم حيال الله . انه نقل الى الصعيد الجماعي للتصور الكلي للانسان ومن الصعيد المتجاوز للطبيعة الذي انخرط فيه ، وهي سمة مميزة لفكر القرن الثاني عشر(١) » . فالجنس البشري أو البشرية ، الوارد في الرواقية القديمة يؤلف ، اذن ، الخلفية التي يمكن ، عليها ، تعريف كنيسة المؤمنين كجامعة . ومن المؤكد ان الرؤيا هي التي لها وزن والتي هي الاولى . ولكنها لا تحدث . على كل حال ، الا امام البشر . وكون البشرية ، في حد ذاتها ، جامعة هو السبب في ان الجنس البشري الذي تلقى الرؤيا يستطيع ان يكون جامعة بدوره . الا انه من المؤكد ان المؤلفين لم يكونوا يستهدفون تمجيد البشر بتعريفهم الكنيسة على هذا النحو ، بل هبة ذواتهم لخدمة الله . ونشهد ، اذ ذاك ، انطلاقة لقطة نظرية تلقي اول ضوء على ايديولوجية الجامعة . ان الجنس البشري والكنيسة والامة (اي جامعة الرعايا) تشكل سلسلة محكمة : فالمصطلح الذي يهمنا يكسب ، هنا ، تماسكا . وهكذا يدل جان دو سالسبوري ، به ، في « بوليكر اتيوس » ،على جملة الرعايا الذين يخضعون لامير : وخلاص الرئيس هو شرط سعادة الجميع في المجتمع السياسي .

---

(١) بيير ميشو – كانتان : المرجع السابق ، ص ٢٥ .

ونشهد ظهور الطابع الاجتماعي — السياسي للتأمل الذي ينشأ حول هذا المدلول . فالجامعة لاترد الى جماعة اجتماعية بصورة عامة ، فقط ، بل ، ايضا ، الى جماعة سياسية ومدنية . ويزيد ذلك وضوحا ان مشرعي القرن الثاني عشر هم الذين حصل تثبيت المعنى لديهم : فالمصطلح يشير الى كل جماعة بشرية تملك قواما حقوقيا خاصا — انها شخصية اخلاقية وحقوقية . وضمن هذا المنظور ، يلاحظ ميشو — كانتان ، ايضا ، ان المصطلح يشير الى الشعب الذي يصوغ الحق من حيث كونه يؤلف جامعة . فالشارح بولفوروس يكتب ، فعلا ، ما يلي : « ليس للافراد اي حق فيما كان قد منح للجامعة او للذي يقوم مقامها ، اي للشعب كحاكم » . وما جرى التأكيد عليه ، على هذا النحو — وراء فكرة التمثيل الشعبي — هو ان مبدأ السلطة موجود في الشعب»(١) .

فالجامعة هي ، اذن ، اسم الجنس للجماعة المعرفة ، على هذا النحو ، نظريا ، بوصفها العلاقة بين الكلية واجزائها . انها كيان حقوقي ، وهذه الصفة هي التي تسبب ، بموجبها ، مضاربات عقائدية حول طبيعة المجتمعات . فالايديولوجية التي تتأكد هي ، اذ تتخذ شكلا في النصوص الحقوقية ، ايديولوجية سياسية . وهذا الامر يظهر ، بصورة افضل ، في القرن الثالث عشر . ففي هذا العصر دخل كتاب « السياسة » لارسطو (١٢٦٠) ، والمسألة النظرية التي يطرحها المفكرون على انفسهم هي مساءلة التوافق بين المذهبين ، مذهب الجامعة والمذهب الذي يدافع عنه الفيلسوف الاغريقي فيما يتصل بوحدة المدينة . وعلى هذا النحو ، فسوف يعرف احد منظري ذلك العصر ، روبير غروستيت ، الجامعة

---

(١) بيير ميشو — كانتان : المرجع السابق ص ٢٩ .

كوحدة نظرا لامكان اختزال التعدد الذي يؤلفها الى مبدأ واحد . ونحن نمسك ، هنا ، بموضوع اساسي للفكر الاجتماعي والسياسي كما تطور في الغرب : فلا يكون اي تعدد قابلا للحياة مالم يحكمه ويبينه مبدأ وحدة . فحكم « الواحد » ، ان صح هذا القول ، مكون للنظرية السياسية : فليس عجيبا ، اذن ، ان يكون القرنان الثاني عشر والثالث عشر كأي عصر آخر ، وقد عرفا حياة الجماعة بعدلول نوعي لوحدة الجسد السياسي .

ذلك هو ، فعلا ، معنى ، ايديولوجية الجامعة : تكوين مذهب اجتماعي واخلاقي وسياسي يتيح المجال لتصور مناسب للحياة الاجتماعية المدنية على الرغم من كونه مستوحى كليا من الرؤيا . ومن اجل ذلك ، يدور الامر حول التفكير في وحدة الجسد الذي تشكله جامعة ، وذلك بحيث ان الجامعة تكون ، في التقليد الفكري الذي يجعل الواحد مبدأ الكلية ، نظرية محافظة ومجددة في الوقت نفسه . انها محافظة لانها تخلد هذا التقليد ـ بتملكها فكرة الوحدة بالصورة التي سنراها ـ ومجددة لان فكرتنا « الحديثة » جدا عن الجسد السياسي لم يكن يمكن ان تكون تلك التي نعرفها دون الاستكمال الذي اخضعها له فكر القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

ان مجاز الجسد هو الذي يتوطد به تصور وحدة الجامعة : فالترابط في « جسد » هو تكوين جامعة . وللجماعة بنية جسد ، تعدد اعضاء متنوعة تؤلف جملة فريدة . ولفهم دلالة هذا المجاز ، يجب اللجوء إلى تقليد مزدوج : رواقي ومسيحي . فسينيك والقديس بولس هما النبعان اللذان تنشأ عنهما وحدة الجسد . ويشرح احد المعلقين على المراسيم البابوية ، هو ستيانسيس الذي يستشهد به ميشو ـ كانتان ، المعاني

المختلفة لكلمة جسد . « يمكن ان يسمى كل المؤمنين جسدا واحدا رأسه المسيح ونحن اعضاؤه . ان الكلية أو الجامعة تدعيان جسدا واحدا يسمى الحبر رأسه والكلية عضوه . ويسمى جسدا مايعيش بفضل روح كالشجرة أو الانسان أو ، ايضا ، . . . ماتتماسك اجزاؤه معا كالبيت ، أو ماتتباعد اجزاؤه عن بعضها بعضا كالقطيع أو الشعب أو الكلية(. . .). واخيرا ، فان الرجل والمرأة لايؤلفان سوى جسد واحد » . ان هذا التعداد لمعاني كلمة « جسد » لا يستهدف سوى اظهار مبدأ الوحدة المشترك بينها . ان مثل هذه الوحدة هي ، نفسها ، وحدة الجامعة ، ولكن ما يهمنا هو رؤية اثر مثل هذا التصور للجماعة . ويجدر بنا ، من اجل الرؤية الواضحة ، ان نذكّر بكيفية صياغة القديس بولس للعقيدة المسماة عقيدة « الجسد الصوفي » في رسائله . فمجموعة المؤمنين تشكل ، في « جسد المسيح » الذي هو الكنيسة ، جسدا موحدا له الرئيس نفسه الذي هو ، على وجه الدقة ، الرأس . وجماعة المسيحيين المكونة على هذه الصورة هي جماعة اسهامهم في « الرأس » من اجل خلاصهم . ان المجاز العفوي يرمي ، في التقليد البولسي ، إلى نسبة كل الحياة الفردية إلى مبدأ اعلى ، ومن هنا جاء الامتياز الممنوح للرأس في الفكر المسيحي(١) . والامر ليس كذلك في فكر سينيك الرواقي . فالطبيعة هي التي تجعل ، لديه ، من كل مناعضوا في جسد كبير . ولكن الثابت لدى بولس كما لدى سينيك هو كون الجماعة واحدة لانها جسد . ومن اجل ذلك يكون الجسد بنية الجامعة : فقد احتفظ بالنموذج

(١) بيير ميشو – كانتان : المرجع السابق ص ٦٠ .

البولسي — الرواقي للوحدة لتعريف البنية الاجتماعية من القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

وعند ذلك ، ندرك بصورة افضل الاثر الذي تركته في تاريخ الفكر السياسي اللقطة النظرية التي تشكلها نظرية الجامعة : الجنس البشري ، الكنيسة ، الشعب — الامة التي اشرنا اليها منذ قليل . انها تدخل ، مباشرة ، نموذج الواحد في قلب الفلسفة الحديثة للدولة والمجتمع المدني نفسه . ويمكن ان نفترض انه ماكان لفكرة الوحدة وناقلها المجازي ، الجسد ، ان يوضعا في مركز التأمل السياسي ، في اشكالية مازالت اشكاليتنا ، اشكالية السيادة ، لولا توسط نظرية الجامعة . ومن المحتمل ، لاسباب تعود إلى بنية السلطة أو ، بالاحرى ، تنتمي إلى مفهوم القوة ، ان مدلولي الواحد والجسد هذين كانا سيظهران في قاموسنا السياسي حتى ولو لم تكن عقيدة الجامعة قد جددتهما . ومع ذلك ، فمن المسموح به ان يقال ان المكانة التي يحتلانها فيه ، منذ خمسة قرون ، قد منحت لهما من جانب الوظيفة التي هي وظيفتهما في نظرية الجامعة .

ومنذ ذلك الحين ، نستطيع صياغة فرضية باستنادنا إلى اعمال ميشو — كانتان : ان علمنة عقيدة « جسد المسيح » (الكنيسة) هي التي انضج ، بفضلها ، مدلول المجتمع المدني اذ ينمو هذا الاخير داخل مجاز الجسد . وبهذه الطريقة نحصل على السلسلة المفهومية التالية — مبدؤها هو الواحد — : الجسد الصوفي ، المجتمع ، الجسد السياسي . وهذه السلسلة التي هي صدى للسلسلة الاولى (البشرية ، الكنيسة ، الامة) تتخذ شكلا في نظرية الجامعة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

لقد اتينا على الحديث عن علمنة . ويمكن ان يقال ، ايضا ، ان حركة الفكر التي تعبر عنها الجامعة تقابل نزعا لصفة القداسة عن العقيدة البولسية وهنا يقع ، وفضلا عن ذلك ، ماهو جدير جدا بالملاحظة لان لفظة « الجامعة » ترد ، مهما بعد الزمن الذي يرجع اليه التحقيق ، إلى الرؤيا : فهي تدل ، كما قلنا ، على العالم الذي خلقه الله قبل ان ترد إلى بنية كل جماعة مدنية وزمنية . ولكن هذا ، نفسه ، يقوى فرضيتنا : فالحركة هي ، حقا ، حركة نزع لصفة القداسة ، من العالم صنيعة اله كريم ، إلى التجمعات والمجموعات المتنوعة . فهل ينبغي ، من أجل ذلك ، التخلي عن الحديث عن العلمنة ؟ أبدا ! فليس الامر ، فقط ، أن الاجساد غير مكونة من اجل الكهنوت وحده بل ان ماسوف يحتكر الجسمانية ، أي الدولة ، في مرحلة قريبة جدا ، هو مؤسسة لايمكن ان يكون هناك اكثر منها دنيوية وعلمانية . فهذه الصورة هي ، حقا ، تلك التي سيتم عليها تنهيج السياسة منذ القرن الرابع عشر .

الا ان الاتجاه حاليا هو ، حقا ، إلى الدلالة ، بكلمة « جامعة » ، على وحدة جسد جماعة ما من وجهة نظر تنظيمها الزمني : فالحياة الدنيوية تطغى على الشؤون الروحية بحيث لانعود نرى ، واقعا ، التقليدية البولسية التي كانت الحياة المتجاوزة للطبيعة مبررها . فالارض ، فيما يتعلق بالسماء ، هي المهمة منذ ذلك الحين : ان الامر يدور حول حسن تنظيم المرء لخلاصه في هذه الدنيا . وحدة الجسد مطلوبة في الشؤون الزمنية . ولكن السياسة هي من هذه الشؤون ، وهي تلخصها جميعها .

وهذا مايظهر واضحا مع مصطلح « المجتمع » الذي يشكل ، مع

مصطلح « الجسد » ، نوعا آخر من الجامعة(١) . وبالفعل ، فإن هذه الكلمة الاخيرة ، وهي التسمية النوعية للجماعات القروسطية ، لاتحتاج فقط ، إلى ان تتخصص كـ « جسد » (وهو ماسيعطي « الجسد السياسي ») بل ، ايضا ، كـ « مجتمع » سيعطي « المجتمع السياسي »(أو « المجتمع المدني ») بوصفه كلا متماسكا . فالطابع السياسي الخالص لإيديولوجية الجامعة مرئي ، هنا ، إذن ، بصورة كاملة . فتكوين جسد ، أي وحدة ، أو تكوين مجتمع ، أي تحالف ، خاصتان للجماعة . وهكذا نشهد توطد فرضيتنا : فالقاموس السياسي الحديث يبقى وريث العصر الوسيط دون ان يكون قد صنع فيه . فنحن لم نفعل اكثر من تملك المصطلحات بإعطائها اتساعا لم يكن يمكن ان يكون لها اذ ذاك . وينبغي الكشف عن الفروق الموجودة انطلاقا من فكرة السيادة التي لم تستطع ان تنتش بذورها الا في تربة كانت مدلولات ، مثل الجسد الاجتماعي والمجتمع المدني ، قابلة ، فيها هي نفسها ، لان تكون موضع تفكير ان لم يكن قد جرى التفكير فيها فعلا . وهنا ، بالضبط ، تقع كل القيمة التي تكتسبها ايديولوجية الجامعة استرجاعيا .

ان المجتمع ، كالجسد ، تماما ، هو ، اولا ، الاسم الذي اعطي لمجتمع البشر : فهو من اصل رواقي ويتخذ ، ايضا ، معنى من حيث هو مجتمع تجاري . والمشرعون يعطونه التعريف التالي : « تجمع شخصين أو اكثر من اجل ربح افضل(٢) » . ولايستطيع المرء ، مع هذا الجمع بين البشرية والربح ، أن يضع الحالية البارزة للأمر موضع

---

(١) بيير ميشو – كانتان يشير الى نوع ثالث : الكلية .

(٢) بيير ميشو – كانتان : مرجع سابق ص ٦٧ .

مساءلة . ولكن دلالاته السياسية ، وهي غير بعيدة عن الدلالتين السابقتين ، هي ما يهمنا هنا . واليكم مايقوله ميشو — كانتان : « كان سينيك المشبع بالفكر الرواقي قد ابرز قيمة مدلول الجسد . والاصطفائي شيشرون هو الذي سوف يلعب ، في تاريخ المجتمع ، الدور نفسه» . ان الفضيلة الاساسية للعدالة تقوم على حماية المجتمع البشري . والفلسفة هي اساس العدالة البشرية التي تتحقق في مجتمع البشر . ان الانسان حيوان اجتماعي ، وهذا التعبير وارد لدى القديس اوغسطين ، لان البشر يؤلفون ، فيما بينهم ، مجتمعا واسعا بتواصلهم الطبيعي . ويتحدث جان دو — سالسبوري ، في القرن الثاني عشر ، عن « حق المجتمع البشري الذي هو ، نوعا ما ، الاخاء الوحيد والفريد الموجود بين كل ابناء الطبيعة » . ويؤكد احد اللاهوتيين قائلا : « بما ان الانسان حيوان اجتماعي بالطبيعة ، فإن البشر مدينون لبعضهم بمجتمعهم المتبادل ويشهدون لبعضهم عليه » . ولايمكن لاول نفوذ للفكر الارسطوطالي الذي يمثله ابن سينا الا ان يوطد مثل هذه العقيدة : « لايمكن المحافظة على بقاء وجود الانسان ، كما خلق ، على قيد الحياة دون مجتمع (١) » .

إن المجتمع كصورة للجماعة هو ما سوف تحافظ عليه القرون التالية . ولكن في حين كان العصر الوسيط يرى ، فيه ، نوعا من الجامعة بصورة عامة ، فإن الحداثة سترى ، فيه ، الاطار الوحيد لتأملها السياسي . والامر هو نفسه بالنسبة لنوع « الجسد » : فهذا الاخير ليس ، بالنسبة للقروسطيين ، سوى صورة خاصة للترابط ، الا انه قد رئي ان ما يطبع جسدا ما هو وحدته البنيوية . فليس مدلولا الجسد السياسي والمجتمع

(١) المرجع السابق ٦٤ — ٦٥ .

المدني الحديثان ، إذن ، سوء مشتقين من « الجسد » و« المجتمع » بقدر ما يخلط الفكر الحديث بين الاثنين ، في حين كان العصر الوسيط يميز بينهما . وهذا التمييز المفهومي جدير جدا بالملاحظة بالنسبة الينا : فهو يترجم رفض عصر للتفكير في الدولة من اجل التفكير في الجماعة. وماتعنيه ايديولوجية الجامعة هو ان مسألة المجتمع المدني ليست قابلة لأن يجري التفكير فيها في الدولة حصرا . وبالفعل ، فإن اللقاء بين « الجسد » و« المجتمع » هو ما ولد منه التأمل في الدولة ؛ أي في السيادة . فلم يكن يمكن التأمل في هذه الاخيرة الا بإخضاع مصطلحي المجتمع والجسد لانزلاق في المعنى قام على استخلاصهما من بيئتهما الدلالية ، وبعبارة اخرى على هجران اشكالية الجامعة التي اصبحت متقادمة عندما دار الامر حول التفكير في الدولة . فلم يكن « المجتمع » و« الجسد » يتمتعان بأي استقلال مفهومي في القرن الثالث عشر ، وكانا ، كلاهما ، فئتين من فئات الجامعة أو ، وهو الافضل، نمطين من انماطها والنظرية الحديثة حولتهما ، بجعلهما مستقلين ، الى مدلولين قابلين لأنتاج قابلية لفهم ميدان هو ، على وجه الدقة ، ميدان الحياة الاجتماعية . ومن اجل ذلك ، صبت الفلسفة الحديثة جهدها ، اولا ، على اعلان استقلال المجتمع المدني حيال القوة الكنسية ، وهو ما يفترض التخلي عن نظرية الجامعة التي نعرف ان فكرتها السائدة هي الدلالة على الوحدة العضوية للعالم الذي خلقه الله . وكان ينبغي ، بعد ذلك ، انتاج مدلول القوة ، اي مدلول سلطة قادرة على المحافظة على وحدة جسد المجتمع المدني : وهذه القوة هي مرجع السيادة التي هي مستودعها . وسوف تتطور هاتان الحركتان ، استقلال المجتمع المدني وانشاء قوة النظام ، على أيدي مارسيل دوبادو . وبودان في القرنين الرابع عشر والسادس عشر .

ان الجامعة التي كانت تشكل ، في العصر الوسيط ، تصور حياة الجامعة تبدو ، حقا ، منذ ذلك الحين ، محاولة ناجحة لتصور تنظيم اجتماعي خارج الدولة . ولكن الدولة ، في الوقت نفسه ومن جراء نموها الداخلي ، هي التي اصبحت ممكنة . واذا كان الامر كذلك ، فلأن الجامعة هي مفهوم الجامعة الزمنية . وهذا هو طابعها الاساسي او هذا هو ، بالاحرى ، البعد الحاسم الذي تتكون ، به ،ايديولوجية وتنتج ، بذلك ، وسائل تجاوزها هي بالذات . لقد كانت الجامعة تدمر نفسها بافرازها صورا خاصة — « المجتمع » و« الجسد » بصورة رئيسية . فهي ، اذ أنضجت نموذجا للجماعة خارج الدولة ، سرعان ما سوف تحذف من جانبه . وفي حين كانت الجامعة تدل ، بالاستناد الى الرؤيا ، على الجماعة في وجهها كتنظيم زمني ، فإن هذا الجانب من من الاشياء هو الذي سوف يتحول ، منه ، مثل الجماعة الاعلى القروسطي المتجه نحو المقدس الى عكسه . وكما كان المجتمع ، في العصر الوسيط ، الصورة الزمنية للجامعة — وصورة بين صور اخرى — فإنه سيكون . كذلك ، في فترة السيادة ، دعامة القوة « الدنيوية » . فليس « العالم » الحديث ، كما كانت تريد الجامعة ، عالما خلقه الله ونظمه ، بل هو العالم البارز الدنيوية الذي تديره قوة الدولة : فالمجتمع المسيحي يحدث ، عن طريق الجامعة ، المجتمع المدني .

فكرة الجماعة

ان ما أورثه العصر الوسيط للفكر الحديث هو ، إذن ، مفهوم الجماعة . فالجامعة ترد ، مهما كانت صورها الاختبارية ، الى رهط افراد له هذه الصفة المشتركة او تلك التي تعطي المجموع الذي يشكلونه

وحدة بنيوية . وبسبب ذلك بالذات ، فإن الجماعة المنتجة على هذا النحو هي الاولى بالنسبة لاعضائها . وهكذا يكون لدينا التصور المجرد للجماعة اذ تكون هذه الاخيرة كيانا يستمر بذاته . الا انها ليست مستقلة كليا عن الاعضاء الذين يؤلفونها : فهي موجودة ، حقا ، من خلالهم . الا انها ، في صفة وجودها كجامعة ، لا تختزل اليهم . ومن هنا يأتي قوامها كشخصية معنوية(١) . وفي الواقع ، فإن ما يستخلص من هذا المداول المجرد للجماعة هو انها كيان حقوقي . فالجامعة تعبير حقوقي : فقوامها كتجريد جلي ، بصورة رئيسية ، لدى الباحثين في القوانين الكنسية والرومانية . والمدونة هي التي تؤكد ، مثلا انه « اذا كان مبلغ ما واجب التسديد للجامعة ، فانه ليس واجب التسديد لاعضائها ، وان « ما تدين به الجامعة لا يدين به اعضاؤها » . وكذلك ، » فلا ينبغي اعتبار ممثل العدالة مفوضا من جانب عدة اشخاص لانه يتصرف باسم الدولة أو الجامعة وليس باسم الاشخاص(٢) . وبما ان الجامعة غير موجودة كشخص طبيعي في حين يمكن ، بصورة طبيعية ، مصادفة كل فرد من الافراد الذين يؤلفونها ، فهي ، حقا ، فكرة رهط ، مفهومه . وهذه الفكرة هي ما تعبر عنه الجامعة . وهي ، بهذه الصفة ، واقع اختباري أو ان هـذا الجسد »أو ذاك « المجتمع » ليسا ، بعبارة اخرى ، جملتين نوعيتين إلا لأنهما من جنس الجماعة . وهذا الاخيرة لايمكن، اذن ، ان تستوعب الا بفعل ذهني : انه حقا ، مفهوم ، تصور . ومن اجل الدلالة على هذا الواقع غير الطبيعي والذي لايمكن ، بالتالي ،

(١) راجع القسم التالي فيما يتعلق بالصلاحيات المرتبطة بالشخصية المعنوية .
(٢) شاهدان في كتاب بيير ميشو – كانتان السالف الذكر ، ص ٢٠٢ .

ان يلاحظ لانه قابل للتفكير فيه عقليا فقط ، يشير اليه المنظرون الحقوقيون بوصفه واقعا لا يملك جسدا . فالجماعة واقع وهمي تملك الترابطات الواقعية ، بفضله ، قواما خاصا — قوام الجامعة على وجه الدقة . ويعالج ميشو — كانتان هذه المسألة فيقول : « الجامعة مصطلح يدل على نتيجة علمية عقلية يجريها المشرع ، وهو لا ينطبق على الاشخاص او الافراد الذين لا تتميز اشخاصهم ، بموجب تعريف بويس ، الا بكونها مزودة بعقل لانه ليس لها العنصر المادي الذي يكون الفرد الطبيعي » . والعنصر اللامادي الذي يستخلصه الذهن على هذا النحو ليس وهما ، شيئا غير واقعي .. وبذلك تبرر تسمية الواقع الذي لا يملك جسدا ، الواقع اللامادي ، وهو مدلول كامل الوضوح والضبط بالنسبة لمفكري القرن الثالث عشر .

ذلك هو المعنى العميق لايديولوجية الجامعة : جعل الجماعة ، عامة ، امرا قابلا للتفكير فيه . وعلى هذا النحو ، فإن فكرة الجسد التي كانت في القرن الثالث عشر ، كما اشرنا منذ قليل ، صورة خاصة من صور الترابط تتخذ ، من وجهة نظرنا ك « محدثين » ، دلالة مجردة هي نفسها . وفكرة الوحدة هي التي تبرز قيمتها في فكرة الجسد . وعندما ستتحدث فلسفة الدولة عن « جسد سياسي » او عن « شعب متحد في جسم » ، بمعارضتها هذا الاخير ، بعناية ، بالتعدد العديم الشكل ، المبعثر ، المفكك ، فإنها لن تفعل شيئا آخر خلاف التفكير بهذا « الجسد » بوصفه واقعا دون جسد . وفي حين كانت نظرية الجامعة تجعل من الجماعة نتيجة لعملية عقلية ، فإن فلسفة الدولة ستجعل من « الشعب » ، مثلا ، واقعا غير مادي ، هو الاخر ، مبدأ سلطة مجردا . والامر

هو كذلك بالنسبة لـ « المجتمع » . فهذا الاخير واقع لاجسد له على الرغم من كونه موجودا ككيان وهمي : فما من احد قد صادف ، قط ، اليوم كما في الامس (اكثر مما سيصادف غدا) ، مجتمعا او شعبا او امة أو دولة أو الجماعة .

ومع الجامعة ، تجد الحياة الاجتماعية المقولة المناسبة لهدفها الذي هو العيش الجيد في السلام المدني . فقد كان ينبغي ، فعلا ، مدلول للجماعة على ما يكفي من التجريد من اجل ان يتأكد الشعور بانتماء الى الى جماعة . . وبما ان هذه موجودة بصورة مستقلة عن الافراد ، بالصورة التي اتينا على ذكرها ، فهي سابقة ، دائما ، في وجودها عليهم وباقية بعدهم . وما يميز الجامعة ليس بعدا مدنيا خالصا فقط ، بل ، ايضا ، قيمة اخلاقية ترتبط بالجماعة على اعتبار ان كل واحد يجد هويته بواسطتها . وهكذا اكتشفت الصلة الاجتماعية واكتشف ، معها ، وعي ديمومتها : فيمكن للافراد ان يتغيروا ، ولكن الجامعة باقية .. فالصلة الاجتماعية محتواة ، اذن ، فيهم — الانسان ، كما كان يريده ارسطو ، حيوان اجتماعي — ومتعالية عليهم : والصلة معطاة بذاتها على اعتبار انها لا تختزل اليهم . ونحن نرى جيدا ان كل هذه الافكار ليست غريبة عن فهمنا « البورجوازي » الحديث .

ومنذ ان يجري التفكير بمفهوم الجماعة ، فإن ما ينبغي استخلاصه هو تصور ما للفرد . لقد قلنا ان ميراثنا القروسطي كان في الفكرة التي ما زلنا ، بالتأكيد ، نكونها عن المجتمع وعن الجماعة المدنية بصورة اعم . والامر هو نفسه بالنسبة لعلاقة هذه الاخيرة بالفرد . ان فكرة حق شخصي موجودة في نظرية الجامعة : انها نتيجة لتصور الصلة

الاجتماعية الموجودة بين جماعة معينة وكل من أعضائها : « للصلة التي تربط الفرد بالجماعة التي هو عضو فيها قوة كافية لتخلق له قواما لا ينفصل عن شخصه ويتبعه الى كل مكان مشكلا وضعه المدني» .
وهذه الملاحظة من جانب ميشو — كانتان تلقي ضوءا قويا على حداثة الجامعة ، على ما تعنيه بالنسبة الينا . ان مواطن الدولة « عضو من اعضاء صاحب السيادة » ، وهو يكتسب ، به قوامه : انها عقيدة الجمهورية .
فما احتفظ بــه الفكر الحديث والممارسة الاجتماعيــة هو ، اذن ، تصور صلة خارجية عن الفرد وتكونه مع ذلك .وهذا هو محتوى ايديولوجية الجامعة الحالية ، دائما، على الرغم من بعض اللمسات التي اخضعتها لها نظرية السيادة والتي يمكن الكشف عنها على هذا النحو : لقد اخذت الدولة مكان الجامعة ، وكفايتها كموحد للمجتمع المدني والجسد السياسي ستكون اكبر بما لا يقاس من مؤسسة الجماعة القروسطية .

* * *

- ٢ -

الشخصية المعنوية

الفرد والجماعة

جيرار ميريه

ابرز تحليل مفهوم الجامعة قيمة مدلول الشخصية المعنوية بوصفها طابعا بارزا للجماعة القروسطية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فهذه الاخيرة ليست اجتماعا اختباريا، تجمعا تلقائيا لافراد جمعت بينهم مصلحة سياقية، بل هي على العكس من ذلك، مؤسسة حقيقية تملك بنيتها وكيانها: ويجب ان تعرف بالحق، وهي تستند الى اصطلاح حقوقي بحيث انها توجد بذاتها. وهو ما يعطيها، فعلا، كيان شخص معنوي متميز عن الافراد الذين هم اعضاؤها. فالجماعة القروسطية ولدت، اذن، من ارادة مقننة بوضوح، وهي تستقرىء لدى الفرد الطبيعي وعيا جماعيا حقيقيا. والانتماء الى الجامعة يؤدي، لدى المعني، الى التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات على اعتبار ان الحقوق والواجبات صادرة، مباشرة، عن الجماعة من حيث هي جماعة.

العدالة المدنية

ان التحقيق في معنى عقيدة الشخصية المعنوية قاصر، اذن، على فحص العلاقات بين الافراد والجماعة. وما يلفت النظر، لاول وهلة،

هو ان الفرد ثان وانه لايكتسب هويته الشخصيةالا بانتمائه إلى الجسم الاجتماعي . ويبدو ذلك ، خاصة ، في كون نظرية الشخصية المعنوية للجامعة ترتد إلى ابراز وجود صلة اجتماعية لايعيش ، دونها ، البشر حياة عادلة متجهة نحو الخير والسلام المدني . وهنا نتعرف على الفكرة الارسطوطالية كما يفصح عنها كتاب « السياسة » الذي اعاد الغرب اللاتيني اكتشافه عام ١٢٦٠ . فالانسان كائن اجتماعي وبيئته الطبيعية هي المدينة . ومع ذلك ، فإن مدلول الصلة الاجتماعية ليس ارسطوطاليا فقط ، بل هو موجود ، ايضا ، لدى شيشرون وسينيك وقد استمد منهما القروسطيون ، ايضا ، وحيهم . ولكن هذه المنابع المتنوعة لم تكن الوحيدة ولا الاكثر حسما : فالرؤيا هي التي تؤلف الاشكالية الاساسية للحياة المدنية . وقد استخدمت الرواقية والارسطوطالية (بدءا من القرن الثالث عشر لهذه الاخيرة) ، ان صح هذا القول ، كدعم عقائدي لتكوين نظرية لحياة الجماعة . وهكذا ، فان الصلة الاجتماعية ، وجودها في كل الجماعات وبها ، هي مايشكل خلفية العلاقة بين الفرد والجماعة . وبيان مثل هذه الصلة التي تضمن قوتها ، نفسها ، التلاحم الاجتماعي مواز في حدوثه لتصور غائي للحياة المدنية . وهذه الغاية هي العدالة . فتصور اتحاد الافراد الطبيعيين في جماعة معرفة بشخصيتها المعنوية والحقوقية يعني ، في العصر الوسيط ، اعطاء الحياة الاجتماعية غائية اخلاقية : فلا توجد اية جماعة تستحق هذا الاسم الا من اجل العدالة . وهذه هي احدى الخصائص الرئيسية للحركة الجماعية القروسطية التي افرزت ايديولوجية للعدالة المدنية غير القابلة ، هي نفسها ، للانفصال عن الايمان بوجود « صلة اجتماعية »

مشتركة بين كل البشر ويميزهم بوصفهم كذلك ، وهو وجود بالطبيعة كما هو وجود بالرؤيا .

ان احد منظري الجامعة ، جان باسيان الذي يستشهد به بيير ميشو — كانتان ، يتساءل عن شرعية الروابط فيكتب مايلي : « يمكن ، اذا تحدثنا بصورة أعم ، ان نطلق وصف الشرعية على كل رابطة غايتها حماية العدالة لمصلحة كل عضو فيها . فبما انها ، فعلا ، في خدمةقرارات الحق والعدالةووصاياهما ،فانها سوف تستحق ان تسمى عادلةوشرعية(١)». ومدلول العدالة المدنية كامل الوضوح هنا ، وهو مواز للحق في وجود الرابطة . فلن يكون لهذه الاخيرة الحق في الوجود ، أي في تكوين شخص معنوي مالم تكن مكونة من اجل العدالة . فالترابط بين الحق والعدالة مناسب ، اذن ، تماما ، نوصف اخلاق مدنية خاصة بالمجتمع القروسطي . وسوف يظهر ذلك بصورة افضل اذا اظهرنا هذا الانشغال بالعدالة بالامن الذي لايمكن ، دونه ، الحديث عن حياة مدنية ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ملاحظين كل احتياطات المنظرين لابراز هذه الخاصة بوصفها محددة بصورة مطلقة . ففي المناقشات التي جرت بصدد « الروابط » المتنوعة التي تشكلت في المدن ، في العصر الوسيط ، كان المعيار الحاسم الذي يسمح بالاعتراف الرسمي — بموجب الحق — بإحدى هذه الروابط هو علاقتها بأمن الافراد وبالخير . وهذا الخير يتصل ، في الوقت نفسه ، بصفاء المبادلات الاقتصادية وبالسلام المدني . الا ان المشرعين لايفوّتون ملاحظة كون الروابط التي تشكلت ، تلقائيا ،

---

(١) ب . ميشو — كانتان : الجامعة ، باريس ١٩٧٠ ، ص ٢٢٠ — ٢٢١ والامر هو كذلك بالنسبة للشواهد التالية .

في المدن غير مدموغة ، جميعها ، بهذا الظاهر المزدوج للاشياء : فهدفها اقل قابلية لان يعترف به . وهكذا يصلون ، بهذه الطريقة ، إلى التفكير في الفتنة ، أي بالاسباب القاهرة القادرة على تفكيك عري النظام الاجتماعي : ان رابطة قطاع الطرق لاتؤلف « مجتمعا » ولا حق لها في الوجود كجامعة ، انها ليست شخصية معنوية . ويلاحظ منظر آخر ، هو اودوفريد ، ايضا ، ان السلوك القويم ليس ، دائما ، السبب الذي تتكون من اجله الروابط : « وهكذا ، فسوف تتبينون ، بصدد الروابط التي تتشكل في المدينة ، انها لاتتشكل ، قط ، من اجل الطمأنينة ، فما لايجرؤ الافراد على قوله يقوله الجمهور ويجأر به ، وتلك وسيلة لتدمير المدن » . ويمثل على هذه الواقعة من وجهة نظر اقتصادية : فيضيف قائلا : « اذا اتفق النساخون ، فيما بينهم ، على ان احدا منهم لن يكتب دفترا بهذا النوع أو ذاك من الكتابة الا لقاء هذا المبلغ أو ذاك ، واذا فعل الجزارون والبقالون والسماكون . . . فذلك احتكار معيب » .

ان هذه النصوص جديرة جدا بالملاحظة من عدة وجهات نظر . فعلى تمييز واضح جدا بين ماهو موجود واقعا وماهو معترف به حقا تقوم محاكمتها اولا . والواقع ان روابط تتشكل . انها غير موجودة ، من حيث الحق ، لان الخير ليس غايتها . وهذه طريقة في القول بأن صفة الشخصية المعنوية ليست معطاة في ذاتها وذلك ، على وجه الدقة ، لانها تنجم عن اعتراف خارجي بالرابطة المعنية . فيجب ان يصرح عن هذه الاخيرة لتكون شرعية . ثم انه من المناسب ان نعرف ان حشدا ما ، وهو مايعادل التعدد هنا ، لايشكل ، بهذه الصفة ، رابطة ، وهو ،

بالضبط ، تجمع . وهو ليس ، من باب اولى ، جماعة اخلاقية واجتماعية. ولايفوت اود وفريد ، نفسه ، ان يلاحظ ، ببراعة ، في هذا الصدد : « ان الافراد ادنى قوة والحشد اكثر جرأة ».واخيرا ، ربما كان ذلك اهم ما في الامر ، فان تصورا للنظام هو الذي تحمله فكرة الشخصية المعنوية . ما معنى هذا ؟ بما ان الرابطة لاتوجد الا بموجب الحق الذي يطرحها ، فذلك يعني ان الحياة الاجتماعية ، والمدنية بصورة اوسع ، تصدر ، في تاسيسها ، عن قرار حقوقي . وهذه النقطة جلية من حيث نظرية التمرد . فالترابط بصورة « عشوائية »،ان صح هذا القول ، يعني الوقوع خارج المجتمع ، وبالتالي ضده . وكما ان « الحشد » — أو التعدد — ليس شعبا ، كذلك فإن الرابطة ليست مجتمعا . وتشكيل رابطة دون اعتراف حقوقي تمرد . وانطلاقا من ذلك ، تستنتج صور من الجزاء ترمي إلى قمع هذه المحاولات اللاشرعية . ويكتب ميشو — كنتان قائلا : « ويعطينا اود وفريد ، في المقطع نفسه ، معلومات عن العقوبات المطبقة على الجماعات الممنوعة . فقد كان القانون الروماني يماهي بينها وبين جريمة الاضرار بالدولة ، ومعظم المعلقين يكتفون بإشارة أو بمجرد تلميح إلى عقوبة جريمة الاضرار بالدولة . ويشير اود وفريد ، ببعض الدقة ، إلى القاعدة التي يبدو ، حقا ، انها تقابل الممارسة الايطالية في القرن الثالث عشر : فالموت هو مصير المذنبين اذا كان هدف الرابطة التي يشكلونها اثارة الفتنة ، اما في الحالات الاخرى ، فمصيرهم النفي . ويبدو ، في كل الاحوال ، ان المحاكم أو السلطة ذات السيادة كانت تحتفظ لنفسها بهامش من التقدير حيال هذا النوع من المذنبين ، وهو مايفسر نقص الدقة المألوف لدى المشرعين » .

ان هذه الابعاد الثلاثة للشخصية المعنوية : الاعتراف الحقوقي ، التمييز بين الرابطة ومجرد تجمع (« الحشد ») ، واخيرا فكرة التمرد لمهر قيمة النظام التي يمثلها مجتمع حقيقي ، تشترك ، ثلاثتها ، في انها ترجع إلى العدالة المدنية . فهذه الاخيرة هي ، فعلا ، السمة المميزة لجماعة تستحق اسم الشخص المعنوي والحقوقي . وهذا هو الاهم بالنسبة لتحقيقنا : فالعلاقة التي تربط الفرد بجماعة ما هي علاقة عدالة . ويكتب أودوفرير قائلا : « القاعدة العامة هي ان كل جسم مكون من اجل العدالة ، لا من اجل الفوضى ، مقبول شرعا » . النظام والعدالة أو ، بالاحرى ، العدالة ، أي النظام ، تلك هي ، اذن ، اشكالية الاخلاقية المدنية كما يتصورها الفكر القروسطي . وهي ليست ، وهو مايمكن تبينه منذ ذلك الحين ، خاصة بذلك العصر . وليس الامر ، فقط ، ان هذا المثل الاعلى مازال ماثلا ، حقا ، بالنسبة الينا ، بل يمكن ، ايضا ، ان ندعي اننا ورثناه . وهاتان الفكرتان ليستا ، بطبيعة الحال ، خاصتين بالعصر الوسيط : فهما مكونتان للحياة الاجتماعية عامة . ولكن ماتحمله نظرية « الشخصية المعنوية » هو تصور للعدالة في اطار ماسوف يدعوه المفكرون السياسيون ، فيما بعد ، بصورة منتظمة ، الصالح العام واضعين هذا الاخير قبل الافراد الذين يسهمون فيه . فاولوية المدينة على البشر وتضمن الصلة الاجتماعية في اعضاء الجماعة هما اختراع نظرية الشخصية المعنوية .

القسم المتبادل

ليس متقادما ان نتحدث ، هنا ، عن الصالح العام . فمنذ ان يتكون مدلول الجماعة المجرد ويمتلك صفاته الخاصة يكون تصور الصالح

هو الذي يفرض نفسه على كل اطراف الرابطة التي تتكون في الوقت نفسه . ان كل عضو في الجماعة معني بالصالح العام . واجراء القسم المتبادل هو الذي يسهم ، بواسطته ، كل فرد في هذا الصالح ويؤلف جزءا من المجتمع المدني .

ويمكن ان نتابع هذه المؤسسة في تشكيل الكومونات القروسطية في القرن الثاني عشر . لقد رأينا ان الحركة الترابطية التي عرفها العصر الوسيط في تلك الحقبة لم تكن تستطيع السماح برابطة ليست العدالة غايتها المعلنة والمعترف بها ، وهو ماجعلنا نقول ان عصابة من قطاع طرق يترابطون من اجل الجريمة لايمكن ان توصف بأنها شخصية معنوية . وكذلك ، فإن الكومونة ، جملة ، تنظيم للجماعة لصالح السلام .

ومن هذه الغائية السلمية المتفقة اتفاقا تاما مع مثل العدالة الاعلى يستمد القسم المتبادل كل قيمته . فبما ان الصالح العام لايمكن ان يتحقق في الحرب ، فان الكومونة رابطة تضمن السلام لكل من سوف يشارك فيها . ووسيلة هذه المشاركة هي القسم ، فيجد كل فرد نفسه ، بهذه الصورة ، مشاركا في الصالح العام محميا من جانب الجماعة في مصالحه الحيوية . و « كومونات السلام » هذه ، ولم يكن نادرا ان يطلق عليها هذا الاسم ، تضمن ، على هذا النحو ، للاعضاء الذين يؤلفونها ادارة جيدة للعدالة وحماية ضد التعسف الاقطاعي . وكان الافراد يجدون ، اذ ذاك ، في الكومونة حماية وعونا متبادلا ، وهما عنصران اساسيان للعدالة المدنية(١) . واذا كان الامر كذلك ، فهذا لان النموذج من

(١) راجع ب . ميشو – كانتان : المرجع السابق ص ١٦٠ و ٢٣٧ .

الجماعة القائم على القسم التبادل الذي سوف نرى معناه هو الذي تكتسب ، به الرابطة صفة الشخصية المعنوية اكتسابا كاملا ، والفرد يصل اليها ، هو الاخر ، بانتمائه إلى هذه الرابطة . إن للسيد ، في مجتمع القرن الثاني عشر القروسطي ، شخصية حقوقية كاملة . فلم تكن هناك ، اذ ذاك ، من وسيلة لسكان موضع ما ، من اجل أن يتمتعوا ، هم انفسهم ، بهذه الصفة ، غير تشكيل رابطة كومونة . انهم لايستطيعون ذلك ، ابدا ، كافراد ، الا انهم « اشخاص » بوصفهم اعضاء في الجماعة . ونلقى ، هنا ، الاهمية الحاسمة لمدلول الجامعة المجرد ، مفهوما بوصفه كيانا مستقلا ، حيال الاعضاء الذين يؤلفونه . ولا جدوى من أن نؤكد ان هذا الوصول إلى كيان « الشخص » الملازم لكيان المواطنة ، اذا صح هذا القول للدلالة على من يؤدي القسم ، يعادل بالنسبة للمعني ، تحررا ملحوظا ، تغييرا عظيما في صورة وجوده .

إننا نرى ، في مثال الكومونة هذا ، ان إيديولوجية الشخصية المعنوية هي إيديولوجية للمجتمع المدني . وبالفعل ، فإن « المجتمع » تحالف (١) : ففيها ، وبه ، تتحقق صلة قابلية الاجتماع . وبعبارة اخرى ، فان فكرة الانسان بوصفه اجتماعيا بالطبيعة تكف عن كونها مضاربة فلسفية أو حقوقية لتشكل الاطار شبه اليومي للحياة المدنية . وهذا الامر يظهر واضحا جدا في ممارسة القسم التي تنشأ ، بها ، جماعة . فالقسم التزام وانضمام : التزام من جانب الذي يقسم يمين الولاء للجماعة ، تحت طائلة فقدان حقوقه ونظرياته ، والانضمام إلى الصالح

---

(٢) يراجع القسم السابق حول مدلول « المجتمع » القروسطي .

العام . والقسم المتبادل يشبه ، بذلك ، ميثاقا اجتماعيا حقيقيا . إنه مؤسس الجماعة ، وبه يكتسب كل فرد شخصية معنوية وحقوقية . ويكتب : ميشو — كانتان، معلقا على ممارسة القسم في المدن الجرمانية ، مايلي : « أنه ، بالالتزام الذي يأخذه كل فرد على نفسه حيال كل الاخرين والرهط الذي يؤلفه معهم ، يعطي هذا الرهط وجوده كشخص معنوي جماعي : فالاشخاص أو المؤسسات التي يقسم على اطاعتها أو احترامها افراد مشخصون يمثلون هذه الشخصية أو ترتيبات دقيقة تظهرها في الممارسة . وجماعة المدينة وكل مواطنيها هي مايلتزم كل فرد من السكان حياله من خلالها » .

إن للقسم ، اذن ، نتيجة مزدوجة : فهو يؤسس ، حقا ، وجود شخصية جماعية ، من جهة ، وينمي ، من جهة ثانية ، شعور الانتماء إلى هذه الجماعة « فالمواطن » أو « الشريك » حر وتابع معا ، انه شخص حقوقي حقيقي . ويظهر ذلك ، جيدا ، في الطابع المتبادل للقسم كما يمارس في الكومونات الفرنسية . فالذي يؤدي القسم لايقسم امام ممثلي الجماعة ، بل مباشرة . فيتبادل الأفراد القسم على العون المتبادل . وما ينشأ هو نوع من الاعتراف العمومي باعضاء الجماعة التي تشكلت على هذا النحو : فالالتزام الشخصي والطوعي من جانب الذي يقسم هو الذي يجعل منه شخصا حقوقيا .

وتقوم أهمية هذه الممارسة على كونها تحمل ، في ذاتها ، التخلي عن الولاء التبعي وتسمح ، بالتالي ، بالانتقال إلى صورة اخرى من قابلية الاجتماع . لقد كان الولاء الاقطاعي قائما على صلات شخصية ، أما القسم المتبادل الذي أدخله التصور المتضمن في الجامعة في القرنين

الثاني عشر والثالث عشر ، فهو يقوم على تصور للصلة الأجتماعية والفرق رئيسي ويحمل ، في ذاته ، أسباب افول الاقطاعية . وهكذا يحل القسم محل صلات الشخص بالشخص ، وهي صلات تبعية تنتج بنية تبعية وخضوع اجتماعية عمودية ، علاقة اكثر تجريدا ، إن صح هذا القول ، هي صلة الإنسان بالجماعة . وذلك ماهو اساسي ويميز تمييزا نوعيا مدلول الشخصية المعنوية الجماعية . ولم تكن الإقطاعية تملك ، من وجهة النظر هذه ، مدلولا متماسكا للحياة الاجتماعية . فهي تعرف بفرديتها ، ونعني بذلك ان العلاقات المعقودة بين فرد وفرد طبيعي آخر — التابع الذي يقسم يمين الولاء للسيد الذي يضمن ، هو نفسه ، حماية الاول — هي التي تنتج ، انطلاقا منها ، علاقة لايمكن ان توصف ، بصورة سليمة ، بانها صلة اجتماعية . وعلى العكس من ذلك ، فإن الجامعة ، مفهومة كشخص معنوي مجرد ، هي التي تؤسس الالتزام الاجتماعي ، والقسم الذي يسبب هذا الاخير ، مباشرة ، هو الذي يدخل صلة اجتماعية حقيقية . وبالفعل ، فان علاقة الالتزام ليست بين شخص وشخص ، بل هي ، دائما ، التعبير عن علاقة بكيان مجرد . ولكن القسم ليس ، خاصة ، استعادة لعلاقة رتبوية معطاة من قبل : انه ينشيء نظاما اجتماعيا جديدا . فنحن ، هنا ، أمام نقيض الاحترام التبعي الذي كان يجهل ، ايضا ، مدلول المساواة كليا : فجوهر الاقطاعية ، كبنية اجتماعية ، هو ان تكون ، جذريا ، غير مسوية . وليس الامر كذلك بالنسبة للقسم المتبادل . فمن الجلي ، فعلا ، ان التبادل يفترض المساواة الكلية — وهذه النقطة تفهم ، بطبيعة الحال ، من حيث البنية الاجتماعية وحدها . ومن المحتمل ان تدين

ممارسة القسم بالكثير لقسم الولاء في شكلها . إلا أنها لاتدين له بشيء فيما يتعلق بمعناها . فالمجتمع الاقطاعي مبنين عموديا ، في حين ان المجتمع الذي يقوم على الجامعة مبنين افقيا ، والمساواة هي نزعته العظمى .

ومن اجل ذلك ، تستمر نظرية الشخصية المعنوية ، الفردية أو الجماعية ، في الإفضاء لنا بمعناها : انها تقتضي المساواة بين كل فرد وآخر وبين الجميع في الجماعة . وليس مفاجئا ان يمثل في ذهننا اصلها المزدوج المسيحي والرواقي . فانسانية الرواقيين تفترض ، كعقيدة جيدة ، المساواة ايضا . والامر هو كذلك بالنسبة لعقيدة العدالة البولسية بموجب الايمان الذي هو اصل فكرة شعب مسيحي . ونعرف ، في هذا الصدد ، تأكيد بولس القائل : « هنا لم يعد يوجد يوناني أو يهودي ، مختونون أو غير مختونين ، برابرة ، عبد ورجل ، بل هناك المسيح في الكل وبالكل(١) » . فالرواقية والمسيحية تسهمان ، هنا ، في بناء عقيدة الشخصية المعنوية كما تتوطد في الحركة الترابطة القروسطية .

الارادوية والملكية

يجب ان نضيف ، إلى حالة المساواة التي تؤلف صفة اساسية للفرد حين يكون عضوا في جماعة ، شعورا عميقا بالحرية . فمن المؤكد ان كيان الشخص المعنوي المرتبط بالجامعة مترابط مع عدد من الصلاحيات . ان الشخص – الفردي أو الجماعي – يعرف بقدراته ، أي بما هو في مقدوره ، بما يستطيع عمله . وبعبارة اخرى ، ان للشخص

(١) رسالة بولس الى اهل كورنثوس ، الفصل الثالث ، ١١ .

من الحقوق بقدر ماعليه من الواجبات : إن له ارادة ، وهو يعبر عنها بصورة مشروعة . وهذا هو السبب الذي نستطيع ، من اجله ، ان نرى في نظرية الشخصية المعنوية اوثق قرينة على افول السيادة الاقطاعية ، بل وسلاحا ضدها يترك مكانه ، بدوره ، عندما يحين الوقت ، لنظريات الدولة الحديثة . فلم يكن هناك ، لمن يريد ان يمتلك كيانا ، توازنا معترفا به بين الحقوق والواجبات ، سوى ان يصبح عضوا في الجماعة . والحرية التي يبلغها الفرد على هذا النحو آتية من حيث انه يسهم في الحرية الجماعية : فهو يحصل على كيانه ، كما يشرح ميشو – كانتان ، من انتمائه إلى جماعة . الا ان هذا الانتماء غير مفروض ، ابدا ، على المعني من الخارج : انه هو الذي يرغب فيه ويريده . ويحاكم ميشو – كانتان بالاستناد إلى مثال الجماعة التي تكون المدينة فيكتب مايلي : « ان التمتع بالحرية كالقدرة على ممارسة سلطة ، أي امكانية التعبير ، في مظهرين ، عن ارادة سيحسب لها المجتمع حسابا ، يظهران كصفتين للشخصية المعنوية والحقوقية التي تعرف بها الجامعة يتلقاهما اعضاؤها من حيث انهم ينتمون اليها ويؤلفونها وليس من حيث كونهم افرادا (١) » .

ونحن لسنا بعيدين ، ضمن هذه الشروط ، عن التصور الذي سوف تنميه ، قريبا ، فلسفة الدولة المقبلة : فسوف تصوغ الارادوية الحقوقية والسياسية ، في القرن الرابع عشر ، في نظرية ، ماليس هو ، اذ ذاك ، سوى ممارسة اجتماعية شائعة لم تقنن الا في كتابات المختصين بالقوانين الكنسية والرومانية . ونظرية « المجتمع المدني » الحديثة قريبة ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .

وهي لاتطلب ، في القرن الثالث عشر ، سوى أن تصاغ . وسوف يجري ذلك قريبا . وسوف يكون مذهب الملكية احد الجوانب الاساسية في النظرية . فسوف يجعل الفلاسفة من الملكية « صفة للشخص » ، اذا استعملنا صياغة إكثر تاخرا(١) . وكان ذلك يعني استخلاص النتائج من التصور العام للجماعة المطور منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر والذي يجعل من هذه الاخيرة شخصية معنوية . ولكن النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان نمو الحق الذاتي(٢) الذي نتحدث عنه ، المؤكد منذ القرن الرابع عشر ، يصوغ منهجيا عقيدة الملكية الخاصة ، في حين ان التصور المعرف بالشخصية المعنوية للجماعة عقيدة للملكية الجماعية . وهناك سببان لذلك : فمن جهة اولى ، ان الرابطة والمدينة والكومونة هي ، فعلا ، من حيث هي جامعات ، اشخاص معنويون جماعيون ، موضوع جماعي للحق ، إذا صح هذا القول . ومن جهة اخرى ، وللسبب نفسه لم يتكون مفهوم موضوع الحق الفردي ، اطلاقا ، في القرن الثالث عشر على اعتبار ان كل فرد يحصل على كيانه من الجماعة التي ينتمي اليها . فالارادة التي تميز الجامعة هي ارادة جماعية . ان الجماعة ، في البنية الاجتماعية المعرفة على هذا النحو ، هي الاولى . ومدلول الشخص المعنوي لايرد الا الى هذه الجماعة على اعتبار ان الافراد لايفعلون شيئا آخر خلاف الاشتراك فيها . فلم يكن يمكن ، اذن ، ان يتكون ، على اساس مثل هذا التصور ، سوى مدلول الملكية

(١) ان غروسيوس هو اول من استعملها في بدايته لمطولته « حول حق الحروب والسلام » (١٦٢٥) .

(٢) راجع م . فيلي : تشكل الفكر الحقوقي الحديث ، باريس .

الجماعية القائمة على فكرة الشخص المعنوي والحقوقي الجماعي .
وموضوع الحق الذي سوف تعرفه الارادوية ، اعتبارا من القرن الرابع عشر ، لن يفعل شيئا خلاف التعبير عن ذلك ، انما مع اخذه الفرد في الحسبان . ومع ذلك ، فإنه امر رئيسي ان يكون اطار تصور للجماعة هو الذي نما ، ضمنه ، اول شكل للملكية الحديثة : فهناك تعادل بين كيان الشخص المعنوي وكيان الملاّك الجماعي . وهكذا ، يمكن ان نقول ان ايديولوجية الشخصية المعنوية والحقوقية تنتج ، بمذهبها حول الملكية ، شروط تجاوزها هي نفسها . وهذا ماسبق ان لاحظناه مع مدلول الجامعة العام .

ان هذا التجاوز للايديولوجية لم يتم ، كما يمكن ان يظن ، لان إيديولوجية اخرى معارضة للاولى انتهت إلى ابعادها عن المسرح : فالواقع ، ان العكس هو مايدور حوله الامر . فكل افكار الحداثة الاجتماعية والسياسية ــ باستثناء السيادة ــ ماثلة ، فعلا ، في ايديولوجية الجامعة القروسطية . واذا كان مفهوم المجتمع المدني لم يتشكل اذ ذاك ، فإن ممارسة مايمكن ان يسمى قابلية الاجتماع المدنية شائعة . وهناك سبب لهذا : انها هي التي تميز الحركة الترابطية في جملتها . والامر هو نفسه ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لمدلول الشخصية المعنوية . فسوف يتولى المستقبل زيادة اتساعه : والفلسفة الحديثة ، مع احتفاظها بالمعنى الجماعي ، ستطبقه على الفرد من حيث هو كذلك . واخيرا ، فإن الملكية ستصبح ، وتلك نتيجة للافكار السابقة ، مكونة للنظام الاجتماعي ــ السياسي ، وهو مالم تكنه في نظام الجامعة . ولكن هذه الملكية ستكون ،

كما لاحظنا ، صفة متضمنة في الموضوع الفردي بدلا من ان تكون جماعية ــ صفة الموضوع حق جماعي .

يمكن ، إذن ، ان نقول إن ايديولوجية قد تشكلت خارج الدولة ، بل ، نوعا ما ، ضدها . وإنها لسخرية من التاريخ ان تتكون الدولة ، إذ ذاك ، باستعارتها افكارا لم تصنع لبنائها : فخلال قرنين سيحل محل الشخصيات المعنوية المتعددة تجسيد القوة الجماعية ــ الدولة شخصيا .

* • *

— ٣ —

الأخلاقية التجارية

جيرار ميرية

إذا أخذنا الامر في ابسط وجوهه ، فإن المسألة الاخلاقية هي مسألة التباين بين الغاية والوسائل . واخلاقية البورجوازي المبادل التي نمت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لاتفلت من هذه السمة : بل هي تشتد بها . ويمكن ان نلخص الايديولوجية الاخلاقية للتجارة كما يلي : الغاية تبرر الوسائل ، علما بأن هذه الغاية هي الربح . واذا كان مسموحا بتلخيص الامر ، فسوف يقال ان الاخلاقية التجارية تقوم على اضفاء الصفة الاخلاقية على الربح ، على رؤية هذا الاخير بوصفه اداة تقدم على اعتبار ان التبادل هو اضمن اداة للحضارة . لقد جعل التجار والمصرفيون ، ومن هنا جاء نجاحهم المؤكد ، من التجارة فضيلة ومن المال ديانة دنيوية . وما من شك في ان هذه العقلية عرفت كيف تفرض نفسها حتى ايامنا ، فهي مازالت ، في مبدئها ، تسود ، في ايامنا ، سيادة واسعة : ونحن ندين بها إلى بورجوازي سالف الزمان ، ذلك المعلم في شؤون التجارة .

التجارة والسياسة

يتأكد وجود « البائع » ، بوصفه فئة اجتماعية ، تأكدا تاما في

القرن الثالث عشر : واسواق شامبانيا الكبيرة هي التي تؤلف إطار إطلالته . فقد كانت شامبانيا ، آنذاك ، السوق الدائمة للعالم الغربي : فقد كان الباعة يجدون في لانيي وبار ــ سور اوب ، في بروفان وتروي ، الاطار المتميز بمبادلاتهم ، والحياة الاجتماعية في تلك المنطقة كانت مضبوطة ، بكاملها ، بموجب ايقاع الاسواق . وماكان يميز البائع ، إذ ذاك ، هو طوافه الدائم ، ولهذا السبب ، بالذات ، لايمكن ، حقا ، الحديث عن ايديولوجية مميزة للبائع الجوال : فمصلحته هي ، بالتأكيد ، الربح ، ولكن عقليته الحقيقية لاتظهر الا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر حين تحضّر الباعة . الإ أن مايلاحظ هو الصلة الجلية التي تربط هذه الشخصية الساعية وراء الاعمال المربحة بالسلطة السياسية منذ عصر الاسواق الكبرى .

لقد أفادت التجارة ، منذ ظهورها كفعالية اجتماعية منتظمة ، من ضروب كرم نبلاء شامبانيا وحسن تفهمهم . فازدهار الاسواق مرتبط حميميا بـ « ليبرالية » هؤلاء الاخيرين . وكان سكان المدن التي كانت تقوم ، فيها ، الاسواق يرون ، كذلك ، في نمو الفعاليات التجارية ، كل المصلحة التي كانت لهم في مساعدة الباعة كما ينبغي . وهكذا ، كانت مهارة الأولين تقابل ارادة الاخرين الحسنة : فقد كان البائع يسهم في رخاء المدينة في الوقت نفسه الذي كان يغتني ، هو نفسه ، فيه . ولكن الصلات التي كانت تعقد بين البائع والسياسة اتت ، خاصة ، من حصافة السلطة السياسية وهباتها : اعفاء من الرسوم ، ادارة الاسواق ، حماية الباعة ، شرطة التجارة ، الصفة شبه الرسمية لعمليات البيع . لقد اسهمت كل هذه المزايا التي قدمتها السلطات اسهاما

قويا في نجاح المبادلات ونمو الاسواق . فإذا كانت اسواق شامبانيا قد احرزت مثل هذا النجاح ، فان ذلك لم يكن ، اذن ، فقط ، لان المدن التي كانت تعقد فيها كانت على الطريق الطبيعية التي تمضي من البحر المتوسط إلى مواقع الشمال التجارية ، بل كان ذلك ، ايضا ، وخاصة ، لان السلطات التي كانت قائمة في هذه المنطقة من الغرب فهمت طبيعة مصالحها . ولكن قوة البائع السياسية هي التي كانت تتوطد في الوقت نفسه : فسوف تدمغ « عقليته » ، كما يقول المؤرخون ليشيروا إلى منظومة تصوراته ، بالطموح السياسي . وفضلا عن ذلك ، فبما أنه وجد إطار فعاليته في المدن ، فإن ايديولوجيته ستكون ايديولوجية الحياة الاجتماعية المدينية : وهكذا امكن لكل المؤرخين ان يلاحظوا ان الانتقال من حضارة ريفية إلى حضارة مدينية ، وهو انتقال يميز العالم الحديث منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، في جملته ، تمييزا كافيا ، هو ، اجمالا ، من صنع البورجوازي المبادل . وهكذا ، فإن الذي نما ، مع نمو اخلاقية للاعمال ، هو ايديولوجية للعلاقات الاجتماعية . ولكن هذين البعدين للعقلية التي ستسمى ، منذ ذلك الحين ، « بورجوازية » لايتوطدان ، لوجود منشئهما في ممارسة الاعمال الجوالة ، مع ذلك ، توطدا كاملا الا اعتبارا من القرن اللاحق ، القرن الرابع عشر ، عندما اصبح البائع حضريا .

وبالفعل ، فإن تشكل كارتلات حقيقية هو الذي فرض التاجر نفسه ، معه ، نهائيا ، كمركبة حاسمة في الحياة الاجتماعية . فقد اصبح التبادل الفعالية السائدة ، وانطلاقا منه ، فعلا ، تكونت عقيدة سياسية جديدة تقول : ان التفكير في التنظيم الاجتماعي هو ، في نصيب واسع

منه ، التفكير في افضل الشروط للتجارة . ومن المناسب ، قبل ان نرى كيف تكونت ، في النظرية السياسية ، صلاحيات التاجر ، وذلك في مؤلف نموذجي لذلك الزمان — « المدافع عن السلام » لمارسيل دو بادو ، ان نذكر ، بايجاز ، بنمط التنظيم الجديد للتاجر الحضري .

كان اكثر مايميز التجارة الجوالة خصوصية الاعمال التي كانت تجري ، فيها ، بشكل خاص . ونعني بذلك ان التاجر كان يعمل لحسابه الشخصي ، أي فرديا . والشيء الجديد منذ القرن الرابع عشر ، هو ان التجار تشاركوا ، مسهمين ، على هذا النحو ، في الحركة الترابطية الواسعة التي كانت تتخلل الحقب الاخيرة من العصر الوسيط . ولم يكن من المحتمل ، دون هذا النمو العام لـ « شركات » من كل نوع ، ان ينجح البورجوازي المبادل ، في العالم ، النجاح الذي نعرفه : فمنشأ ارجحيته حتى ايامنا هو تعمم هذه « الشركات » منذ القرن الثالث عشر . فسيد التجارة سيصبح ، بعد قليل ، السيد عامة لانه ، اذن ، طرف فعال في الحركة الترابطية فعلا . وضمن هذا المنظور ، لاتعود الاعمال إلى المبادرة الفردية حصرا ، أي ، في نهاية المطاف ، إلى المنافسة التي يمكن ان تجري بين التجار . فقد كانت تتشكل ، بعقود ، شركات تجارية . الا ان مايهم هو ان هذا النوع من الاتفاق بين التجار كان يجري ، بصورة رئيسية ، في المدن من اجل عمل محدد ويسري لمدة محددة . وتكونت ، اذ ذاك ، شبكة تجارية حقيقية ، بنية تبادل مستقرة لاينذر ، فيها ، ان تصادف الاسماء ذاتها من عمل إلى آخر ، واضعة موضع العمل رؤوس اموال عظيمة ومهيمنة على مساحات تجارية واسعة بحيث ان ما كان يضمن لاعضاء هذه الروابط ، بفضل هذه

الالتزامات المتبادلة ، هو وضع احتكار فعلي حقيقي . فهذه الشركات التي كانت على رأسها في معظم الاحوال ، أسرة كبيرة كانت تمارس سلطة اقتصادية مركزية حقيقية مع امتدادها بهذه السلطة إلى ماوراء حدود الامارات التي شهدت ولادتها بكثير . وافضل مثال هو مثال اسرة المديتشي في القرن الخامس عشر . انه « بيت » — وسوف يبقى المصطلح شائعا حتى ايامنا للدلالة على هذه المشروعات العائلية — هو ذلك الذي سيؤسس ، انطلاقا من الخلية الفلورنسية الام ، فروعا في كل مكان في اوروبا الغربية . وفيما يلي الوصف الذي يقدمه له جاك لوغوف : « انه يقوم على تركيب من روابط منفصلة لكل منها رأس ماله الخاص ، ولكل منها مركز جغرافي خاص به إلى جانب البيت الام في فلورنسا. وكانت فروع لندن وبروج وجنيف وليون وافينيون وميلانو والبندقية وروما تدار من جانب مديرين ليسوا ، سوى جزئيا وثانويا ، موظفين يتقاضون راتبا ، ولكنهم ، قبل كل شيء مستثمرون على رأس جزء من رأس المال . . . وليست اسرة مديتشي فلورنسا الصلة التي توحد بين كل هذه البيوتات الا لان لها ، في كل واحد منها ، رؤوس اموال تمثل ، دائما تقريبا ، أغلبية رأس المال ، الا لانها تدير ، مركزيا ، الحسابات والمعلومات وتوجيه الاعمال(١) » .

ولم يكن يمكن لهذا التوسع النموذجي في فعالية التبادل ، بالطبع ، ان يمضي دون ان يكون له تاثير في العقلية الكلية للعصر . لقد كان هناك عالم يتكون ومجتمع يعاد بناءه ضمن اطار المالية الكبرى غايته

---

(١) ر.ج . لوغوف : تجار ومصرفيو العصر الوسيط باريس ١٩٧٢ ص ٢٢ و ٢٣ .

الربح . وإذا كانت هناك ايديولوجية للتاجر ، فإنها لايمكن ان تكون سوى ايديولوجية للمجتمع بجماته . ولن تكون اخلاقية الاعمـال وبعبارة اخرى منظومة المعتقدات ، الاخلاق الشخصية للبورجوازي ، سوى صيغة خاصة ، نوعا ما ، لرؤيته الاجمالية للمجتمع ، أي لتصوره العام للصلة الاجتماعية . وهذا هو المهم بالنسبة لتحقيقنا : فممارسة الرواط التجارية تشكل النموذج السائد للحياة المدنية كما تشكل التجارة ، بالمعنى القوي للكلمة ، المعيار الاجتماعي . ان مجتمعا كاملا كان يولد من واقعة السعي وراء الربح .

لقد رأينا ، في مجرى تحليلينا السابقين(١) ، ان ليس كل تجمع هو الذي يستحق ، لمجرد وجوده ، لقب المجتمع أو الرابطة . فمن اجل ان يعترف برابطة ما ، يجب ان تكون مؤسسة بقصد الخير . ويمكن ان يقال ان اهمية ممارسة الاعمال تقوم على اعترافها ، في الفعالية الكسبية ، ببعد اخلاقي يمكن ان تتكون ، عليه ، صلة اجتماعية عامة . ان الروابط التجارية مكونة من اجل الخير ، والخير ، كما نعلم هو الربح . الا اننا لانستطيع التوقف هنا . ذلك ان العصر الوسيط الذي كان في نهاياته يميز ، في شخص ابرز مفكريه السياسيين على الاقل ، تحت مدلول الربح هذا الذي لايعني ، على مايبدو ، سوى التاجر الشريك الذي يركض وراءه ، خيرا يمكن لكل واحد ان يستخلص ثماره . فيمكن ان يقرأ مارسيل دو بادو ، اليوم، في ضوء هذه الحالة الذهنية التي يكون ، بموجبها ، ماهو جيد للتاجر جيدا للجميع في نهاية المطاف . ومن الجدير جدا بالملاحظةان نرىانهذا المنظر للمجتمع المدني ، على الرغم

---

(١) راجع « الجامعة » وخاصة « الشخصية المعنوية » .

من انه لايفرط ، بالتاكيد ، التاجر ، يحدد حسن سير المبادلات غاية للتنظيم المدني للبشر ليستنتج ، من ذلك ، ضرورة القوة السياسية للامير . فهذا المؤلف الذي نشر ، فعلا ، « المدافع عن السلام » عام ١٣٢٤ يسهم ، بكل وضوح ، في الايديولوجية التجارية ، بل ربما كان يسهم ، بكتابته ، بصياغتها المنهجية المضبوطة .

إن أحدى الافكار الاساسية في مؤلفه هي فكرة « الحياة الكافية » كما يقول . ماذا يقصد من ذلك ؟ انها حياة البشر في منأى عن « الحاجة ». ونحن نضع يدنا هنا ، مع مدلول « الحاجة » هذا ، على الانتروبولوجيا الكامنة وراء ايديولوجية البورجوازي المبادل كما تقدم — وهذا هو الاجدر بالملاحظة — منذ القرن الرابع عشر ، أي في البرهة التي يتطور فيها ، معا ، التبادل التجاري والبنية الرابطية كصورة عامة للحياة الاجتماعية .

وفيلسوفنا الذي يستند إلى ارسطو وشيشرون ، معا لايعدم ، مع ذلك ، الأصالة : إنه يستخلص الدرس الذي يمر امام عينيه . وهكذا ينشيء مارسيل دوبادو ، في الفصل الرابع من القسم الاول من مؤلفه الضخم ، نظرية حقيقية للتبرير الاجتماعي للتبادل . والبرهان يستند إلى المتوالية التالية : الحياة الدنيا (أو الحياة « الحاضرة ») — التبادل التجاري — والعدالة . وبهذه السلسلة المفهومية تتوطد الايديولوجية التي نرسم حدودها والتي تستند إلى افتراض مسبق يجعل كل واحد منه افتراضه الخاص : الربح هو الخير — « المدينة محددة بقصد الحياة والحياة الجيدة كغاية لها » كما يؤكد « المدافع عن السلام » . وهذا تأكيد مستوحى من ارسطو اذا فصل عن سياقه . ولكننا نعرف ، سريعا جدا ،

أن « الحياة الجيدة(١) » ليست ، في الواقع ، سوى الحياة الاجتماعية التي غدا ، فيها ، التبادل الحر ممكنا بفضل تداول جيد للسلع وتسلسل اجتماعي جيد . ويميز مارسيل دوبادو بين الحياة الزمنية والحياة السماوية ليبين ان هذا البعد السعيد للحياة يمكن ان يمارس في المدينة الجيدة التمييز ، فيقول: « الحياة ، والجيدة منها ، تناسب الانسان في وجهين : الاول زمني ودنيوي والثاني ازلي أو سماوي كما يقال عادة . وهذه الحياة الثانية ، لم يستطع جملة الفلاسفة ان يبرهنوا على وجودها . فهي لم تكن تنتمي إلى ميدان البديهيات » . وبالمقابل ، فان ماهو يديهي ، بالنسبة لفيلسوفنا ، هو « الحياة الدنيوية » . وماهي هذه الحياة الدنيوية ان لم تكن تلك الواقعة تحت ابصاره — وهو ماتكتسب به البداهة — والتي هي ليست شيئا خلاف الترتيب المنظم للتبادل قيد التعمم ؟ لايمكن لنظرية مارسيل ان تفسر ، من وجهة النظر هذه ، الابوصفها الفلسفة الخاصة بطبقة التجار . فها هو يستخلص من هذه « البديهية » ، مستعينا بشيشرون ، ضرورة الصلة الاجتماعية . والانتروبولوجيا العامة التي تحدثنا عنها منذ قليل تصبح ، هي ايضا ، جلية . « يولد الانسان مركبا من عناصر متعاكسة : فيفسد ، باستمرار تقريبا ، شيء من جوهره من جراء تأثيراتها وأهوائها المتعاكسة . وفضلا عن ذلك ، فهو يأتي إلى العالم عاريا ، دون دفاع ، ويعاني ويفسد نفسه تحت وطأة إصابات الجو والعناصر الاخرى كما يقول علم الاشياء الطبيعية ، ولذلك ، فقد احتاج إلى اجناس وانواع متنوعة من الفن ليتجنب الاضرار التي

---

(١) قال ارسطو : « ولكن البشر لا يترابطون بهدف الوجود المادي وحده بل، بالأحرى ، بهدف الحياة السعيدة » — من كتاب « السياسة » .

سبقت الإشارة اليها . إلا ان هذه الفنون لايمكن ان تمارس الا من جانب عدد كبير من البشر ولا يمكن ان تكتسب دون اسهامهم المتبادل ، ولذلك كان على البشر الترابط للافادةمن هذه الفنونوتجنبالاضرار(١) ».
إننا نشهد مع هذا النص ظهور كل الافكار الاجتماعية للبورجوازي ، ولاسيما مبدأ هذه الافكار وهو : أن الوجود في مجتمع هو الوضع الطبيعي للإنسان لان ماهو اعاقة لديه يصبح ، بهذه الطريقة ، قوة حقيقية ، انه يصبح ابتكاريا ومجدا بحيث لاتعود منتجات فنه تطلب الا ان تبادل بحرية . إن مثل هذا التبادل هو الذي يضمن الحياة الجيدة . وليس هناك ، بين الحياة الجيدة المتصورة على هذا النحو والحياة الفاضلة ، سوى خطوة يختار فيلسوفنا اجتيازها . وبالفعل ، فإن مارسيل يرى في المجتمع ، عامة ، البيئة المناسبة للتبادل وهو يكتب مايلي : « وبالفعل ، بما أن الاشياء الضرورية للذين يريدون الحياة بصورة كافية متنوعة وإنه لايمكن استيفاؤها من جانب رجال من ميدان عمل واحد ، فقد لزمت فئات من البشر أو ميادين العمل لهذا التبادل تعمل في مختلف الأشياء التي هي من هذا النوع ويحتاج اليها البشر لكفاية حياتهم أو تحصل عليها . وهذه الاعمال أو الفئات المتنوعة ليست سوى اطراف المدينة في تعددها وتمايزها » . فنحن نشهد ، إذ ذاك ، ارتسام حدود ايديولوجية للصالح العام : فالمبادلات تسهم ، عندما تشجع وتنظم جيدا ، في « الوفاء بالضرورة العامة » والعدالة التي ليست هي سوى الفضيلة منظورا اليها من وجهة نظر اجتماعية يشار اليها ، هنا بالذات ، بوصفها

---

(١) اخذت شواهد مارسيل عن الفصل الرابع من القسم الاول من الترجمة الفرنسية لكتاب « المدافع عن السلام » ص ٦٦ — ٦٨ .

غاية التبادل التجاري أو ان التجارة رفعت ، بعبارة اخرى ، إلى مصاف الصلة الاجتماعية .

فالوفاء بالحاجات المتعددة للحياة الحاضرة هو ، إذن ، « مايجتمع البشر ، من اجله ، ليعيشوا حياة مكتفية ويحصلوا على الاشياء ويتبادلوها فيما بينهم » . ولايمكن تخيل مثال على ايديولوجية البورجوازي المبادل في القرن الرابع عشر افضل من هذا التأكيد لمؤلف « المدافع عن السلام » . فالتجارة (ودافعها ، الربح) هي ، في البرهة نفسها التي تنمو فيها مستعيرة صورة ترابط « المجتمع » مولد التنظيم الاجتماعي ، وسوف تكون حماية التبادل وتشجيعه ، منذ ذلك الحين ، افق الفكر الاجتماعي والسياسي ، إلا أن ايديولوجية المجتمع التي تتخذ شكلا في ذلك الحين هي — وهو مايستحق انتباها خاصا — ايديولوجية للنظام الزمني ، « الدنيوي » كما يقول مارسيل . وسوف نحكم بأن لانفهم شيئا من ايديولوجية البورجوازي المبادل اذا لم نكن قد فهمنا ان ما جرى التخلي عنه ، وراء تبرير التداول من حيث هو مفهوم ، منذ ذلك الحين ، بوصفه الصلة الاجتماعية ، هو مثل المدينة السماوية القووسطي الاعلى . فها نحن على منحدرات « الحداثة » . فالمجتمع المدني هو ، فعلا ، الاسم الاخر للحياة الحاضرة ، الخير الذي ينزع اليه دنيوي من ادناه إلى اقصاه : انه المال .

الاخلاقية والسلعة

كان على الكنيسة ان تحاذر من هذه الاهمية الاجتماعية والسياسية المتزايدة للتاجر : الا أنها انتقلت من الادانة العقائدية إلى القبول الضمني .

والمسألة الرئيسية هي مسألة الربا : القرض بفائدة باهظة . ومعارضة

الكنيسة ملخص ، بما يكفي من الجودة ، في هذا المجاز الذي يستمد أصله من الإدانة الارسطوطالية للثروة : « الدينار لا يصنع دنانير » . الا ان تقليدا يهوديا ومسيحيا كاملا يدين ، ايضا ، التعسف في اقراض المال . ولكن التجار ترابطوا لمواجهة مسائل في الائتمان متزايدة الاهمية ، والكارتلات التي تحدثنا عنها منذ قليل ، الشركات التجارية « المتعددة القوميات » ، تأسست في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لتزيد طاقتها المالية زيادة عظيمة . فثروة التاجر هي ، اذن ، مع الربح ، ماكانت تستهدفه ادانات الكنيسة . وهذه الادانات من جانب الكنيسة تستند ، بالتاكيد ، إلى تقليد الكتب المقدسة . فالعهدان القديم والجديد يلعنان فعالية المقرض . وسفر التثنية يعلن ، مستندا إلى نص من « الخروج » (الفصل ٢٢ ، الاية ٢٥) وآخر من « اللاويين » (الفصل ٢٥ الايات ٣٥ — ٣٧) ، مايلي : « لاتطلب من اخيك اية فائدة ، لاعلى المال ولا على المؤن ولا على أي شيء يقرض بفائدة » . وكذلك نقرأ في انجيل لوقا (الفصل السادس ، ٣٤ — ٣٥) مايلي : « اذا لم تقرض الا الذين تأمل منهم ان يردوا فأي فضل لك ؟ ذلك ان الصيادين يقرضون للصيادين ليحصلوا على معادل مايقرضون . . اقرض دون ان تأمل شيئا بالمقابل فتكون مكافأتك كبيرة » . الا أنه ربما كان وضع التاجر على قوائم المنع — القائم ، بطبيعة الحال ، على الاصول التي اتينا على التذكير بها — يسهم في خطة البورجوازي التاجر ، ان صح هذا القول ، اكثر من هذه الادانات . فيقول القانون الكنسي في القرن الثاني عشر ، في اضافة إلى مرسوم غراسيان : « لايستطيع التاجر ان يرضي الله أو يستطيع ذلك بصعوبة » . ان التاجر محب للثروة ، وهو امر سيء .

ويعبر جاك لوغوف عن الامر كما يلي : « ان الوثائق الكنسية — كتب الاعتراف وانظمة مجامع السينودس ومجموعات حالات الضمير — التي تعطي قوائم بالمهن الممنوعة تورد ، في هذه القوائم ، دائما ، التجارة . وتستعاد ، فيها ، عبارة من مرسوم البابا القديس ليون الكبير تقول : « من الصعب ان لايقع المرء في الخطيئة عندما يتعاطى مهنة الشراء والبيع » . وسوف يشير القديس توما الاكويني إلى ان « للتجارة ، منظورا اليها في ذاتها ، طابعا معيبا ما » .

ان هذه الادانات للربى لم تضايق — كما علمنا بعد ذلك الحين — حماسة التجار مضايقة ناجعة . إلا ان رجل الاعمال ، في جملته ، مسيحي كما هو مرتبط بمدينته أو « مواطن في مدينته » كما قيل . وقد كان ينبغي ، لرفع الاعتراض المبدئي الذي تشهره الكنيسة ، ان ينقطع التاجر عن ممارسة الربا أو ان تاخذ الكنيسة على نفسها تخفيف اداناتها . وهذه النقطة الاخيرة هي التي تغلبت ، في الممارسة الشائعة ، على الهواجس العقائدية . وكي نبين كل المسافة الايديولوجية التي كانت تفصل ، نظريا على الاقل ، بين الكنيسة وعالم التاجر ، يمكن ان يقال ان التحفظ الرسمي للكنيسة يقوم على مستوى ميتافيزيكي جدا : فقد كان توما الاكويني وغيره من لاهوتيي القوانين الكنسية يقيمون رفضهم للربا على كون مايباع ، في هذه الممارسة ، هو « الزمن » . الا ان الزمن غير قابل لان يجري تملكه من اجل الربح ، انه لايخص احدا ، لايخص غير الله . ان هذه المسافة العظيمة بين الاعتبارات اللاهوتية — الاخلاقية والممارسة الشائعة للاعمال تبين ، جيدا ، إلى أي حد كانت الكنيسة تخفق في التحكم ، عقائديا على الاقل ، في التيار الاجتماعي

والاقتصادي الذي كان يتجلى اذ ذاك . وكان يقابل اعتبارات الكنيسة الميتافيزيقية هذه ، وهو امر مفهوم ، الازدراء الكامل ، باستثناءات نادرة ، للتاجر الذي يسعى ، من جهته ، حقا ، إلى الخلاص في هذا العالم ، أي إلى الثروة . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه النقطة مطابقة ، تماما ، للاتجاه العام الذي كان موضع العمل والذي نكشف عنه هنا بالذات : فقد كان التاجر يعتقد ان الانشغال المستمر بخيرات الارض هو الذي يبلغ به ، الفضيلة ، فرديا وكذلك اجتماعيا . واذا اضفنا إلى ذلك الواقعة المشهود بها عدة مرات — والمدانة بشدة من جانب الكنيسة — واقعة تجار يتعاطون التجارة مع غير المسيحي — ، فسوف يكون لدينا تصور كاف للموقف الايديولوجي الذي وجد ، فيه ، المجتمع التجاري الذي كان آخذا في الانعطاف في ذلك العصر . وبالفعل ، فبفضل التجارة ، أي الفائدة والربح اللذين يلقيان فيها ، تتلاشى الفروق اللاهوتية بسهولة ونرى ، مرة اخرى ، ايضا ، ان فعالية التاجر — من حيثما جاء — في طريقها إلى ان تجد مبرراتها الاخلاقية ، والدنيوية ان صح القول . وفيما يلي ، على سبيل المثال ، الرسالة التي وجهها تاجر إلى احد اخوته المسيحيين في الاعمال :

« باسم الله الرحمن الرحيم

« إلى « الشيخ » الجليل الكريم الشمائل ، الفاضل والمحترم باس بيزان .

« فليحفظ الله شرفه ويسهر على سلامته وينجده ويساعده في عمل الخير !

هلال بن خليفة الجاموزي ، صديقك المحب الذي يريد لك الخير

انت الذي تقتفي دروب الفضيلة ، يبعث اليك بتحياته ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » .

إن هذه التحليقات الشاعرية باسم المحبة ليست فريدة من نوعها ابدا . ولايمكن فهم العلاقات الممتازة بين المسلمين والمسيحيين ، بطبيعة الحال ، الا على صعيد المبادلات التجارية . ولكن اولئك ، كما تبين هذه الرسالة ، لايخلون من مثل اعلى اخلاقي : فالخير والفضيلة مذكوران ، فيها ، باسم الله . . . والتجارة .

ومع ذلك ، وكما بينا ، كان على الكنيسة التراجع بمقدار ماكان التاجر يفرض نفسه في المجتمع الكلي القروسطي . وبما ان الكنيسة لم تكن تستطيع منع الحركة العامة للتبادل ، فقد وصلت إلى تبرير الممارسة العادية للتجارة ، على الاقل ، ان لم يكن إلى تبرير الربا في حد ذاته . وربما كان ذلك اول انتصار للتاجر ، وهو ليس ، احتمالا ، ادنى انتصاراته . والفكرتان اللتان فرضتا ذاتهما ، إلى حد بعيد ، في ذلك العصر واللتان سلمت بهما الكنيسة هما فكرة منفعة التاجر وفكرة الصالح العام الذي يؤمنه هذا الاخير عندما يعمل لمصلحته الشخصية . والفكرتان اللتان عبر عنهما مارسيل دوبادو ، في اطار نظرية عامة للمجتمع — وهو نفسه ، مع ذلك ، قليل الميل إلى أن يشارك الكنيسة اتجاهها — هما اللتان تشكلان الايديولوجية الاجتماعية للتاجر . وهكذا وصلت الكنيسة المعارضة ، تقليديا ، للتجارة الكسبية إلى أن تراها مفيدة للصالح العام . وأهمية الايديولوجية التجارية المتزايدة الاتساع هي مايعبر عنه التسامح الكنسي اكثر مما يعبر عن تطور للكنيسة : فالتقدم والنزعة الاجتماعية والسعادة العامة وخلاص البشرية هي الافكار

الكبرى للتاجر ، ملخصة تقريبا ، كما تظهر ، فعلاً ، في كتاب عن التجارة يعود إلى القرن الخامس عشر ويستحق تشدقه ان نتوقف عنده . « ان اعتبار التاجر ومهنته كبيران من وجهات نظر عديدة . . . وهما كذلك ، اولا ، بسبب الصالح العام لان تقدم الرخاء العام هدف نبيل جدا في رأي شيشرون ، بل وينبغي ان يكون المرء مستعدا للموت من اجله . . . ان تقدم الدول ورخاءها وازدهارها تعتمد ، في نصيب كبير منها ، على التجار . . فبفضل التجارة ، زينة الدول ومحركها ، تزود البلدان العقيمة بالغذاء والمواد وبمنتجات طريفة عديدة مستوردة من الخارج . . . ان عمل التجار منظم من اجل خلاص البشرية(١) » .

ذلك هو ، ممثلا على هذا النحو ، الاتجاه العام لاخلاقية التاجر : فتصوره للعالم يحمل ، في طياته ، مجتمعا قائما على المال والربح ، ولكنه « منظم بالصالح العام » كما يريد فصيحنا الذي يبدو انه يتلاعب بالتشدق كما يجري التلاعب بالنقود . والمسألة هي ، اذ ذاك ، ان نعرف ما اذا كان هناك ، حقا ، تناقض بين الاخلاق المسيحية التي هي ، بموجب التقليد كما بموجب الثقافة ، اخلاق رجال الاعمال والروح الرأسمالية كما تبدو . هل نحن امام الروح الرأسمالية المصنوعة من حساب عقلاني ومبادرة ضد الموقف المسيحي المصطبغ ، بالاحرى ، بتحفظات فيما يتعلق بالكسب عن طريق الفائدة حتى ولو اقتيدت الكنيسة ، كما اشرنا ، إلى تعديل مواقعها تعديلا ملحوظا ؟ لانستطيع ، بالتاكيد ، ان نعطي ، هنا بالذات ، اية اجابة . الا انه من الواضح ان التاجر مسيحي بصورة عميقة حتى ولو تكن مسيحيته ، دائما ، مستقيمة تماما . ويلاحظ

(١) شاهد وارد لدى ج . لوغوف ، مرجع سابق ، ص ٨٢ .

ا . رينوار ، مشيرا إلى هذه النقطة ، ان كل عقود الشركات التجارية التي كانت تجري ، اذ ذاك ، تبدأ عامة ، فافتتاحية كالتالية : « باسم الله والعذراء مريم . نبتهل اليهما بأن يمنحانا القدرة على اجراء اعمال تؤول إلى تمجيدهما والسلام عليهما ، إلى شرفنا وإلى ربحنا نفسا وجسدا . آمين » . أو ، ايضا « باسم الهنا وسيدنا وسيدتنا العذراء القديسة مريم وكل قديسي الجنة ، نحن البرتو ونيري » . ان هذه الاحتياطات التمهيدية ليست شكلا خالصا : فالتاجر يراهن ، وهو يجمع كنوزه ، على خلاصه الابدي مستعدا ، عندما يحين الوقت ، للندم على شهيته المفرطة الكبر حيال اشياء العالم . وليس نادرا ، حقا ، ان يدخل ، اذ يحس الموت قريبا ، حيز الكفارة متطابقا ، على هذا النحو ، مع تعاليم القديس فرانسوا . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الرغبة في الثروة هي التي تسكن افكاره وتنظم عقله ، والتاجر يجد ، طيلة حياته ، خلاصه في الربح .

وهكذا ، فإذا كان هناك ، حقا ، تناقض بين روح الكسب والفقر الفرانسيسكاني ، فان رجل الاعمال يكون لنفسه ، من جانب آخر ، اخلاقية المدينة التجارية ، اخلاقية ازدهار الجميع عن طريق تجارة بعضهم . وهذه الايديولوجية تتغذى من روحانية للنجاح لم يكف البورجوازي ، منذ ذلك الحين ، عن تحسينها ، ان صح هذا القول . فالتاجر لاينكر ، فعلا ، السماء بل يتعلق ، بالاحرى ، بالارض ، وهو يعلم انهما منفصلتان ويتدبر امره جيدا من حيث هذا الانفصال : انه يؤمن بالخلاص وينشغل به كما يجب ، ولكن هذا الاخير يبدأ في الحياة الدنيا . والامر يدور ، حقا ، حول عالم ، عالم يستولي عليه ، جدير بالاهتمام الذي ينصب عليه لانه يعرف كيف يرد مائة مثل للذي

يتجشم عناء ذلك . ويكاد أن يكون هذا العالم ، نفسه ، قابلا للشراء : فالتاجر لايرمي ، نهائيا ، الا إلى توفيره لنفسه ، إلى جعله ملكا له .

من الكاهن الى البورجوازي : عامنة الثقافة

ايديولوجية التاجر ايديولوجية دنيوية ، إذن ، لإن المقدس ، بالنسبة له ، هو المال . بل ، والافضل من ذلك هو ان حلولا لثقافة معلمنة علمنة كاملة هو الذي يطبع بطابعه عقلية البورجوازي التبادلي . وقد أشرنا ، في بداية هذا التحقيق ، إلى أن الانتقال من العالم الريفي إلى حضارة مدينية جرى بفضل التاجر . ولم يمكن لهذا التحول ، وهو كبير اذا حكمنا عليه بالنتائج التي كانت له في التاريخ ، ن يجري الا داخل ايديولوجية علمانية . فالتاجر هو الذي حل حل الكاهن والمثقف ، بل يمكن ان نقول : الايديولوجي هو الذي يمسك بالحسابات . فلم تعد القراءة والكتابة والحساب ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، امتياز اهل الكنيسة ، بل اصبح ذلك في جانب التاجر . فمسك حسابات والتراسل مع آخرين – بعدة لغات – مطلوبان ، قطعا ، من ممارسة التجارة . وهكذا اصبح التجديد الاجتماعي وانقطاعات الحياة الجماعية وتصور الساحة الاقليمية ، منذ ذلك الحين ، متوقفة على الفعالية التجارية . والثقافة هي ، حقا ، التي مالت إلى جهة رجال الاعمال الذين سيتولون مسؤوليتها بصورة متزايدة . وهذه الحركة العامة للعلمنة التي اوضحها ا . رينوار بقوة تقابل تعقيلا حادا للوجود . « ان رجال الاعمال الايطاليين في القرن التاسع عشر يتصرفون كما لو كانوا يؤمنون بأن العقل البشري يستطيع ان يفهم كل شيء ، ان يفسر كل شيء ويدير اي فعل : انهم لايعبرون عن ذلك بوضوح ،

ولكن سلوكهم يبين انهم يحسون به دون ان يصوغوه : ان لهم عقلية عقلانية(١) » .

ان الحساب هو ، حقا ، مايسود هذه الثقافة العلمانية أكثر مم تسودها العقلانية الاستنتاجية احتمالا . ولدينا ، عن ذلك ، مثال جيد في عقلانية السر التي تحيط ، عادة ، بالاعمال : فانه لحساب سيء ان يكشف المرء عن المشاريع التي يمكن ان تكون لديه ، ورينوار يستشهد بنص توجه ، فيه ، النصيحة للشخص بأن يقرأ رسائله الخاصة قبل ان يوزع للاخر رسائله اذا كان مكلفا بتوزيع البريد . والنصيحة هامة فعلا : فالحساب الجيد يسمح ، فورا ، بأن نرى انه لاينبغي للمرء ، أبداً ، ان يسلم الاخر البريد العائد اليه قبل ان يكون المرء قد انجز اعماله الخاصة « لان هذه الرسائل قد تحتوي على دلالات يمكن ان تمضي عكس اعماله ، والخدمة التي تكون قد اديتها لصديق أو جار أو غريب بحملك رسائله اليه قد تتحول ضدك إلى حد بعيد : اذن ، لاينبغي لك خدمة الاخرين من اجل ان تفسد اعمالك الخاصة » . وتلك هي ، بالذات ، أكثر قواعد الحساب العقلاني أولية .

ومع ذلك ، فإن تفوق التاجر ، أي عقلانيته ، يتوطد في ميادين أخرى : فسرعان ماسيطر على الحياة الاجتماعية النجع المطلوب من كل مشروع تجاري . والتاجر احل القياس وسيادة الكمية محل المضاربات النظرية والاعتباطية التي تشكل ثقافة الكهنوتي . فجرى التخلي ، تحت ضغط الضرورات العملية ، مثلا ، عن الطرائق التقليدية لحساب الزمن .

---

(١) أ . رينوار : رجال الاعمال الايطاليون في العصر الوسيط ، باريس ، ١٠٦٨ ، ص ٢٢٨ .

فقد كان يلزم التاجر تقويم بمواعيد ثابتة حيث لم يكن يوجد سوى تقويم مضبوط على أعياد متحركة وصعب الاستعمال ، بالتالي ، في الاعمال . فلم يكن التاجر يستطيع ، من اجل وضع الحسابات والموازنة والإسقاط على المستقبل بصورة مناسبة ان يتكيف مع التغيرات الدائمة في التواريخ : فالسنة تبدأ في ٢٥ آذار أو في ٢٥ كانون الاول أو حتى في تاريخ ، متحول باستمرار ، بين ٢٢ آذار و ٢٥ نيسان . واستقرت العادة ، إذ ذاك ، على بدء السنة بالعيد الطقسي الهام الوحيد الذي كان تاريخه ثابتا ، عيد الختان الذي يقع في اول كانون الثاني . وبهذه الصورة ، وبمعرفة متى تبدأ السنة ومتى تنتهي ، اصبح حساب الفائدة يسيرا . ومن الواضح ، فضلا عن هذا التسهيل المحاسبي الذي اصبح القاعدة ، ان مافرض نفسه ، اذ ذاك ، بسهولة ، على الجميع ، هو تصور للمدة اشد بساطة . فقد أصبح ايقاع الحياة الاجتماعية سهل التمثل مع اعتماد مثل هذا التقويم . والامر هو كذلك بالنسبة لتعداد الساعات في اليوم : فاعتماد الساعة التي تقرع ساعات اليوم الاربع والعشرين ، بانتظام ، عمل التاجر . وبالفعل ، فقد كانت الساعات ذات مدة تتباين بموجب الفصول ، وكانت الحياة الاجتماعية مضبوطة على أصوات الأجراس ، متبعة الساعات غير المنتظمة للمزولة الشمسية . وقد حول بورجوازي المدن الحياة الاجتماعية نفسها ، أي العمل والراحة ، تحويلا جذريا بدفعه ، حيث امكنه ذلك ، إلى تبني الساعة التي تقطع زمنا منتظما وثابتا . ويرضي تبني الساعة ، ايضا ، الروح المدنية للطبقات التجارية الحاكمة : « فقد كان يسمح لها بأن تقيم ، مقابل جرس القبة الذي كان يقرع حسب الساعات الكنسية ، على برج القصر البلدي

المزود ، من قبل ، بساعة بكماء وجرس كان يدعو المواطنين إلى مهماتهم المدنية ، ساعة توزع دقاتها ، منذ ذلك الحين ، حياة المدنية . فلم تعد ساعة الكهنة هي التي توجه فعالية كل سكان المدينة ، بل ان ذلك اصبح دور الساعة العلمانية ، البلدية(١) » .

تلك هي ، اذن ، عقلية البورجوازي الوليد المتوجهة ، بكاملها ، إلى الربح . ولا يستطيع احد ، وبحق ، ان يكون افضل منه في ادخال نظام جديد : فالانسان الحديث الذي يحمله في ذاته ، وهو غير مجرد من الروحانية ، ان لم يكن غير مجرد من روح حقيقية ، هو رجل اعمال . ومع انه اكثر انشغالا بالخلاص الزمني منه بالغبطة الابدية ، فهو ميتافيزيكي على طريقته : انه يعرف كيف يمتلك الزمن . ولكنه لايضارب ، من اجل ذلك ، على الافكار أو الكلمات ، بل على الاشياء والبشر . الا انه لايمكن ان يقال ان ايديولوجية التاجر هذه تؤلف ، في ذاتها ، ايديولوجية البورجوازي ، فهذه الاخيرة وليدة فقط ، ومن المهم جدا ، فضلا عن ذلك ، ان تتوطد في اطار اخلاقية للاعمال يمكن ان تلخص كما يلي : التجارة خير على الرغم من بعض جوانبها السيئة ، والتبادل مطابق للاخلاق . واضفاء الصفة الاخلاقية على التبادل هو ، بالفعل ، المعنى الذي يعطيه التاجر لممارسته الخاصة .

إن شروط عالم جديد قد اجتمعت اذن . ويكفي ، فقط ، ان يبنى : فهذا العالم الجديد المتزايد الانفلات من كل اخلاق تاملية هو ، فعلا ، في حالة بذرة في غرب العصر الوسيط المنتهي المصنوع من

---

(١) ا . رينوار : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ – ٢٤١ .

تحالفات عديدة تتبارى في غرابتها ، بل ومن اختلاطات ايضا : اختلاط الارض بالسماء ، المال بالفضيلة . وهذا ماتعنيه كتابة من القرن الثالث عشر تقدم مشهد تاجر يحتضر يريد ان يدفن مع ذهبه :

استدار عند ذلك وكزّ على اسنانه

وانفصلت روحه عن جسده

ومنذ ان خرجت

اخذه الشياطين

الى الجحيم الابدي ، آمين .

* * *



الفصل الرابع

النظام الجديد



- ١ -

العصر الوسيط، الإنسانوية، النهضة:
ولادة ايديولوجية جديدة

جيرار ميريه

القديم والجديد

إنسان النهضة يفكر في نفسه كخالق ، وخالق لعالم جديد . هذا هو المستجد الذي يدور الامر حول فحصه . فيمكن التفكير في كل عصر ، وخاصة في العصر الذي يشغلنا ، بوصفه نتيجة صراع بين القديم والجديد . ان التقليد التاريخياني يرى في النهضة بوتقة الحداثة : ف « الازمنة الحديثة » و « العصر الوسيط » تتمايز ، فيه ، كما يتمايز الليل والنهار . وهذا التصور للتحول التاريخي الذي تأخذ به الكتب المستعملة في الصفوف موضع مساءلة بسبب بساطته نفسها : وهو ، لحسن الحظ ، لم يعد يستوقف انتباه التاريخ المعاصر حتى ولو ، ولنكرر ذلك مرة اخرى ، كان مايزال يعيث فسادا في المدارس . فكيف نوفق ، ضمن هذه الشروط ، بين تأكيدنا الاول الذي يقول ان عصرا ما يمكن ان يفكر فيه بوصفه محصلة التوتر بين ماهو جديد وماهو قديم ورفض انقطاع ظاهر وتبسيطي ؟ وهذه هي المسألة التي نريد ان نتصدى لها بالمعنى التكتيكي للكلمة . وإذا كان هذا ممكنا هنا ، فذلك ، على وجه

الدقة ، لانه مامن شك في ان اللاهوتيين والفنانين والمنظرين والعلماء والقصاصين ورجال الادب والملاحين والسياسيين كانوا يعون وعيا كاملا انهم يعيشون تجددا ثقافيا كثيفا وانهم خالقو نهضة . وما هو اكثر من ذلك ، ايضا ، هو انه لايندر ان تؤخذ هذه الجدة في الحسبان كقوام للعمل والتامل بالذات . ولكن الجدة ليست مطلقة قط ، بل انها مطبوعة بالابهام : فهي تتغذى بالقديم كما لو كان منبعها . وروما واليونان نموذجان للتقليد؛ للاستعادة من خلال العصر الوسيط المظلم وما وراءه . والحق هو ان الموقع الذي ربما امكن اكتشاف الجدة ، فيه ، هو العصور القديمة نفسها : فدراسة القدامى في البرهة التي يتوقف ، فيها ، العمل هي الشرط المسبق اللازم للخيال ولتصور عمل جديد ، أي استئناف حقيقي . وماكيافيلي ، في « الخطابات » ، ممثل جيد لهذه الحالة الفكرية : « من يقارن بين الماضي والحاضر سيفهم ان كل المدن ، كل الشعوب ، كانت ومازالت مدفوعة بالرغبات نفسها ، بالأهواء نفسها . وهكذا ، فمن السهل التنبوء ، بدراسة مضبوطة وعميقة جدا للماضي ، بما يجب ان يحدث في جمهورية ما ، وعند ذلك تستخدم وسائل وضعها القدامى في الاستعمال أو ، اذا لم توجد وسائل متداولة ، يجري تخيل وسائل جديدة بموجب تشابه الاحداث » .

والنهضة ليست ، من وجهة النظر هذه ، بداية ، بل استئناف ، واذا امكن الحديث عن ايديولوجية (بالمفرد أو بالجمع) للنهضة ، فلأنه تتكون ، في هذا التفاعل الدقيق بين الجديد والقديم ، صورة أخرى للحرية الانسانية . ان ماينضج ، في هذا العصر ، هو تصور جديد للعلاقة بين الحاضر والماضي تؤكد ، فيه ، النهضة ، على وجه الدقة ،

أنها عصر ، حقا ، وتشهد على قدرتها على احداث تاريخ ستفكر ، فيه ، الأزمنة القادمة على انه ، « حديث » .

ان هذه المسألة ، مسألة خصوصية عصر ما ، أي مسألة علاقته بنفسه وبعصر آخر ، قد اثيرت من جانب لوسيان فيفر بصدد عدم الايمان في القرن السادس عشر . وكتابه حول رابليه هجوم حقيقي ضد التاريخانية البورجوازية ، الليبرالية ، والمعادية للكهنوتية ، في القرن التاسع عشر اكثر منه تحليلا للعقليات — « الاداة العقلية » . ويمكن ، فضلا عن ذلك ، ان نرى ، في الكتاب الذي يخصصه هذا المؤرخ للوثر الانشغال نفسه برد الحدث (أو اللقطة الحدثية) إلى نفسه بفضل ازالة عميقة للصدأ . والامر يدور ، بالنسبة للوسيان فيفر ، حول اعادة تأمل الفكرة المتلقاة عن النهضة انطلاقا من امثلة كبرى (ان لم يكن هذا هو هدف المؤرخ الظاهر ، فهو ، على الاقل ، غرضه الحقيقي) . ومهما يكن من أمر ، فإن مدلول النهضة نفسه يلقي نفسه متجددا من جراء ذلك . وبالفعل ، يبين لنا لوسيان فيفر ، دون ان يخلو ذلك من بعض الاستفزاز ، ان الفكرة الشائعة الانتشار ، حتى ذلك الحين ، عن رابليه متحلل فاسق اكثر انشغالا بما يتصل بالجسد منه بما يمس الروح ، فكرة رابليه متهكم ، طواعية ، على الكهنة ومنزلق ، بسهولة ، إلى اللااحترام ، أي إلى الالحاد أو ، على الاقل ، إلى اللاادرية ، اختراع خالص من جانب القرن التاسع عشر وان المفردات والمنطق التي يبدو ان فجور مؤلف « غارغانتوا » المزعوم يقتضيها كانت معدومة ، بلا أمل ، في ذلك العصر . فلا يمكن ان يحمل رجل من القرن السادس عشر ، حتى ولو كان عملاقا ، قول اشياء لاتسمح بقولها الا كلمات

صنعت بعد ذلك بكثير . اما فيما يتعلق بالتهكم على اخويات الرهبان ، فذلك امر شائع ، فعلا ، في العصر الوسيط . فالمسألة التي يطرحها لوسيان فيفر تتجاوز ، اذن ، تجاوزا واسعا حالة رابليه المتميزة ، بل وحتى النموذجية : انها مسألة هوية ثقافة ، انها ، ايضا ، مسألة المجال الدلالي الذي تتجذر ، فيه ، هذه الثقافة وتعبر عنها داخله . ورابليه ليس منذ ذلك الحين ، حالة خاصة . إنه ، بصورة اوسع ، النظرة التي يلقيها عصر — عصرنا ، على عصر آخر : النهضة . ومن المثير ، من هذه الناحية ، ان نلاحظ كيف تندس ، في خطاب لوسيان فيفر ، ايديولوجية اخرى — ايديولوجية « الحضارة » و « البدائي » ، ايديولوجية تحل محل التي يحاربها المؤرخ : معاداة الكهنوتية . ومن اجل ذلك ، نستطيع ان نقول ان ايديولوجية النهضة هي ، بالضبط ، ايديولوجية العصر الذي تحاول وصفه . وهذه النقطة واضحة وضوحا خاصا في حالة لوسيان فيفر ، العارف الكبير بهذه الفترة : انه هو الذي اتاح ، بصحبة مارك بلوش ، مؤلف كتاب رئيسي عن المجتمع الاقطاعي ، تجدد الدراسات التاريخية الذي لم يكن التاريخ ، لولاه ، ماهو عليه اليوم . لا ان هذا ماهو اساسي لفهم القيمة — العاطفية والثقافية — للنهضة . فمن الجدير بالملاحظة ، فعلا ، ان التاريخ ، اي المؤرخين ، هو — وليس الفلاسفة أو الشعراء أو العلماء مثلا — الذي كون هذا العصر كعصر لـ « النهضة » أي لولادة جديدة كما تدل على ذلك الكلمة الفرنسية للنهضة Renaissance . فعندماتكون هناك ولادة جديدة ، فمعنى ذلك ان هناك ولادة لشيء كان منسيا لزمن متفاوت الطول . فالنهضة هي ولادة ثانية . فالذي يعود إلى الحياة يملك ، إذ ذاك ، تاريخا أو يحدث

صيرورة سوف توصف وتفهم كصيرورة تاريخية . ان فكرة النهضة ايديولوجية تاريخية ، وبعبارة اخرى ، فان ايديولوجية النهضة هي ايديولوجية التاريخ ، الايديولوجية التي تدرس في الصفوف ، التي تميز « العصر الوسيط » (الذي تتوطد ، اخيرا ، الفكرة القائلة انه ليس ليلا طويلا) عن « الازمنة الحديثة » (التي تتوطد ، ايضا ، الفكرة القائلة انها ليست ، بالضرورة ، شفافة كالنهار) .

واذا كان علينا ان نعرف ، اليوم كما في السابق ، فترة غريبة في جسارتها ، فإن علينا ، خاصة ، ان نفهم كيف يقع هذا العصر في بداية « تاريخ » دراماتيكي جدا حقا ، هو تاريخنا . فمعرفة النهضة هي ، اذن ، قبل كل شيء ، فهم ماتقوم عليه اهمية اعمال في اختلاف اعمال رابليه ولوثر وميكيل انجيلو وكاردان وبرونو . من هي هذه الشخصيات بالنسبةالينا ؟ في اي ركن من ذاكرتنا تقع ، ولماذا نتمسك بمعرفتها ؟ ان السؤال الذي ينبغي على عصرنا الاجابة عنه ، على افتراض انه يرغب في طرحه ، هو المتعلق بسبب حاجته إلى اصل . لقد قلنا ، ونحن نستحضر ماكيافيلي ، ان الجدة (شاغل الجدة ووعيها) هي مايميز النهضة على الرغم من تاونها . ويمكن ، منذ ذلك الحين ، مع الاستعداد لتصحيح هذا التقويم ، محاولة تحديد الموقع الذي يمكن ، فيه ، تعريف ايديولوجية النهضة ، اي النهضة كايديولوجية . واذا كان ماهو جديد لايمكن ان يدرك الا بالنسبة لما هو قديم ، فان النهضة هي ، بالنسبة الينا ، اذ ذاك ، ماكانت عليه ، فعلا ، بالنسبة لرواد ذلك الحين : اعادة التقويم النظري والعاطفي للعلاقة التي يقيمها حاضر ،

مهما كان ، مع ماضيه . ان العصور القديمة الوثنية ، فوق العصر الوسيط ، كانت ، بالنسبة لرجال النهضة ، ماضي تاريخهم الخاص ، وبا تالي اصاله . فما تخترعه النهضة ، اذن ، هو صلة ، الصلة التي تربط ، دائما ، حاضرا بأصله . الا ان لهذه الصلة اسما مألوفا لدينا هو التاريخ . ونستطيع ان نقول ، ماوراء المماثلة ، ان المنظور الزمني المكتشف والمفكر فيه كتاريخ في فرنسا القرن السادس عشر يقابل المنظور المكاني المكتشف في ايطاليا النهضة . وتوضيح العلاقة بالماضي ، المتشكل ، من اجل ذلك ، كأصل ، هو ، بالنسبة لرجال النهضة ، اعطاء قوام للحاضر . والانسانوية هي ، على وجه الدقة ، مايؤدي إلى وعي آخر للماضي . والعلاقة مع اعمال العصور القديمة تقع ، كاملة ، في خدمة انضاج الحاضر . ومانستطيع ان نقوله هو اننا مازلنا نعيش ، اليوم ، داخل تصور منضج في القرنين الخامس عشر والسادس عشر للعلاقة بين الماضي والحاضر ، وهو تصور يعطيه التاريخ محتوى .

فكما كان رجال النهضة يبحثون لانفسهم عن ماض في العصور القديمة ، كذلك وجد القرنان التاسع عشر والعشرون لنفسهما اصلا في حاضرهما : النهضة . وكما كان يستدعى ، اذ ذاك ، ايضا ، « نظام جديد » كبديل للقديم ، كذلك يحرض البحث عن قوام جديد لعصرنا ، اليوم ، على اعادة التأمل في طبيعة أو ولادة ماكان بودان يفكر ، فيه ، فعلا ، عام ١٥٦٦ ، بوصفه حضارة وماكانت وقائعه ، بالنسبة له ، موضوع « التاريخ » . اننا لانقول ان التاريخ يشكل كل الفكر النهضوي وأنه التصور الشامل الذي يصف عقلانية عصر ما ، بل نقول ، فقط ،

ان هذه الفترة التي اعطي لها عنوان « النهضة » عام ١٨٦٠ ، من جانب بوركارد (« حضارة النهضة في ايطاليا ») ، ومن جانب ميشليه ايضا ، تستوعب الحاضر باستمرار متجدد للماضي . ان الماضي يعاش كبعد للحاضر . ويمكن ان يقال انه جسم من الحكمة للحاضر الذي لايكون عليه، إذ ذاك ، سوى تفعيل مثل هذا الماضي : فيجب الارتياب بالتجديد المنفلت ، ولذلك فان دروس التاريخ الماضي مفيدة ، دون شك ، من اجل حسن استعمال الحاضر . ان الاختراع هي الكلمة السائدة في العصر . الا ان مثل هذا الابداع يجب ان يكون منضبطا ولا سيما وانه من العبث اختراع ماهو مخترع فعلا . فلا يدور الامر ، اذن ، حول عودة إلى الماضي ، اي حول الحنين إلى عصر آخر ، وهو ما سيمنع العمل ، الابداع — وهما امران كان النهضويون عازمين ، حقا ، على عدم تفويتهما . ان الامر يدور ، على العكس من ذلك ، حول توفير وسائل مستقبل ممكن : فعلاقة الحاضر بالماضي ، وهي علاقة يسودها الاختراع وتغيب عنها اية تبعية — كما يغيب عنها كل استغراق ، مولدة لمستقبل . وسوف نقول ان فكرة تاريخ ، وبعبارة اخرى فكرة صيرورة انسانية دنيوية ، هي مايتجسد هنا .

النموذج النهضوي

لم تكن لدى العصر الوسيط المحصور بين اوغسطين وتوما الاكويني هذه الفكرة ، فكرة صيرورة بشرية خالصة : فالانسان هو ، قبل كل شيء ، مخلوق في حالة خطيئة . وكان لدى لوثر ، ان لم نذكر الا الاعنف، وعي واضح لهذا الوضع ، ولكن الإصلاح ادى ، ضد المصالح ،

إلى نظريات متعددة تعطي الشرعية لحق الشعب في المقاومة ، وهي قرينة جيدة على كون حرية التصرف تخص ، منذ ذلك الحين ، البشر . وعلى هذا الصعيد ، فان مايميز فكر النهضويين ليس طاعة لاثغرة فيها ، بل ان ما يميزه ، اذا حكمنا عليه من وجهة نظر المستقبل ، هو فكر منظري حق التمرد . وهكذا ، مثلا ، يصل دوبليسي مورناي ، في كتابه « الثأر من الطغاة » (١٥٧٩) ، إلى تصور الخطوط الرئيسية الاولى لما سيكون ، فيما بعد ، نظرية العقد . وليس هناك احد ، بما في ذلك المصلح نفسه ، وهو ، مع ذلك ، قليل الميل لاطلاق حرية المطالبة ، لايعد ممكنا ، في بعض الظروف ، ماسيسميه المستقبل « الاعتراض الضميري » . ونحن نرى ان البشر لايستطيعون المطالبة بأية مسؤولية من العمل لكونهم مخلوقات ساقطة ، رعايا اكثر منهم شعبا . وهذا الاستقلال للانسان عن مصيره كخاطىء هو ماتنادي به النهضة باعطائها عمله صفة كونه « تاريخيا » . ومنذ ذلك الحين ، يتولى البشر زمام حاضرهم ، وبالتالي زمام مستقبلهم ايضا : فحيث كان العصر الوسيط يرى عالما مخلوقا ومحكوما من جانب اله وحيد ويتصف بالطيبة ، يرى القرنان الخامس عشر والسادس عشر تاريخا ، اي مستقبلا بشريا دنيويا . وتظهر الانسانوية والنهضة ، اذ ذاك ، كمركبتين اساسيتين لهذا العصر الذي يتجلى ، هنا ، على وجه الدقة ، عدم الصلاحية الكلي لتسمية عصر « النهضة » أو يتجلى ، في الوقت نفسه ، بعده الايديولوجي الخالص .

لم يكن الانسانيون ، في شخص اولهم ، ايراسموس ، بالتأكيد ، ملحدين اكثر مما كان رابليه معاديا للكهنوت . فقد كان ايراسموس

مشبعا ، تماما ، بالايمان المسيحي ولكنه ، كلوثر الذي عارضه في نهاية المطاف بين عامي ١٥٢١ و ١٥٢٤ ، التاريخ الذي نشر فيه ، كتابه « حرية الاختيار » ، اسهم في المعركة ضد السكولاستيكية وضد الكنيسة . وعلى هذا النحو تفسر العودة إلى العصور القديمة الوثنية ، وهي عودة لاتتناقض ، ابدا ، مع ايمان مسيحي عميق : لقد افسد العصر الوسيط رسالة المسيح . والامر يدور ، بالنسبة للانسانويين كما بالنسبة للاصلاحيين ، حول استرداد قول المصلوب الحقيقي . فلا يستطيع الغرب اذن ، ان يلعب الدور الذي يتوقعه منه العصر ، دور مرشد للمستقبل الذي يمكن التصرف ضمن استمراره. ان للانسانوية والاصلاح والنهضة الايطالية شاغلا واحدا هو : الخروج من هذه الفترة المتأزمة بالدلالة ، بوضوح ، على صانع هذا الوضع : العصر الوسيط ، أي تصور للخاطىء وليس للانسان ، للعبودية وليس للحرية . وبعث الاغريقي واللاتيني ليس ، اذن ، عودات إلى الوراء ، بل هو استئناف للانسان ماوراء مالم يكن سوى ليل دون نهاية . فالامر يدور ، حقا، حول اعادة الاعتبار إلى الانسان : فالنهضويون والانسانويون ، خاصة ، اكثر تعلقا بالكلمة منهم بالاعمال ، بالكنيسة « غير المرئية » اكثر منهم بالكنيسة « المرئية » : فلا يكف الانسان ، اذن ، عن ان يكون مسيحيا ، ولكنه مسيحي بالايمان ، وليس بالمؤسسة . وهكذا تنتمي اليه افعاله ، وبالتالي اختياره الحر ، وتميزه . فمصيره بين يديه .

ان هناك ، بالتاكيد ، عودة إلى القديم ، إلى النموذج القديم للانسان ، ولكنها ، عودة من اجل الحاضر ، هذا الشرط الاول للمستقبل. فإذا قلنا ، اذن ، ان هذا الوضع مازال وضعنا ، وهو مايسمح بالحديث

عن ايديولوجية النهضة بمعنيي التعبير ، فذلك اننا نعيش ، اليوم — في القرن العشرين ، كما في القرن التاسع عشر بالامس — هذا الوضع الذي دشنه رجال القرن السادس عشر . ونحن لم نخترع ، منذ ذلك الحين ، تصورا آخر للاصل خلاف ذاك الذي كان دائما في فلورنسا أو في حلقات المثقفين في تولوز أو باريس. ونحن نعيش العلاقة نفسها بين الماضي والحاضر التي عاشها رجال النهضة : وماتغير هو التوثيق ، المادة ، المفردات ، الا انها لم تتغير إلى حد يميل بكفة تصور صيرورتنا . وظهور بعض العلامات التي تشهد على العكس ، هنا وهناك ، لايغير شيئا في الشكل نفسه . فمجتمعاتنا تحتاج إلى ذاكرة تظهر مشروعية حاضرها .

وسوف نقول انايديولوجية النهضة؛ وهي ايديولوجية « الحداثة » نفسها وفلسفة التاريخ ، من روسو إلى ماركس، مع ملاحظة كل الفروق ، هي تخليد (تصحيحات وتحسينات) لما يمكن ان يطلق عليه اسم ايديولوجية النهضة ، هي النموذج النهضوي ، اسطورة المنشأ العصوية تلك التي يحتاجها كل مجتمع ، منذ القرن الخامس عشر ، ليميز بين الجديد والقديم ويكشف ، بهذه الطريقة ، عما يصنع اصالة حاضره . فرفض العصر الوسيط هو ، اذن ، رفض التاريخ المقدس الذي يشارك ، فيه ، الانسان ، بالتاكيد ، ولكنه ليس عامله . والنهضة تجعل من الانسان صانع فعله بانضاج قوام آخر للمخلوق ، تصور آخر للعلاقات التي يقيمها مع الخالق . والنهضويون يفكرون في تاريخ طبيعي للانسان مكان التاريخ الالهي الذي صنع له . والنموذج النهضوي هو ، فعلا ، هذه الاعادة الواسعة للمساءلة المستعادة ، دوريا ، حتى ايامنا من اجل

اعادة تعريف شروط امكانية عمل البشر وقوام هذا العمل نفسه : فكون الانسان مخلوقا لايمنعه من ان يكون خالقا ايضا . والانسان الخالق ، والحر بالتالي ، يفهم منذ ذلك الحين ، بوصفه صانع تاريخ يؤسسه ولايفلت منه معناه على اعتبار انه صانعه . واستئناف العمل ، اي بدء تاريخ ، تصور الحاضر المعاش كأصل لصيرورة تبنى ، ذلك هو مايمكن ، فعلا ، ان يسمى « النموذج النهضوي » الذي تصوره رجال ذلك الزمان من اجلهم ، وكذلك من اجلنا . وسوف نلاحظ ، دون ان نتوقف عند ذلك هنا ، انه يمكن التفكير في فكرة الثورة « الحديثة » — و « المعاصرة » — انطلاقا من نموذج النهضة : فتأسيس نظام جديد يقوم على استئناف التاريخ ماوراء نظام قديم وفي قطيعه معه . وفضلا عن ذلك ، فإن ثوريي ١٧٨٩ لم يحرموا انفسهم من اعادة الغوص في العصور القديمة . الاانهم ، على غرار نهضويينا ، لم يكونوا يعاودون الغوص في القديم ، بل كانوا يجدون ، فيه ، القوى القادرة على انشاء الجديد . وهناك فكرتان تصنعان بنية ايديولوجية النهضة : الطبيعة والدولة(١) ، وهما فكرتا التاريخ ذاتهما وتعرفانه بوصفه التاريخ الحديث . ان « الازمنة الحديثة » هي الازمنة التاريخية . وسوف يكون هناك ، فعلا ، موجب لدراسة كيفية تنظيم علاقات الطبيعة والدولة منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر . وسوف نرى ، دون شك ، نمو تصور بداية التاريخ وتوطده ، في الطبيعة أو خارجها ، سواء اكانت هذه البداية اصلا أم مبدأ ، بايقاع متوالية تمضي من بودان إلى هيغل ، عبر هوبز وروسو . والتنافذ الخفي بين الطبيعة

(١) راجع الدراستين المخصصتين لايديولوجية الطبيعة وايديولوجية الدولة .

وقوة الفكر في اطار تاريخ بشري هو مايؤلف النموذج النهضوي ، ذلك التركيب الذكي بين الحاضر والماضي من اجل اختراع المستقبل .

التاريخ والطبيعة

يشرح روبير لونوتر ، في كتابه « تاريخ فكرة الطبيعة »، أن رجال النهضة احبوا الطبيعة حبا شديدا ولكنهم لم يعرفوها . وربما لم يكن لهذا التمييز بين الحب والمعرفة مكانه المضمون دائما هنا . فما من شك في في ان النهضويين احبوا الطبيعة وعرفوها ايضا .وفضلا عن ذلك ، فالسؤال المطروح هو ، بالاحرى ، حول معرفة ماااذا كانت هناك ، حقا ، في مكان ما ، « طبيعة » مشابهة ، موجودة في ذاتها ومن اجل ذاتها يدور الامر حول معرفتها اكثر مما يدور حول حبها . لقد كان للعصر الوسيط طبيعته ، وللعصور القديمة طبيعتها ، وكذلك هو الامر بالنسبة للنهضة . وما يبديه القرنان الخامس عشر والسادس عشر ، على وجه الدقة ، هو ان هذه الطبيعة الموجودة من اجل ذاتها لاوجود لها . وقد حفظت الازمنة اللاحقة درس الحكمة هذا وجمعت ، على هذا النحو ، كما بينا ، بين الطبيعة والقوة وفق قواعد مازالت مبهمة ، جزئيا ، بالنسبة الينا . والواقع ان الطبيعة غير موجودة ، وماهو موجود هو فكرة هذه الطبيعة أو ، بالاحرى ، افكار الطبيعة . وقد انضجت ، فيما يزيد عن القرن بقليل ، بين عامي ١٤٥٠ و ١٥٨٠ ، كوزمولوجيا جديدة : ان « الطبيعة » ، هنا ، كوزموس ، اي عالم ، ولكنها في هذا العالم ، وكما اعيد الله إلى مكانه ، كذلك جرى تفكيك مركزية الارض واعيد وضع الانسان في المركز . فامتلاك خطاب حول « الطبيعة »

هو امتلاك خطاب حول الانسان ، كما حول الارض أو الشمس ، كما حول الله ايضا . وما اكتشف ، اذ ذاك ، في ذلك القرن ، هو وحده عالم اي ، بعبارة اخرى ، الكون . ان الطبيعة واحدة ويمكن ان ان يتحدث المرء عنها كشاعر أو لاهوتي أو عالم بقدر ما يمكنه التحدث عنها كفيلسوف . فما جرى التفكير فيه ، من عام ١٤٥٠ حتى عام ١٥٨٠ تقريبا ، من نيكولا دوكوز حتى جيوردانو برونو ، هو لاتناهي الكون الواحد . وتبين هيلين فيدرين ، في « فلسفات النهضة » ، كيف وصل الكوزي ، بتأمله في العلاقات بين الله والكون ، إلى التدقيق في افكاره والتمييز بين نموذجين من اللامتناهي ، المتناهي السالب (أو الله) واللامتناهي المانع (أو الكون) . وقد كتبت تقول : « وبذلك ، يفلت المرء من الحلولية — الكون مختلف عن الله — ولكن المخطط الكوزمواوجي التقليدي لاينطبق في الوقت نفسه . . . وعند ذلك يصبح من المستحيل المحافظة على التسلسلات الرتبوية القديمة : فلا يوجد في اللامحدود (الكون) مركز مطلق . والارض لم تعد مطروحة في مركز العالم . .وهكذا تزول المطلقات القديمة للكوزمو وجيا التقليدية. ومن المثير ان نرى ان نموذجا للكون على هذا المقدار من الثورية قد ولد انطلاقا من اعتبارات لاهوتية ومنطقية » .

وسوف يستطيع جيور دانو برونو ، بعد اكثر من قرن ، وهو الذي لم يكن فلكيا ، ان يوكد لاهوت نيكولا دوكوز ،أو بالأحرى ، يثبت تاكيدات كوبرنيكوس . وقد كتبت هينين فيلدرين تقول : « انه يريد اعادة التفكير في مدلول اللامتناهي ليحول اشكالية الطبيعة ، وبالتالي اشكالية الانطولوجيا ، واشكالية اللاهوت بذلك بالذات » . والمعرفة

الوحيدة ذات الأهمية ، بالنسبة له ، هي معرفة الطبيعة ، والمذاهب والمعجزات موضوعة موضع شك لانها غير قابلة للفهم من وجهة نظر قوانين الطبيعة . والانتقال من عالم مغلق ، متسلسل رتبويا كما كانت تريده السكولاستيكية ، إلى عالم لامتناه ، حسب تعبير كويريه ، يجري ، كاملا ، لدى برونو ، وبشكل افضل مما يجري لدى كوبونيكوس الذي كان يحد العالم بحلقة الثوابت . وكتب برونو يقول : « اقول ان الكون ليس لامتناهيا كليا لان كل جزء من اجزاء هذا الكون التي نستطيع تأملها متناه ولان كل عالم من العوالم التي لاتحصى التي يحتوي عليها متناه . واقول ان الله لامتناه تماما لانه يستبعد ، بذاته ، كل حد ولان كل مايمكن ان يعزى اليه واحد ولا متناه . واقول ان الله لامتناه كليا لانه ، بكامله ، في الكون ، بصورة كلية ولا متناهية ، في كل جزء » .

إن هذا التصور غير الفيزيائي ولا اللاميتافيزيكي للطبيعة يعطيها تفسيرا ليس علميا حصرا . فليست الطبيعة ، بالنسبة للنهضويين ، موضوع علم ، ولغة الطبيعة يمكن ان تكون ، ايضا ، لغة اللاهوت أو الفن الذي يقلدها بحيث تكون النسخة اكثر حقيقة من النموذج . وغاليليه يعلن ، حقا ، ان الرياضات هي لغة الفيزياء ، بالتأكيد ، ولكنها ليست لغة الطبيعة . فالطبيعة ، اذن ، ملتمسة ، أو ، بالاحرى ، ان هناك طبيعة ملتمسة ، وهي ضمن هذا المعنى ، محبوبة ومعروفة . انها ، من وجهة نظر الايديولوجيا ، دعامة خطاب آخر عن العالم والانسان ، انها مايسمح بانضاج كوزمولوجيا يبرز داخلها ، بوضوح ، ماسميناه ، منذ قليل ، النموذج النهضوي : الحلول المتبصر لنظام جديد .

هذه الكوزمولوجيا جرى تصورها ، كاملة ، لتمجيد الانسان . وانها للغة اخرى تلك التي ينسبها إلى الله بيك دولامير اندول ، في كتابه « خطاب حول كرامة الانسان » . فهو ، إذ يتوجه إلى مخلوقه ، يتحدث اليه كما يلي : « لقد وضعتك في مركز الكون لترى كل ماوضعته فيه . لم اصنع منك مخلوقا سماويا ولامخلوقا ارضيا . انت لست مائتا ولا خالدا . لقد صنعتك بحيث تصنع ، انت نفسك ، كنحات ، مصيرك . يمكن ان تنحط إلى حيوان ، ولكنك تستطيع ، ايضا ، ان تبعث ، بارادة روحك وحدها ، على صورة الله » . وهكذا ، فإن الله نفسه يمحي ، بصورة ما ، وراء مخلوقه في هذا التصور للعالم . وفضلا عن ذلك ، فان برونو كان يرتاب ، بعض الارتياب ، بسلامة هذه العلاقة ، علاقة الخالق بالمخلوق ، التي تربط الله بالبشر . ولكن المهم ، هنا ايضا ، ان يكون بيك دولاميراندول قد استطاع كتابة النص المجدد الذي اتينا على قراءته قبل قرن من اصدار برونو نظرياته حول اللامتناهي ! مامعناه ؟ معناه ان هذا الانسان المتحرر من تبعية مفرطة الشدة حيال الله يبعث بالمعنى الحرفي للكلمة : انه يجابه المصير ، بل ويتملكه . انه حلول لحرية عمل غريبة عن مسيحيي العصر الوسيط . ان السلبية حيال العالم تدع مكانها لارادة صريحة لاكتشاف المرء عالما وصنعه لنفسه . وهذه الكوزمولوجيا التي تبلغ الذروة يطرح برونو ، عام ١٨٥١ ، لاتناهي العالم يجب ، بالتالي ، ان تنتج موقفا ، جديدا ، هنا ايضا ، حول الموت . وربما كان من قبيل المبالغة ان نقول ان النهضة قد دجنت الموت . الا ان الكوزمولوجيا التي نمتها سمحت بعدم خشيته وهو ، ولنلاحظ ذلك بصورة عابرة ، ماسيبدو على جانب

عظيم من الأهمية في القرن الرابع عشر عندما سيدور الامر حول هويز وسبينوزا) حول صنع كيان لعقيدة سيادة الدولة الحديثة . ومهما يكن من امر ، فإن ماتضعه النهضة ، حاليا ، في قلب كوزمولوجيتها نفسه هو طريقة اخرى في مواجهة الموت . ففي فسحة قرنين ، يحل نداء لحظة الحياة محل لحظة الموت في العصر الوسيط المنتهي . وسوف يقدم برونو ، حول ذلك ، عقيدة يقول في نهايتها : « عبثا مايشهر الزمن فوق رؤوسنا منجلا مهددا » فالموت جزء من الطبيعة ، وبالتالي ، فان الفرد الذي يموت يسهم في ايديته . ولايوجد ، في صميم اللامتناهي ، موت ممكن ، بل تغير في الوضع فقط : « كل شيء هو الواحد ، ولكن ذلك لايكون على النموذج ذاته » . وهكذا يتبدد الخوف من الموت والتغير . وهو يكتب ، في مطوله « حول العلة » : « لاينبغي علينا الخوف لا من مضايقات الأرواح الاتية من الغيب ولا من غضب جوبيتر . فلا يمكن للعالم الذي نعيش فيه ان ينحل فجأة أو ان يتلاشى إلى دخان بسبب نزوتها وحدها . فالاشياء ، في هذا العالم ، تعقب الاشباء وهذه السيرورة تتكرر دون كلل» . واخيرا ، فإن تأمل مونتين البارع يمضي من الرواقية الحياة هي تعلم الموت (على اعتبار ان الفلسفة هي هذا التعلم) — إلى تأملات اكثر حداثة « حول الحياة . فالموت هو ، ببساطة « نهاية الحياة » وليس هدفها » ، وهو ، كما يقول « غايتها بدايتها وليس ، مع ذلك ، هدفها » . بل ان مايحتفظ به ، اخيرا ، هو تصور معارض ، مباشرة ، للرواقية : « اريد ، بصورة رئيسية ، في هذه الساعة التي الاحظ فيها حياتي على هذا المقدار من القصر زمنيا ان افهمها بدقة .اريد ان اوقف سرعة هربها بسرعة فهمي وان اعوض

بقوة الأستعمال عن سرعة انقضائها : وبقدر مايزداد أمتلاك الحياة قصرا يزيد وجوب جعلها اعمق واكثر امتلاء(١) » .

وهكذا ، فلا الرواقية القديمة ولا الحل المسيحي لخلود الروح يرضيان نهضوينا . فالكوزمولوجيا والنزعة الطبيعية والتاريخ تتعايش بل ، وافضل من ذلك ، تبنين تصورها للعالم . لقد ترك العصر الوسيط نفسه ، عند افوله ، يرهب الموت الذي كان يضمن ، في الوقت نفسه ، « انتصاره » . وكان طبيعيا ان يصل النهضويون ، وكانوا يريدون اختراع عالمهم ، إلى اعادة تعريف الحياة واعادة تقويم الموت ، اي إلى اعادة تعريف وتقويم دلالة الحياة نفسها ومعناها . « ما من عصر آخر خلاف العصر الوسيط ، في فترة افوله ، ركز هذا التركيز على فكرة الموت وضخمها هذا التضخيم . . . فنداء لحظة الموت يدوي ، دون انقطاع ، خلال الحياة . . . » . وهكذا يعبر عن نفسه المؤرخ الكبير هوزوينغا في مؤلفه حول افول العصر الوسيط . لقد كان تثبيت الانسان على وعي الموت يعني تثبيته مستعبدا للقدر ، وهو شيء لايمكن ان يكون هناك ماهو أكثر منه معاكسة لارادة التجدد كما تتجلى في كل مكان في مؤلفات النهضة . اما فيما يتعلق بالعودة إلى الرواقية القديمة (شيشرون وسينيك) ، كما هي الحال بالنسبة لمونتين ، فيبدو ان الحل الذي يأتي به مؤلف « المحاولات » ، في نهاية المطاف ، بعيد جدا عن الروح الرواقية : فالطبيعة ، وحدها ، هي المهمة حقا ، وبها يمكن بلوغ الحكمة كما يمكن بلوغ خلاص الروح .

فلا يمكن ، اذن ، أن يقال أن رجال النهضة قد جهلوا الطبيعة

---

(١) المحاولات ، الكتاب الثالث ، ١٣ .

لفرط ما احبوها . فالواقع — وهكذا نمس جوهر ما ربما برر ابهام مدلول ايديولوجية النهضة نفسه — هو ان العصر قد انتج ، حقا ، نموذجا من الثقافة متمايزا بصورة لامتناهية . والنموذج النهضوي الذي جرى الحديث عنه هو الفكرة الحديثة للثقافة التي يمكن ان يقال انها قد وصلت الينا سليمة ، عمليا ، عبر اعادة احكامها لدى منظري القرن الثامن عشر الفرنسيين ومنظري القرن التاسع عشر الالمان . انها فكرة تملك الطبيعة في تاريخ يكون عملاؤه ، اولويا ، البشر . وهي ، ايضا ، فكرة الاندهاش امام الطبيعة . فقد اخترعت النهضة نفسها باختراعها الثقافة بحيث ان اعادة اكتشافها من جانب بوركارد ، في القرن التاسع عشر ، كانت ولادة جديدة للنهضة . فإذا كان القرنان الخامس عشر والسادس عشر يهماننا ، اذن ، فذلك لاننا نرى فيهما الاصل المباشر لثقافتنا . والنهضة هي المرآة التي يتعرف ، فيها ، حاضرنا على اصالته الخاصة ويحاول ان يجد اسبابا للامل فيما يتعلق بمستقبله . وقد بين جورج هوبير ، في كتاب حديث ذي اهمية رئيسية ، كيف تكونت فكرة التاريخ ، في القرن السادس عشر ، في فرنسا ، وبصورة رئيسية لدى بودان ولابوبيلينيير . فالتاريخ هو الابن المباشر لعلم هؤلاء المثقفين ، وكلهم رجال كهنوت يناضلون من اجل « تاريخ جديد » كانوا اول من سماه وانضجوا من اجله ، فعلا ، قواعد منهج حقيقي . ويبين مؤلف هوبير ، بوضوح ، « ان نقد المصادر قد ابطل عادة الاكتفاء بالتعميمات بصدد جريان تاريخ البشر . وفي الوقت نفسه ، ظهرت الحاجة إلى بناء جديد يستطيع التوافق مع المعطيات الجديدة . وهذا البناء تضخم ، من بودان إلى لابوبيلينيير ، متخذا ، في نهاية

المطاف ، صورة حلم بـ « تاريخ كامل » ، تاريخ يكون موضوعه نمو الحضارة نفسه . وهذا التاريخ المكتمل ليس ، في نظري ، شيئا اقل من المصفوفة التي يجب ان يولد منها ، بالتالي ، عدد كبير من الافكار ، بما فيها افكارنا بصدد معنى التاريخ(١)» .

إننا لن نفعل شيئا هنا خلاف محاولة بيان كم كان هذا التاريخ حاضرا بصورة وجودية ، كموقف عقلي منضبج ، ايضا ، نوعا ما ، بصورة متنوعة دون حتى الحاجة إلى ان يسمى دائما . ان الثقافة (الحضارة) هي ماينمو في هذا التاريخ أو انها ، وهذا افضل ايضا ، مايدشنه هذا التاريخ . واذا كنا قد الحينا على كون التباس مدلول ايديولوجية النهضة يسمح ، لى وجه الدقة ، بأن يستعمل ، فذلك لبيان مافي التاريخ — تاريخنا أو تاريخ النهضويين — مما يهم البشر : كونهم يفكرون في أن لهم ماضيامن اجل ان يضمنوا لانفسهم ، في الحاضر الذي يعيشونه ، تماسك المستقبل .

* * *

(١) فكرة التاريخ الكامل ، ص ١٢ .

— ٣ —

ايديولوجية الطبيعة

فرنسوا شاتليه

عندما يصرح هيغل بأن ديكارت هو « اول مفكر حديث » ، فإنه يتبين واقعة لاتدحض في حد ذاتها ، وذلك مهما يكن التفسير الذي يعطي لـ « خطاب في المنهج » أو « التأملات الميتافيزيكية. » ، والنقطة التي يمكن ان تثير الجدل المشروع هي الاهمية المبالغة التي يعطيها معلم برلين للنص الفلسفي بالقياس مع مؤلفات أو منتجات اخرى تدمغ دخول الايديولوجية الاوروبية في حداثتها بالقدر نفسه الذي تدمغه ، به ، هذه الاخيرة . وهي ليست ، فقط ، مؤلفات منهجية مثل « الالة العلمية الجديدة » لفرنسيس بيكون ، بل هي ، ايضا وخاصة ، مطولات علمية أو متخصصة ، مثل « الفلك الجديد » ليوهانيس كبلر و « محاورات » غاليله غاليلي و « حقوق الحرب والسلام » لغروسيوس . ومهما يكن شأن هذا المستبق الهيغلي — وهو ماسيكون علينا محاولة فهمه — ، فيبقى أنه قد نما ، بين نشر نيكولاس كوبرنكوس لكتابه « الدوران الحرفي المدارات السماوية » عام وفاته ، اي عام ١٥٤٣ ، وعام ١٦٥٠ ، عمل متنوع ومضبوط معا ، تجريبي وبرهاني ، يفرض تصورا جديدا للواقع . والاقسام الاخرى من هذا الفصل نحلل التحولات المادية والفكرية التي قلبت ، مع الاصلاح المضاد ، مع التاملات

والممارسات السياسية ، وجه المجال الاجتماعي . اما هنا ، فسوف نعمل على فهم التقنيات الموضوعة موضع العمل والسيرورات الثقافية التي قادت إلى بناء فكرة الطبيعة التي هي اصل الحركة العلمية الهائلة التي نجمت عنها الحضارة الصناعية الحالية . وسوف نعمل ، كذلك ، على بيان كيف اقتضى تركيب هذه الفكرة طفرات عميقة في فهم الانسان لكيانه ، وهي طفرات كان لها ، هي نفسها ، تأثير سياسي حاسم في القرن الثامن عشر في الوقت الذي لم يكن هناك ، فيه ، احساس بآثار العلم الجديد المرتبط بالتقنية .

ولاحاجة للإلحاح على الواقعة — التي نصادفها ، باستمرار ، في « تاريخ الايديولوجيات » هذا — التي هي ان القطيعة المشار اليها ، هنا ، بين التصورين القديم والجديد للعالم الطبيعي — المحدد بتاريخ تأكيد فرضية كوبرنيكوس عن الشمس كمركز للكون — لاتعني ، بصورة من الصور ، ان بداية مطلقة انبثقت عام ١٥٤٣ . صحيح ان هذه الفرضية الكوزمولوجية التي نص عليها في القرن الثالث قبل الميلاد من جانب اريستاكوس دوساموس قد اقترنت ، للمرة الاولى ، ببراهين فلكية منتظمة ودقيقة ، ولكن الذي لاينكر ، ايضا ، هو ان العصر الوسيط ، بمعناه الحقيقي ، من القرن الثالث عشر حتى اواسط القرن الخامس عشر ، قد زعزع ، بقوة ، بانتقاداته ، الكوزمولوجيا الارسطالية ونظام مركزية الارض لدى بطليموس مع نيكولا دوكوز وجان بوريدان ونيكولا اورسموس . وكذلك كان فرانسيسكو بوناميكو وجيوفاني بينيديتي قد هيآ ، إلى حد بعيد ، التربة لاكتشافات غاليله بوضعهما نظرية ارسطو حول الحركة موضع المساءلة . فالمشار اليه هنا ، اذن ،

هو انبثاق تمتد انطلاقا منه ، منذ ذلك الحين ، فسحة بحث جديد ، تماما ، من جهته ، اكثر مما هو بداية : فالنقد لايقف عند الدحض . وهو قادر ، لامتلاكه مفاهيم اجرائية ، على بناء موضوع موحد ومحدد تحديدا مضبوطا هو الطبيعة أو ، ايضا ، مايسميه ديكارت « الجوهر المادي » المعرف بصفته الرئيسية ، الامتداد .

كيف استطاعت هذه المخترعات العلمية ان توجد ، وخاصة ان تنتشر وتفرض نفسها على الرغم من المقاومات التي لقيتها من الكنيسة والمؤسسات التعليمية ؟ وليس في الامكان ، هنا ، الاجابة عن هذا السؤال الذي هو سؤال في التاريخ العام وليس ، فقط ، ابدا ، في تاريخ الافكار . فإذا كان هناك مسار خاص للافكار يمكن متابعته انطلاقا من المساجلات النوعية للفلسفة الطبيعية ، والمساجلات الكوزمولوجية والفلكية والفيزيائية . فمن الواضح ، ان هذه المناقشات لاتتغذى من المناخ الثقافي ومن التطورات المرافقة للاشكالية الفلسفية أو من الابحاث الرياضية ، فقط ، بل تتغذى ، ايضا وبصورة اوسع ، من المسائل التي تطرحها التحولات العميقة للمجتمعات على التفكير . واذا كانت الفكرة الجديدة للطبيعة تفرض نفسها ، في القرن السابع عشر ، على صورتها الفيزيائية ، واذا تكون المشروع الديكارتي للسيطرة على المعطى المادي من جانب العلم المتصور الفيزياء رياضية ومن جانب التقنيات ، فذلك لان صورة العالم وتنظيم المجتمع وصيغ الفعالية البشرية ، وحتى الوهمية ، للذين لهم وزن تاريخي قد عانت ، في كل وجوهها ، تعديلات ملحوظة . ولذلك يجب ان يكون ماثلا ، دائما ، في اذهاننا ، من اجل تقويم اهمية عمل الفيزيائيين والفلاسفة ، ماجرت العادة على تسميته ، في كتب

التاريخ المدرسية ، باسم « الاكتشافات الكبرى » . وهو يمضي من الاختراعات التقنية التي يبقى غوتنبرغ وجهها المركزي إلى عمليات الاستكشاف والتبشير ، إلى الغزوات العسكرية والتجارية للهند الشرقية والغربية ، من تسارع العمران إلى تقدم علوم الهندسة والحرفة ، من ظهور الاشكال السياسية الجديدة أو المحدودة إلى ولادة تيارات روحية واصيلة ، من توطد طبقة اجتماعية فريدة – سوف تسمى ، فيما بعد ، البورجوازية – إلى تحولات جذرية لسوق العمل . . . إن نص تاريخ الافكار يقع في سياق متعدد ومتشابك ، متباين ومتنازع ، لاينى يطرح تساؤلات ويطلب حلولا ويجتذب الذكاء . وفي مثل هذا الشأن لايمكن ان نتصور ، مسبقا ، اي تناغم : فليس صحيحا (للاسف ؟) ان « البشرية لاتطرح على نفسها الا المسائل التي تستطيع حلها » كما اكد ماركس . فهذه الفترة تعج بمسائل تبقى دون جواب ، وبصورة معينة بـ « اجابات » لن يعرف انها كانت اجابات فعلية ، ممكنة التطبيق ، الا بعد انقضائها بزمن طويل . ذلك هو ، على وجه الدقة ، المشروع الديكارتي للتحكم بالطبيعة الذي لن يعبر إلى تقنية الدولة الرأسمالية الصناعية الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وسوف نذكر ، لبيان هذا التنوع في الابحاث وتشابك اهدافها ومستوياتها ، بصورة افضل ، ليوناردو دوفنتشي ، الشخصية العالية الدلالة ، الذي يبين ، بوضوح ، تمفصل الافكار المنتمية إلى العصر الوسيط » التي اخترعتها « النهضة » . الا ان من الضروري ، قبل ذلك وقبل متابعة خطوات انضاج الفيزياء الجديدة ، ان نذكّر بالوجوه

الرئيسية الطبيعية التي كانت مبادئها تسود العقيدة والتعليم الرسميين ، عقيدة الكنيسة وتعاليمها .

الصورة التقليدية للعالم

انغلق الفكر الاوروبي ، حتى القرن الثاني عشر ، انغلاقا تاما تقريبا ؛على التأملات الفيزيائية . وكان معظم الكهنة يتوقفون عند التعاليم التي كان كتاب اوغسطين « الانشيدريون » ، يعطيها لمسيحيي القرن الرابع : الاحتراز من النصوص الوثنية والاستناد ، في كل شيء ، إلى الرؤيا . وهكذا ، واذا اخذنا في الحسبان ان الابحاث العلمية للقدماء كانت ، اعتبارا من القرن الثاني ، تراوح في مكانها ، فإن مانتبينه هو كسوف استغرق حوالي الالف عام . ومن الجدير بالملاحظة ، كما يبين توماس كون ، ان هذا الغياب لاينصب ، فقط ، على مانسميه ، الان ، الفروع الوضعية : الديناميك ، الفلك ، الكوزمولوجيا ، بل ينصب ، ايضا ، على الممارسات الكهانية التي كانت مرتبطة بها اذ ذاك . ونحن نعلم ان التراث الوثني قد احتضن وجمع واغني من جانب الاسلام . ولم ينقل هذا الاخير النصوص فقط ، بل نقل ، ايضا ، التعليمات والتطورات التي سوف تخصب تفكير الجامعات المسيحية . وهنا ، ايضا توجد اسباب عديدة تسهم في هذه « النهضة » الاولى أو ، بتعبير اضبط ، في هذا « العصر الوسيط » اذا فهمنا من هذا التعبير فترة انتقال تتواجه ، فيها ، قوتان وتهيئان لثورة رئيسية : التقليد الكنسي والجهد المبذول لجعل مكان سكن البشر قابلا للفهم . ذلك انه من المؤكد ان تجدد الفعالية الكوزمولوجية ، حتى ولو وضع تحت

وصاية ارسطو وبطليموس ، قد جعل بناء التصور الفيزيائي – الرياضي للعالم ممكنا تاريخيا(١) .

هذه الفعالية التي يشهد عليها ، نموذجيا ، مؤلف توما الأكويني تركب بين كوزمولوجية ارسطو وفيزيائه والنموذج الفلكي الذي اقترحه « ماجستا » بطليموس ورؤية العالم التي تتضمنها الكتابات المقدسة : فهي تستعيد، اذن، المبادىء الكبرى التي تقع في اساس التصور العلمي الذي ساد العصور القديمة اليونانية – اللاتينية – ضد تصور الذريين ، بين آخرين سواهم : تقسيم الواقع إلى عالمين مرتبين سلسليا ومن طبيعتين مختلفتين ، عالم فوق القمر وعالم تحته ، تناهي الكون ، مركزية الارض في الكون ونظرية الحركة الطبيعية ، الخوف من الفراغ . . . فالكون الارسطوطالي مؤلف ، في خطوطه الكبيرة ، من دائرتين وحيدتي المركز : في المركز توجد دائرة الارض ، وهي مرجع مطلق وساكن ، وفي الطرف ، توجد دائرة النجوم الثابتة (الثابتة بمعنى بقاء صيغها متماثلة لدى دوران هذه الدائرة) . ولا يوجد شيء خارج هذه الاخيرة . وكان الفيلسوف قد صنع ، من اجل تفسير الحركة غير المنتظمة للكواكب ، تشكيلا بالغ التعقيد لدوائر وسطية ينزلق بعضها على بعضها الاخر وعلى اقربها يقع القمر . وسوف يبسط بطليموس هذا التشكيل باقتصاره على سبع دوائر تتحرك بين الارض والنجوم : القمر ، عطارد ، الزهرة ، الشمس ، المريخ ، المشتري ، وزحل . وسوف تكمله التومائية بقرنها بين هذا التسلسل وتسلسل المخلوقات

---

(١) حول هذه النقطة « راجع تحذير ج . ت ديزانتي : تاريخ الفلسفة ، الجزء الثالث ، فلسفة العالم الجديد ، الفصل الثالث : « غاليله والتصور الجديد للطبيعة » ص ٦٧ – ٧٠ .

الملائكية . وتشغل القسم الواقع بين الدائرة الخارجية والقمر — العالم فوق القمري — مادة لطيفة وغير قابلة للفساد ، الأثير ، بحيث ان الحركات الجارية فيه منتظمة وتكرارية ، في الأحوال السوية ، لأنها لاتصادف اية معارضة . وهكذا يفسر النظوم الكوني .

اما العالم تحت القمري ، فهو من طبيعة مختلفة تماما . فالصفة المادية تقاوم ، باستمرار ، مقتضى الشكل . وتتدخل ، فيه ، العناصر — النار ، الهواء ، الماء والتراب — بموجب خصائصها : فبما ان النار هي الخفيف المطلق ، فانها تمضي نحو الاعلى (اعلى ماتحت القمري) ، وبما ان العنصر الصلب هو الثقيل المطلق ، فإنه يمضي نحو الاسفل ، اي نحو مركز الدائرة الارضية . وهكذا يملك كل موجود حركته الطبيعية التي ينزع إلى انجازها عندما يخضع لدفع عنيف يعاكسه . وتلك هي ، مثلا ، حال الحجر الذي يطلقه مقلاع : فهو يدع خلفه ، خلال مساره ، فراغا يأتي الهواء ليملأه ، وهو مايؤمن اندفاعه في اتجاه الحركة العنيفة التي فرضت عليه . ولكن ثقالته الخاصة تنتهي إلى الرجحان وتعيده ، تدريجيا ، نحو الارض . ولايمكن للعلم تحت القمري ، في مثل هذا المنظور ، ان يكون الا وصفيا وتصنيفيا . فكل جهد الفيزياء يرتد إلى بناء صيغ الخطاب التي تسمح بتفسير التشكيلات والتحولات البالغة التنوع التي تمس العالم المحسوس ، باكثر مايمكن من الدقة ، والاحتفاظ بالاساسية منها ، من جهة ، إلى تضيق الحركات والعلاقات التي تقيمها من جهة اخرى . ومن هنا ، كانت الفيزياء ، في المشروع الارسطوطالي ، كعلم النفس فضلا عن ذلك ، قسما من انطولوجيا الكون .

اما بالنسبة للفلك البطليموسي ، فيجب أن نلاحظ ان « نجاحه » كفرضية تفسيرية لحركات النجوم « والكواكب التائهة » مبرر تماما . فعدم نجعه الاختباري كان ، كما سنرى ، اقل اثرا بكثير ، في ابطاله ، في البداية ، من الضبط الضعيف في مبادئه . ولذلك ، فان كوبرنيكوس لن يقابله بنظامه الا بوصف هذا الاخير فرضية اخرى . الا انه يجدر بنا ، قبل الوصول إلى ذلك ، ذكر عمل ليونارد دو دوفنتشي من اجل ان نبين مناخ ذلك الزمان .

ليوناردو دوفنتشي : العرض للرؤية

يعكس الكسندر كويريه صدى مساجلة قامت بين مفسري الفلورنسي العبقري : فقد كان ، باالنسبة لبعضهم ، رجلا غير مثقف ولكنه مزود بحدس نافذ وابتكار فني وتقني مدهش . وكان ، بالنسبة للاخرين — بيير دوهيم — على العكس من ذلك ، قارئا لايكل جمع ، باصالة ، تعاليم قروسطية متعددة . ويرسم الكسندر كويريه ، محترزاً من هاتين القراءتين المغاليتين ، لفنتشي صورة ذات دلالة خاصة عن تلك الحالة الذهنية التي كانت في اصل الصورة الجديدة للعالم . انه ، وهو النحات والمصور والرسام والمعماري والمهندس والحرفي والميكانيكي المولع بالابحاث الفيزيائية والمسائل الرياضية ، وهو الممارس المستميت والحالم الذي لايتراجع ، يرمز ويركب ما سمي « انسانوية » ومايدل ، بعبارة ابسط احتمالا ، على الارادة التي لاتتعب من استكشاف المرئي من كل جوانبه واظهاره في ترتيبه المعقد وتضخيمه بالمعرفة والممارسة . ذلك انه اذا كان النحت والتصوير عملا فنيا ، فهما ، في الوقت نفسه رؤيا لكائن الطبيعة الثمين : رؤيا ضد الرؤيا .

ويلح كويريه على نقطتين هامتين : فإذا كان ليوناردو دوفنتشي لم يتعلم ، قط ، في الكتب ، فإنه اكتسب معارف نظرية وتقنية ، معا ، في محترف فيروكشيو الذي كان يرتاده ويعمل فيه مثقفون وفنانون وعمال . انه واحدة من البواتق التي صنع ، فيها ، الفكر الجديد : فالمسائل الهندسية التي وجد لها الفلورنسي حلولا مذهلة ، اذا اكتفينا بهذا المثال ، انبثقت ، بصورة حية ، لدى انضاج لوحة او تمثال . والواقع هو ان مهارة متراكمة تتجلى في ذلك الحين هي التي تستدعي ، كاملة ، التفكير في مواجهة نواقصها وترددداتها : فالتداول الفعلي للنظرية والممارسة — الذي غالبا ماطلبته الفلسفة اللاحقة — يحدث ويؤثر ، على هذا الصعيد ، في بناء كائنات صنعية هي ، بقدر مماثل ، صور في اكتشاف الصفة المادية الطبيعية والاجتماعية . ومن الجدير بالملاحظة ان الرسام المدهش الذي كانه ليوناردو دوفنتشي هو ، ايضا ، معلم في فن التصوير . فالالات العديدة التي تخيلها تقنيا معروضة بصورة تجعل من اليسير صنعها . ويؤكد كويريه انه يجب فهمه كعالم تكنولوجيا اكثر منه كتقني من اجل ان نظهره في وضعه الحقيقي .

الا أن « . . . هندسة ليوناردو دوفنتشي من مستوى عملي ولكنها ليست اختبارية ابدا . فليوناردو ليس اختباريا . فعلى الرغم من تفهمه العميق للدور الحاسم للملاحظة والخبرة واهميتهما السائدة في متابعة المعرفة العلمية ، أو ربما لهذا السبب بالضبط ، فانه لم يحط ، قط ، من دور النظرية . وعلى العكس من ذلك ، فهو يعدها اعلى بكثير من الخبرة التي يقوم فضاها الرئيسي ، بالضبط ، في رأيه ، على السماح لنا بانضاج نظرية جيدة . وهذه النظرية (الجيدة ، اي الرياضية) تمتص

الخبرة ، بل وتحل محلها عندما تنضج(١) » . فمن الجلي ، فعلا ، ان فنتشي قد استشعر ، من بين حدوس اخرى ممارسة ، ماسوف يبينه غاليليه ، اي كون « الطبيعة تكتب بلغة رياضية » ، الا انه لم يكن يملك العناصر الاساسية التي كان من شأنها ان تسمح له بتبرير هذا المنظور . ولاشك في انه كانت تنقصه نقطة الاستناد التي كان من شأنه ان يقلب ، بفضلها ، الاسطوطالية . لقد توقف ، وهو الناقد للتصور السكولاستيكي للحركة ، عند نظرية القوة الدافعة واعطى مدلول القوة قدرة غامضة صادرة عن حلم حول الطبيعة اكثر منها عن الضبط العلمي .

يبقى الاساسي : « . . . لقد رد السمع إلى المرتبة الثانية ، في التاريخ (تاريخ مصادر المعرفة وادواتها) ، من خلال ليوناردو ومعه ، في حين احتلت الرؤية المرتبة الاولى . ورد السمع إلى المستوى الثاني يتضمن ، في ميدان الفن ، علو شأن التصوير . . . . لان التصوير هو الفن الوحيد القادر على الحقيقة ، اي الوحيد القادر على ان يبين الاشياء كما هي . ولكن ذلك يعني ، في ميدان معرفة العلم ، شيئا آخر ، شيئا اشد اهمية بكثير . انه يعني ، فعلا ، ابدال المعتقدات الايمانية والتقليدية في معرفة الاخرين بالرؤية والحدس الشخصيين الحرين وغير المقسورين(٢) » .

كوبرنيكوس : الفلك الرياضي

ان حرية الفكر هذه هي ، على وجه الدقة ، ماتشهد عليه الثورة

---

(١) الكسندر كويريه : ليوناردو دو فنتشي بعد ٥٠٠سنة « في : دراسات في تاريخ الفكر العلمي ، باريس ١٩٧٣ ، ص ١١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٥ .

الكوبرنيكية . ومن المهم ، لفهم هذه الثورة ، الامتناع عن تبسيطين : التبسيط الذي ينتمي إلى الاختبارية والذي يفسر مركزية الشمس بوصفها تسجيلا في مستوى الافكار لمعطيات جديدة فرضتها الملاحظة ، والتبسيط الذي يستسلم للوهم الاسترجاعي فيفهمها على انها قطيعة مطلقة ومن طبيعة مفهومية خالصة . ان المعطيات الفلكية لم تتغير : فقد تضخمت كثيرا منذ صدور الفرضية البطليموسية دون ان تحمل شيئا مختلفا كيفا . وبصورة موازية لذلك ، اثارت ضروب عدم التأكد المتصلة بحساب مدارات الكواكب ، خلال ثلاثة عشر قرنا ، تصحيحات عديدة بحيث اصبحت المنظومة بالغة التعقيد دون ازالة اية صعوبة تفصيلية واقعا . وقد اتخذ كوبرنيكوس هذا الشحن الزائد وهذا الابهام منطلقا لعرضه . وهو يقدم كتابه « في افلاك الدورات السماوية الحرة ٦ » ، في احسن اسلوب قروسطي ، مستندا إلى سوابقه التي هي نصوص نيكولاس اوراسموس ونيكولا دوكوز ، كتفسير من طبيعة تفسير بطليموس نفسه ولكنه يمتاز عليه ببساطة اكبر وتماسك رياضي افضل .

ذلك ان العالم — اكان ذلك تخوفا ام حذرا ؟ — يلح على الطابع الرياضي لمشروعه : فالعرض رفيع التقنية والقراء المطلعون جدا هم ، وحدهم ؛ القادرون على فهمه . وهو يبدو تمرينا على التامل في الوقت نفسه الذي يبدو ، فيه ، مصفوفة لانشاء جداول فلكية قابلة للاستعمال مهما تكن الفرضية الكوزمولوجية المتبناة . والبرهان الكوبرنيكي يبذل جهده في سبيل تفسير افضل لحركة الكواكب في ضوء الفلك الرياضي ، وهذا ماأجبره على التسليم بدوران الارض حول نفسها وحول الشمس ، وكذلك بوضع القمر كتابع للارض . الا انه ينبغي جعل

فكرة حركية الارض هذه مقبولة.والكتاب الاول من هذا المؤلف يترك المناقشة الفاسفية مفتوحة ، ولكنه يذكّر البابا الذي اهدى اليه الكتاب بأسماء بعض كبار المفكرين الذين دافعوا ، في الماضي ، عن هذه الفكرة وعن التقليد الليبرالي للكنيسة في هذه الشؤون منذ ثلاثة قرون . وهذا الموقف يبين الاساسي من موقع كوبرنيكوس : فهو ؛ كفلكي رياضي ، يطالب بحق المحاكمة كرياضي . . . .

ولم يسمح له الموت بالدفاع عن فرضيته . ولم تثر هذه الاخيرة ، في البداية ، تحركات في الاوساط الرسمية . فقد استقبلها العلميون باهتمام كبير وعديدون هم الذين ايدوها ، كليا أو جزئيا . واصبحت الجداول الفلكية التي حسبها ريتيكوس حسب منهج كوبرنيكوس اداة عمل ضرورية للاختصاصيين ، من فلكيين ومنجمين . ويلح توماس كون على واقعة كون تاييد العلماء ناجما عن النجع التفسيري الأكبر لتصور مركزية الشمس – تبقى هناك صعوبات عديدة – اقل مما كان ناجما عن رشاقتها الشكلية : فتجديد الافلاطونية في هذه الفترة من « النهضة » يتدخل بصورة واسعة . وبقيت الكنيسة الرومانية بكماء ، وهذا الصمت يمكن ان يفسر كموافقة . وبالمقابل ، وقف انبياء النهضة ، المدافعون عن المسيحية البدئية ، ضد هذه الفرضية المسخ التي تناقض النصوص المقدسة بهذا المقدار من الوضوح : وقد كانت الانتقادات متطرفة العنف ولا تنشغل ، ابدا ، بالاداة الرياضية .

الا ان عمل كوبرنيكوس ، بوصفه كذلك ، لم يفرض نفسه بعد ، وهو لن ينتصر الا بحركة الابحاث التي اطلقها . واتخذ الكوبرنيكيون – تيشو براهيه ، كبلر ثم غاليله – مواقعهم ، بتصميم « المنهج » الذي

حدده مؤلف كوبرنيكوس : والأمر يدور حول الفلك الرياضي .
وهذا الهدف هو مايرمي اليه العالم الدانماركي : ولكنه يصب جهوده على توفير مادة اقل تباينا وابهاما لهذا الانضاج الشكلي . وهو يضاعف الملاحظات (بالعين المجردة) متبعا خطة منتظمة . وهذه المعطيات الجديدة تقوده إلى تصحيح مخطط كوبرنيكوس : فالارض تقع في مركز الدائرة النجمية ويدور حولها القمر والشمس . ولكن هذه الاخيرة تبقي مركز الدوران الكوكبي . وليس التخلي الجزئي عن مركزية الشمس سوى تكذيب ظاهر لبنية المنظومة « الميكانيكية » .
وانطلاقا من المعطيات نفسها ، يبني كبلر ، الباحث عن رشاقة مماثلة وتجانس افضل ، الحل المرضي ، الحل الذي سيسود منذ ذلك الحين والذي سيعطيه نيوتن – بعد اقل من سبعين سنة ، اذ يعود تاريخ « تناغمات العالم » التي ورد ، فيها ، نص القانون الثالث إلى عام ١٦١٩ – الشكل المكتمل .

وفي هذه المرة ، قدم البرهان ، بالمعنى المضبوط للكلمة . وكان اسهام غاليله في هذا الموضوع الفلكي ، وفي الامر مفارقة ، وقائعيا خالصا : فالمنظار العتيد الذي جهزه والذي خطرت له فكرة توجيهه نحو السماء يكشف عن كون القمر مصنوعا ، كالارض ، من جبال وسهول ومحيطات وان الشمس نفسها موضع تغييرات – اين ، اذن ، منذ ذلك الحين ، النقاء الخالص لما فوق القمري ؟ وقد ادى إلى رؤية توابع المشتري ووطد ، على هذا النحو ، التفسير المعطى لحركة القمر . وهو يبين ان هناك عددا كبيرا إلى حد لايصدق من النجوم ويجعل الفكرة التي صدرت عن نيكولا دوكوز وجيوردا نوبرونو عن لاتناهي

العالم أو العوالم قابلة للتفكير فيها . الا ان البرهة التي يتوارد ، فيها ، كل شيء ايثبت نموذج كوبرنيكوس الذي صححه كبلر هي التي اطلقت ، فيها ، روما صواعقها . لقد احرق برونو ، في بداية القرن ، لاسباب تعود ، في أكثرها ، إلى اللاهوت العقائدي . اما الان ، فان التفتيش ، ينقض، مباشرة ، على الفرضية الفلكية ، بوصفها كذلك ، وعلى تجليبيها الباطنيين : الارض تتحرك ، الشمس هي مركز « العالم ». وقد حرمت النصوص الكوبرنيكية واتلفت . وانتهى غاليله المضطهد ، الموضوع قيد « الاقامة الجبرية » إلى التراجع عام ١٦٣٣ .

غاليله : فكرة الطبيعة

أتينا على التأكيد على ان اسهام غاليله في الثورة الفلكية كان من مستوى وقائعي . وهو كذلك فيما يتصل بتفاصيل المساجلة . والحقيقة هي انه مؤسس بقدر ما انزل « المنهج » الرياضي ، كما ذكر مرارا ، بعد ان ايد الفرضية الكوبرنيكية في استعماله الفيزيائي ، من السماء إلى الارض وانجز المشروع الفلكي وانشأ ، بهذه الصورة ، نظرية اصيلة للحركة الفيزيائية — الحركة على هذه الارض ، في تحت القمري — بحيث الغي ، منذ ذلك الحين ، الفرق بين فوق القمري وتحت القمري واتحدت السماء والارض كمكان وحيد ومتجانس تسوده القوانين نفسها . وقد فرضت نفسها الطبيعة التي ستسمح بالتشكيل النيوتوني ونمو الفيزياء الرياضية التي كان على ميكانيك لاغرانج (١٧٨٨) « ان يقترح لها تحقيقا نموذجيا مؤقتا(١) » .

(١) ج . ت . ديزانتي : مرجع سابق ص ٦٧ .

وهكذا استندت إرادة تأكيد حقيقة بناء كتاب كوبرنيكوس إلى دحض حاسم للعقيدة الاسطوطالية لحركة القذائف . وهذه الاخيرة عقيدة ، حتما ، أو فلسفة : فالحركة مرتبطة بـ « طبيعة » المتحرك . وخطأ الذين شككوا بها هو ان معظمهم ناقش امثلة . والمناسب ، في مثل هذا الشأن ، اللجوء إلى المحاكمة . وهذا مافعله ارخميدس في كتابه « مطول في الاجسام العائمة » . والمنهج الذي طبقه على السكوني يجب ان يمكن تطبيقه على الديناميكي . الا ان وضع هذا المنهج موضع العمل – لماذا نرفضه اذا كانت المحاكمة والخبرة تتواردان ؟ – هو ، فعلا ، دحض للانطولوجيا الارسطوطالية : فليست الحركة صفة للمتحرك ، بل هي علاقة . وبهذه الصفة يجب ان تدرس ، اي ان تلاحظ وتصاغ كميا .

الا ان مثل هذه الدراسة تقود ، حتما ، إلى افتراض مسبق لموضع لهذه الديناميكية هو ميدان متجانس يمكن للكميات التي سيكشف عنها – الزمن ، المسافة ، السرعة الخ . . . . ان تتراكب ضمنه ، مع بعضها بعضا . وهذا هو المبدأ الذي تنتظم ، انطلاقا منه ، الديناميكية الغاليلية ، و« مسامتها » الوحيدة ، كما يشير الكسندر كوبريه ، هي « ان درجات السرعة التي يكتسبها المتحرك نفسه على مستويات متنوعة الميلان متساوية عندما تتساوى ارتفاعات المستويات(١) » . ومن الجدير بالملاحظة ان الفيزيائي يعمل ، في النص الذي يبحث فيه هذا البيان ، بطريقة المحاكمة ويعطي نفسه نوعا من تجربة مثالية

---

(١) المرجع السابق .

استبعد ، فيها ، المانعان الخارجيان : الاحتكاك والمقاومة عن طريق « التجريد » ، وبهذا الثمن فقط ، بقبول إجراء انعطافة نحو المجرد وبناء شيء « مطهر » يسمح للمرء بأن يأمل الوصول إلى الحقيقي ، ذاك الذي يصادق عليه النور الطبيعي ، العقل . اما اللحاق بما يسمى الواقعي ، فهو مهمة لن تأتي الابعد ذلك ، بعد ان يكون التحليل قد وصل بقابلية فهم البرهة المجردة إلى حدها الاقصى . ولا ينبغي لهذه العودة إلى المشخص ان تترجم بتخل عن الحقيقة المثبتة تجريديا ، بل ينبغي ان تجري بتعقيد ، بتركيب متزايد الضبط والدقة للنتائج التي تم الحصول عليها بالمحاكمة . . . . . . أو بالتخلي عنها عندما يبدو هذا التركيب مستحيلا . .

إن مثل هذه الطريقة في التفكير مستلهمة ، باستثناء مايتعلق بهذا القسم الاخير من الجملة ، من افلاطون . وربما كان ذلك مايجب الاشارة إلى أهميته تحت طائلة عدم القدرة على متابعة مكتشفات غاليليه بمزيد من الدقة . فتوحيد الطبيعة وتكوينها بوصفها « قارة » معروضة لـ « النور الطبيعي » يجريان برعاية الرياضيات . وهذا ، كما يقول كوبريه ، « ثأر لافلاطون » من ارسطو ، « برهان تجريبي على الافلاطونية » . الا ان مايتجلى هو أفلاطونية اخرى . فليس للرياضيات — التي تبقى نموذجا ممتازا للممارسة العقلية — ، على حد قول ارسطو ، اي استعمال في العالم الفيزيائي : فهذا الاخير ، وهو خليط من الاشكال والمواد ويتجلى كصفة ، ينفر من الصياغة الرياضية . فالموجود المحسوس موضع إدراك أو فعل . ولا علم الا بالكليات ، اي الا بالخطاب . اما بالنسبة لافلاطون ، فإن الرياضيات تنطبق على الواقعي . ولكن الواقعي ليس ،

على وجه الدقة ، المحسوس . فهناك استعمال للرياضيات ، ولكنه يتعلق بالماهيات ، بالعالم المفهوم . وكل « عودة للانحدار » إلى الكون الطبيعي يؤدي إلى ضياع يبلغ مقدارا تكون ، معه ، ارادة الضبط واهية . ان غاليليه يمضي ، عمليا ، إلى ماوراء هذا التعارض : فلا يدور الامر ، بطريقة أو باخرى ، حول « انقاذ الظواهر » . فالمهم هو التفكير فيها ، اي جعلها مفهومة عن طريق النور الطبيعي . والنجاح الكوبرنيكي في الميدان الفلكي والمثال الارخميدسي في الميدان السكوني يثبتان ان اللغة الرياضية تسمح بالتعبير عن معطيات ملاحظة . وهو يعطي برهانا من المستوى نفسه بصدد سقوط الاجسام ومسار قذيفة . الا انه كان ينبغي ، للتمكن من الانخراط في هذه العملية ، تصور الواقع والرياضيات بطريقة اخرى ، ولندع الكلام لالكسندر كويريه الذي يعلق على النص الغاليلي : « . . . ان غاليليه ينكر المسلمة المشتركة بين الافلاطونيين والاسطوطاليين . . . انه ينكر الصفة « المجردة » للمدلولات الرياضية ، وينكر الامتياز الانطولوجي للاشكال . فليست الدائرة اقل دائرية لانها واقعية ، وأشعتها لاتكون غير متساوية لهذا السبب . وان مستوى واقعيا ما — اذا كان مستوى — هو مستوى شأنه في ذلك شأن مستوى هندسي ، والا لما كان مستوى . . . . الواقعي والهندسي ليسا متغايرين و . . . الشكل الهندسي يمكن تحقيقه بالمادة . والأكثر من ذلك هو ان هذا التحقيق ممكن دائما . ذلك انه في حين يكون من المستحيل علينا صنع مستوى كامل أو دائرة حقيقية ، فإن هذه الاشياء المادية التي لاتكون « دائرة او « مستوى » لن تكون ، لهذا السبب ، محرومة من الشكل الهندسي . وقد تكون غير منتظمة : الا ان اقل الاحجار انتظاما

يملك شكلا هندسيا في دقة الدائرة الكاملة . . فالشكل الهندسي متجانس مع المادة : ومن اجل ذلك تكون للقوانين الهندسية قيمة واقعية . . . ومن اجل ذلك تكون اللغة التي تتحدث بها الطبيعة لغة رياضية ، لغة حروفها ومقاطعها مثلثات ودوائر ومستقيمات .

الإنارة الديكارتية

ان البرهة الديكارتية ، في بناء هذه الفكرة عن الطبيعة التي سادت الفكر العقلاني حتى ايامنا والتي تستخدم تبريرا لمجتمعنا الصناعي ودولنا العالمة ، هي البرهة الاثيرة ، بصورة طبيعية ، للخطاب الفلسفي : خطاب التثبيت والتشكيل . لقد انضجت الكوبرنيكية والغاليلية ضد الانطولوجيا الارسطوطالية . ونظرية المعرفة لدى ديكارت — وكذلك الانطولوجيا او العقيدة الميتافيزيكيه التي تتضمنها — ستنجم عنها . ويجب ان ندقق فنقول انه اذا كانت الديكارتية ، في زمانها ، اكثر القراءات الفلسفية للفيزياء الجديدة انضاجا ، من جهة ، فهي ليست ذلك فقط وليست ، من جهة اخرى ، القراءة الوحيدة . وهكذا فإن نمو الفيزياء الرياضية سيولد قراءة اساسية اخرى هي قراءة ايمانويل كانت .

وهناك ملاحظة أولى تفرض نفسها : فكما ان الثورة الفيزيائية انشأت استقلال الفيزياء والعلم ، وكونت موضوعه الخاص : الطبيعة ، كذلك فإن تأمل ديكارت الفلسفي يعرف نظرية المعرفة ، في معناها المضبوط ، كنواة للخطاب الميتافيزيكي . ومن المؤكد ان المسائل القديمة ، مسائل طبيعة الكائن او طبيعة الله ، باقية هي والنصوص التي تقابلها . ولكنها تواجه من زاوية المعرفة الممكنة . ان كون التاريخ الخاص

للميتافيزياك « القروسطي » وقد ادى الى هذه المقاربة الجديدة امر محتمل . ولكن المؤكد هو ان طريقة عمل علماء الفلك والفيزياء الرياضية تشكل الحافز الذي حمل ديكارت على صياغة جملة اشكاليته منطلقا من التساؤل حول الذات العارفة . ومن المضحك جدا ، في هذا الصدد ، ان تقدم تفسيرات تريد لنفسها ان تكون ماركسية « الكوجيتو » على انه مرتبط بالظهور التاريخي للفردية البورجوازية .

ان كل شيء يجري ، على وجه الاجمال ، كما لو ان ديكارت ، وقد أخذ في حسبانه الكيان الخاص للميتافيزياك وقواعده في تشكيل النصوص ومقتضياته وبذل جهده في حل مسائله الخاصة ، قد طرح على نفسه ، في الوقت ذاته ، السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون عليه نظام الحقيقة من اجل ان « يمكن بناء » المعرفة الكلية التي يكون جذعها ومحورها الفيزياء الجديدة ووظيفة الرياضيات التي تعرفها هذه الاخيرة ؟ ان الاجابات معروفة جيدا ولا نستطيع ان نذكرها ، هنا ، ايضا ، الا بصورة تخطيطية . ان البرهان المضيء لـ« التأملات الميتافيزيكية » يثبت ان كل معرفة تنجم عن معرفة الذات لوجودها الخاص ، لماهيتها الخاصة ، للواقعة الاولى وغير القابلة للاختزال التي هي كونها جوهرا مفكرا على اعتبار ان التفكير هو ، نفسه ، معالجة عقلية خالصة ، حدس للافكار وارتباطاتها الضرورية خارج اللجوء الى هاتين القدرتين اللتين هما الاحساس والخيال (وهكذا لا تستوعب الذات نفسها كمدركة الا لانها تعرف نفسها ، اولا ، كمفكرة) ، وان الانا تفهم فعاليتها الفكرية بوصفها متناهية ، بوصفها محدودة ولان فكرة تفرض نفسها

بالضرورة نفسها هي فكرة كائن الامتناه ، خالق وضامنّ لوجود الذات وماهيتها ، اي خالق وضامن للحقيقة ، وان الانا تتعرف على نفسها ، في ممارسة التفكير ، بوصفها مشكلة من فهم محدود وارادة لا متناهية ، وان هذه الاخيرة ، وهي مصدر الفعالية المعرفية ، تقدم ، في الوقت نفسه ، فرصة الخطأ ، ولكون المنهج يرتد ، منذ ذلك الحين ، الى تحديد قوة الصلة بين الافكار التي تملكها ارادة ادراك واضح ومتميز للافكار وترابطاتها بالفهم ، وان ماهية الوقائع المادية المحسوسة التي شيشهد على وجودها الميل النوي الذي خلقه الله ، فينا ، لنؤمن بهذا الوجود هي الامتداد والحركة ، وان صفاتها الثانوية – المذاق ، الحرارة ، الرائحة ، اللون الخ ..... تتوقف على هذه الماهية توقفها على استعدادات جسدية طارئة للذات المدركة .

هكذا بنيت « الانطولوجيا » الديكارتية : الجوهر الالهي اللام تناهي الذي يخلق بموجب ابسط القوانين والذي يضمن ان تقابل احكامنا المؤيدة بتطبيق مضبوط للمنهج صلات واقعية ، والجوهر المفكر الذي ليس هو سوى فكر والذي تكون فعاليته هي المحاكمة ، والجوهر المادي الذي ليس هو سوى امتداد (وحركة) والخاضع تماما ، على هذا النحو ، للغة الرياضيين ولها وحدها ، واخيرا هذا الخليط من الفكر والمادة الذي هو الانسان ، المحرك بالحرية والمستنير بالنور الطبيعي . ان عمل ديكارت يجري ، بصورة ما ، تكاملا للثورة الفيزيائية وفي التقليد الميتافيزيكي . وهو ، اذ يعمل على جعلها مقبولة من مذهبيي الزمان . « بمذهبها ».ولن يخطىء نيتشه الالحاح على كون العلم الذي يتأمله ، من جانبه ، في صورته الوضعية ، صورة القرن التاسع عشر –

ابن اللاهوت . الا انه يبقى هناك ما هو اهم من هذا الحكم الذي لا يدحض فعلا وهو : ان المنهجية الديكارتية ادخلت ، باتخاذها « اسباب المهندسين » نموذجا ، روح الفحص الحر وانها صاغت ، من جهة اخرى بوضوح ، الاستمرار الذي سيقوم ، منذ ذلك الحين ، بين هذه المراجع الثلاثة المولدة للافكار ، وبالتالي للقدرات والافعال : الفلسفة والعلم والتقنية .

وسواء سررنا ، اليوم ، ا تبيننا ان عملية سيطرة الواقع تسير جيدا ام اسفنا للدمار البشرية . فمن المؤكد ان ذلك قد بدأ ، بوضوح ، مع هذه الفكرة الجديدة ، فكرة الطبيعة الفلكية ، الفيزيائية والفلسفية . ان قوى اجتماعية سوف تستولي عليها ... وكل ما يمكن ان يبقى لنا هو الحنين الى احلام ليوناردو دو فنتشي التقنية والتساؤل مع برتولد بريخت ، في مسرحيته « غاليلو غاليلي » ، ما اذا لم يكن على البطل وقد هدده التفتيش ان يلجأ الى شعب حرفيي فلورنسا ومهندسيها وفنانيها بدلا من ان يدع نفسه يحكم عليه بالبحث الانفرادي .

* * *

— ٣ —

البروتستانتية والتبرير المسيحي للسيف

جيرار ميريه

ليس ضروريا ، دون شك أن نلاحظ ، بعد الاعمال العلمية العديدة ، ان الاصلاح البروتستانتي لعب ، وما زال يلعب ، دورا عظيماً في تاريخ الغرب . فلن نفعل ، هنا ، اكثر من التذكير بهذه البديهية محاولين ان نستوعب هذه الحركة الفكرية القوية من وجهة نظر ايديولوجيتها الاجتماعية والسياسية . وهذا الجانب الذي اخترنا ايجاد سنده لدى لوثر ، بصورة رئيسية ، ليس في التعسف الذي يبدو عليه . وبالفعل ، ففي البرهة التي ترتسم ، فيها ، في كل اوروبا ، خطوط « نظام جديد » حسب تعبير ماكيافيلي ، يبدو مشروعا ان نجري تحقيقاً في المحتوى الايديولوجي للاصلاح ، اي ، فيما يتعلق بنا ، في احتواء الفكر في السلطة . فهذا الاحتواء يبدو لنا ، فعلا . نموذجياً ، بصورة خاصة ، في الاصلاح البروتستانتي : ومن هنا الاهمية المولاة هنا للوثر الذي تشكل كتاباته السياسية الرئيسية — وبصورة اساسية نص عام ١٥٢٣ : « في السلطة الزمنية والى اي حد ندين لها بالطاعة » — مراجعنا هنا .

واذا كانت البروتستانتية تقدم نفسها على أنها خطاب لاهوتي ، فإنها لا تقتصر عليه . والامر هو كذلك بالنسبة للاهوت الكاثوليكي . الا اننا لا نستطيع ، في أي من الحالين ، ان نصف هذا الخطاب بأنه ايديولوجي . فلا يمكن ، اذن ، ادراك ايديولوجية الاصلاح الا اذا ارجعنا النصوص اللاهوتية الى نماذج اخرى من النصوص — وعلى وجه الدقة الى تلك المتعلقة بالسلطة والحياة الاجتماعية . وهذا ما سميناه ، منذ قليل ، احتواء الفكر في السلطة . ولكن هذا الاحتواء ليس خاصا بالاصلاح البرتستانتي ، بل هو ، على العكس من ذلك ، كل ما يبنين الفلسفة السياسية في الغرب . ولذلك ، فإن اصالة الاصلاح واهميته تعودان الى الصورة التي يجري ، بها ، هذا الاحتواء : فلدينا هنا — والامر واضح جدا لدى لوثر — التبرير اللاهوتي للطاعة ، التصور الالهي للسلطة الزمنية اللذين سيستخدمها ، عندما يحين الوقت ، فلاسفة الدولة الحديثة .

فيمكن ، إذن ، ان نؤكد ، من هذه الناحية ، ان هناك ، حقا ، ايديولوجية سياسية حقيقية يحملها لاهوت الاصلاح : والدولة العلمانية ليست بعيدة . واذا كان علينا ان نصف البروتستانتية ، كايديولوجية ، بكلمة ، وهو امر فيه مجازفة دائما ، فسوف نقول أنها ليست ، كما تريد اطروحة مشهورة ، روح الرأسمالية بقدر ما هي روح السياسة الحديثة . إنها لوثر اكثر منها كالفان . فغرضنا ، اذن ، هو بيان ما هو فكر الاصلاحيين ، بموجبه ، في خدمة ايديولوجية للقوة . ويجب ان نفهم من القوة ذلك النموذج الخاص للتواصل الذي يقوم بين الامير ورعاياه .

اشكالية

يبدي لوثر ، في نصه « في السلطة الزمنية والى اي حد ندين لها بالطاعة »،حقيقة كل سياسة . ان السلطة والطاعة تشكلان وحدة قوة الامير ، ولوثر البعيد عن اعتبار هذه الوحدة غير محتملة في ذاتها يكونها ، حقاً ، ويخلدها من حيث هي كذلك .

ولفهم اشكالية المؤلف ، يجب الانطلاق من تحقيق يفرض نفسه ويظهر ، الى حد كاف ، الاضطراب الذي كان عليه الشيء السياسي في بداية القرن الخامس عشر : فقد كانت تلزم سلطة متينة ، ولكن هذه الاخيرة كانت تفتقر الى « اساس » لايقل عن ذلك « متانة » . وقد كتب رجل الاصلاح يقول : « ينبغي علينا ، اولاً ، ان نجد اساسا متينا للقانون والسيف الزمنيين من اجل ان لا يشك احد في انهما موجودان في العالم بارادة الله وامره(١) » . فالتفكير في النظام السياسي هو ، كما يمكن ان نرى ، ازالة « الشك » وهو ما يعني استعادة ما هي عليه الدولة او بيانه حقا . ان التفكير في السياسي هو ، بالنسبة للوثر ، اثارة اشكالية قداسة السيف الزمني . والمسألة لا تقوم ، وهو امر مفهوم ، على « الشك » في القانون والسيف الزمنيين : انها تمس ، فقط ، علاقتهما بالله . وبعبارة اخرى : ما من شك في انه يجب ان تكون هناك دولة نحن ملزمون باطاعتها ، فهذا هو ، على وجه الدقة ، ما يفلت من الشك . وبالمقابل ، فإن ما هو موضع شك هو قيام اساسها على الله .

فلندقق في الاشكالية : ان الاساس الالهي للسلطة ليس موضع شك

---

(١) (في السلطة الزمنية) ص ٧٣ من الترجمة الفرنسية .

في حد ذاته . وما يستبعد بوصفه يجب ان يكون مسألة هو وجود « سيف » . وسوف يكون هناك استبعاد آخر يمس جوهره الإلهي : وليس موضع شك ، ايضا ، كون الامير ، كما يقول بولس ، يستمد سلطته من الله . ولذلك ، فإن هذين الاختزالين المتعاقبين للمسألة الى موقعها الصحيح يسمحان بتاسيس للاشكالية السياسية حقا . وهناك شيئان بديهيان ولا يشكلان في ذاتهما ، مسألة : ازوم السلطة وكونها الهية . وبالمقابل ، فإن المسألة هي معرفة ما الذي يجعل للطاعة ، وبصورة موازية للسلطة ، « حدودا » : عندما يوصي الامير الزمني رعاياه ، او حتى يأمرهم ، باتباع توجيهات البابا .

فلا يمكن ، إذن ، لمسألة الجوهر الالهي للسلطة ان يكون موضع شك الا اذا حدد هذا الجوهر من جانب البابا . فالمسألة السياسية أقل اصطباغا بالصفة المؤسسية في نتائجها منها لاهوتية في مبدئها . فمن المؤكد ، فعلا ، ان اطاعة امير مخلص لروما يمكن أن تكون لها حدود ينبغي ، مع ذلك ، تعريفها بعلة لاهوتية . وهكذا ، يدور الأمر ، بالنسبة اليه ، حول الحديث عن السلطة الزمنية وسيفها ، عن الصورة التي يجب ان يستعمل ، ضمنها ، هـذا الأخير مسيحياً والى اي حـد يدان له بالطاعة(١) . فما يبنين أيديولوجية للقوة الزمنية هو ، اذن ، ايديولوجية للمسيحي الجيد .

إن استعمال السيف استعمالا مسيحياً ليس مجازا ، بل هو تبرير . إن لوثر – كاخرين قبله – يستخدم حيلة في ايجاده حل المسألة السياسة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

في اللاهوت . إن للسياسة حل خارجها : فإطاعة القانون والسيف الزمنيين الزام غير مؤيد بالسلطة ، في حد ذاتها ، اي بالقوة ، بل هو مؤيد من الله نفسه . وربما لم يتجل فعل التفكير في مبدئه في اي مكان افضل مما تجلى لدى لوثر : فالمفكر ينضج ما وراء للعقل ، للرؤيا ، للعقيدة ، الايمان من اجل ان لا تعارض طاعة سلطات هذه الدنيا في مبدئها . فإذا كان الخضوع للامير هو الخضوع كله ، فمن هو ذاك الذي سيجرؤ على اطاعة احدهما ويتعرض ، بهذه الصورة ، لغضب الاخر ؟ يمكن ان نتساءل عن ذلك . « بما ان كل العالم شرير ، وبما انه لايكاد يوجد مسيحي حقيقي واحد بين الف من الكائنات الحية ، فانهم سوف يتبادلون الالتهام بحيث لن يوجد شخص قادر على ان يبين للنساء والاطفال كيف يتغذون ويخدمون الله . من اجل ذلك اقام الله المملكتين : المملكة الروحية التي تجعل المسيحيين ، بالروح القدس وتحت قانون المسيح، اشخاصا طيبين ، والمملكة الزمنية التي تقف سدا في وجه غير المسيحيين والاشرار بحيث يرغمون ، بالضغوط الخارجية ، على احترام السلام والتزام الهدوء — ارادوا ذلك ام لم يريدوه(١) » .
إن لوثر يعمل ، إذ ذاك ، على اعادة بناء الانتوبولوجيا المسيحية . ورجل الاصلاح ، المسكون بهاجس « الخطيئة » لن يقتصر على جعل الانسان خليقة الله ، بل سيجعل منه ، ايضا ، واحدا من الرعايا المتحمسين للدولة .

النتائج

يمكن ان نستنتج من الإشكالية المطروحة على هذا النحو ثلاث

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٥ .

نتائج فيما يتعلق بإيديولوجية القوة . الاولى هي ان السعي وراء الاساس « المتين » للسلطة يعني اتخاذ المرء موقعه في المنشأ . فالسلطة الهية بالجوهر كما بالصفة المؤسسية ، وذلك بصورتين : بصورة اصلية ، اولا ، برؤيا بولس الرسول – وهو نفسه الذي يقول ذلك ، ثم في اصلها لأن الامر هو على هذا النحو « منذ بداية العالم » . ماذا يعني ذلك من وجهة نظر المسألة التي تشغلنا ؟ انه يعني ما يلي : ان السلطة واطاعتها ليستا من مستوى الزمن ، بل من مستوى الابدية . فالطاعة هي الطاعة . وبما ان السلطة الناجمة عن ارادة الله غير خاضعة لاي تغيير في جوهرها – بتعريفها نفسه – ، فمن الواضح أن الطاعة فعل يعرف المسيحي . فهذا الاخير يتمتع ، اذن ، بنوع من الازلية في كيانه الزمني بفعل الطاعة وحدها . ان الطاعة ازلية ، ذلك هو ما تسهم ، به ، في الالهي ، وهو ما يقوله مصلحنا : « ربما اغري المرء بالاعتراض بأن العهدالقديم قد ألغي ولم تعد له سلطة وبذلك لايمكن اقتراح مثل هذه الامثلة على المسيحيين . وانا ارد على ذلك قائلا : الامر ليس كذلك بالمرة لان القديس بولس يقول : « لقد اكلوا الغذاء الروحي نفسه الذي اكلناه وشربوا من الشراب نفسه المنبجس عن الصخرة التي هي المسيح » . وهو ما يعني انه كانت لهم الروح نفسها والايمان نفسه بالمسيح الموجودين لدينا . – ذلك ان العصر والسلوك الخارجي لا يخلقان فرقا بين المسيحيين(١) » .

والنتيجة الثانية تتعلق بوضع « الخاطىء » الذي هو الانسان وبالضرورة التالية للسيف الزمني . وهنا يوجد اكثر ما هو جدير بالملاحظة في العقيدة ، من وجهة النظر هذه على الاقل : فأزلية الطاعة هي التي

(١) المرجع السابق ص ٩٩ .

يستنتج منها الوضع الزمني الفرد . فهناك ، في إحدى جهتي الخايقة ، الانسان ، وفي الجهة الاخرى المسيحي . وهذا الاخير يجد نفسه ، على الرغم منه حقا ، عائقاً في الشر في الحياة الدنيوية التي يعيشها في هذا العالم . فالمسيحي الذي يواجه الشر خاضع ، اذن ، بصورة طبيعية جدا ، للسيف الذي ليس هو سوى الاداة التي وضعها الله لقصاص « الاشرار » وعقابهم .

وحول هذه الانتوبولوجيا البدائية للمسيحي « الجيد » والمسيحي « السيء » ينتظم حل المسألة السياسية . ولكن هذه الانتربولوجيا ليست سوى ترجمة ، على صعيد النجع ، للنظرية المؤسسة للسلطة مفهومة بوصفها غير متوقفة على ظروف زمنية (السلطة ، في مبدئها ، خارج الزمن) ولكنها تسمح ، على وجه الدقة ، بتفسيرهما والتحكم بهما لهذا السبب .

فالاطروحة الاولى والاخيرة ، إذن ، هي التالية : بما ان كل سلطة تأتي من الله ، فان الوسائل المطلوبة في ممارسة هذه السلطة هي ، اذن ، بذاتها ، نتائج للارادة الالهية . وهذا تأكيد دائم من جانب لوثر : إذا كانت ممارسة السلطة والسيف هما ، كما برهنا منذ قليل ، في خدمة الله ، فإن كل ما تحتاجه السلطة لاستعمال السيف يجب ، بالضرورة ، ان يكون في خدمة الله . فيجب ان يكون هناك ، في كل الظروف ، واحد يسجن الاشرار ، يتهمهم ويذبحهم ، ويحمي الاخيار وينجيهم ، يدافع عنهم وينقذهم(١) » . وهكذا يظهر الله تبريرا للبوليس ، للقاضي والجلاد .

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ .

والنتيجة الثالثة والأخيرة لاشكالية لوثر تقع في واقعة خاصة بالعقلية السياسية الحديثة في جملتها هي كون السلطة الموصوفة بحماية « الاخيار » موجهة ، كاملة ، نحو الاخرين اي ، بعبارة اخرى ، نحو « الاشرار » . فالسياسة تصبح معركة ، معركة مدنية تتلخص ، فيها ، ايديولوجية التواصل والصلة الاجتماعية .

واذا كانت إشكالية الطيب والشرير هذه تنطبق على المستوى اللاهوتي – « المسيحيون » و« الآخرون » – ، فهي تنطبق ، إذن ، وبحق على المستوى السياسي . فبعد اختزالات متعاقبة تصبح المسألة السياسية قابلة للتفكير فيها فعليا : فالسياسة فعالية مسيحية خالصة ، ولكنها فعالية على مستوى الاشياء الدنيوية والزمنية . إنها الرسالة الأرضية للمخلوق الذي مسته النعمة ، وهي تكون واجبه . ونحن نعرف ذلك من قبل على اعتبار ان السلطة تسهم في الالهي . ولكن ، ما هو نذر المسيحي ، بالمعنى الكالفاني تقريبا ، للكلمة ؟ انه العمل على انتصار العدالة المسيحية او ، على الاقل ، حمل الناس على احترامها ، اعلاء شأنها وحمايتها من بربرية « الاخرين » : « ذلك ان السيف والسلطة بوصفهما خدمة خاصة ، يقعان على عاتق المسيحيين اكثر منهما على كل البشر الاخرين على وجه الارض(١) » . وبما انه من المفهوم انه لايمكن ، شرعا ، « اجبار احد على أن يكون مسيحياً » يبقى صحيحا انه ينبغي ارغامهم جميعا على احترام العدالة المسيحية ، « لاينبغي للمسيحي ان يستعمل السيف او ان يستند اليه ، لمصلحته او لمصلحة قضيته الخاصة ، بل من اجل الاخرين(٢) » . الا انه اذا حدث اني مسست « الاخرين » ،

(١) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٣ .

وانا ادافع عن قضيتي الخاصة كمسيحي ، فستكون « معجزة » منسوبة الى فيض وجود الروح القدس .

الحلول

نستطيع الان ، وقد فحصنا الاشكالية والنتائج التي تليها بصورة طبيعية ، ان نقارب فصل الحلول . ان هذه الاخيرة تتوافق ، بكلمة واحدة ، توافقا اساسيا مع عقيدة مؤسس المسيحية — القديس بولس : أخضعوا .

الا ان لوثر يبقى ، حتى عقائديا ، ايديولوجيا ومنظرا : انه يبرر ، انطولوجيا ، اطاعة السيف الزمني . فالمسيحي كائن مؤلف من روح وجسد : ومن هنا تولد المسألة المحلولة فورا ، مسألة « حدود » اطاعة السلطة » . ان النفس في منجاة من يد كل البشر وموضوعة تحت سلطة الله حصرا(١) وهذا هو ، فضلا عن ذلك ، السبب ، التأملي الى درجة عالية الذي لا يستطيع احد — الامير — الزام اي كان بالايمان . الا انه تتحقق ، في الوقت نفسه ، الفكرة القائلة انه يمكن ارغام اي كان على الطاعة . وبالفعل فإن السلطة تنشغل بالجسد : والسيطرة هي سيطرة على الأجساد(٢).

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٢) توجد ، هنا ، فكرة تكوينية لجملة فلسفة الدولة الحديثة . ومن المؤكد اننا نجدها قبل لوثر بكثير ، ولكن رجل الاصلاح هو الذي ادخلها الى قلب الحداثه : فهذه الفكرة التقليدية تجد ، معه ، ميدان تطبيق في المنظور الليبرالي للدولة ذات السيادة . وهكذا فعندما يصف ميشيل فوكو في كتابه « الرقابة والعقاب » ، تقنيات السلطة على الجسد ، فانه لا يفعل شيئا خلاف التعليق على لوثر ممتداً به الى الممارسة القهرية للقوة الدنيوية . على انه من الصحيح ان الليبرالية ، في صيغتها الكلاسيكية منذ لوك ، ستجعل من هذا الجسد ملكية للشخص .

الا انه يجب ان نلاحظ ان « الحد » المشار اليه هو النفس . فما معنى السيطرة على الاجساد ؟ انها تعني الحد من الخطيئة ، التأثير على الشرير أي على « العالم » . وعند ذلك نفهم ما هي ، بالنسبة للحلول ، دلالة الاشكالية التي تفصل المسيحي عن « الاخرين » : فليس للمسيحي — من الناحية السياسية — جسد لانه نفس . فهو ليس معنيا ، اذن ، بالسياسة على الرغم من كونها ، من بعض الجوانب — جانب الواجب — من شأنه . اليست السلطة جوهراً الهياً ؟ ليس هناك من تناقض ، بل هناك ، فقط ، استعادة فيما يتعلق بحلول الاشكالية : فالسلطة تخص الاخرين . ويجب على المسيحي ان يجعل من نفسه جلادا او « خادم جلاد » اذا كان المكان شاغرا(١) . وعلى هذا النحو ، فقط ، سوف يؤثر في اجساد الاشرار . إنه ، كمسيحي ، ليس من جانبه ، موضوعا لاعمال الجلاد الذي لايكون عمله،هنا ، متعديا فقط : انه يقود الى الله بصيانته نقاء الارواح . والمسيحي ينقذ روحه عندما يساعد الامير جيدا في نضاله ضد خطيئة « العالم » ، وتكون له مزية عند الله . وعلى العكس من ذلك ، لا تكون له هذه المزية الا بمساعدته اميره جيدا . فحب القريب ، ومصلحة الذات ثانويا ، هما ما يجب ، من أجلهما ، في نهاية المطاف ، على المسيحي ان يخضع لحكومة السيف الزمني . واذا كان الامر كذلك، فلان المسيحي ، انصح هذا القول ، وقع على الارض . وهو لا يعيش فيها لان مسكنه سماوي . ويكتب لوثر قائلا : « ولكن ، بما ان المسيحي الحقيقي لا يعيش على الارض من اجل ذاته ، بل من اجل قريبه ولخدمته ، فهو ينجز ، ايضا ، طبقا لطبيعة روحه ، ما ليس في حاجة اليه ، هو

---

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

نفسه ، ولكنه مفيد وضروري لقريبه . الا أن السيف كبير الفائدة وضروري لكل الناس من اجل المحافظة على السلام ومعاقبة الخطيئة وسد الطريق امام الاشرار . ونتيجة الذلك ، يخضع المسيحي ، بكل طواعية ، لحكومة السيف ويدفع الضرائب ويمجد السلطة ويخدمها ويساعدها ويفعل كل مفيد يستطيعه من اجلها كي تبقى قيد العمل ، محترمة ومرهوبة(١).فما يبشر به لوثر هو ، اذن ، الخضوع الطوعي ، الطاعة الحرة اذا صح هذا القول : وهو درس لن يسلم به ، منذ عام ١٥٤٩ ، لابوييسي .

ومع ذلك ، فإنه يطرح سؤال حول معرفة ما اذا كانت هناك حدود للطاعة ، وهو ما يحمل عنوان المؤلف نفسه على التفكير فيه . أويمكن ان يظن ان لوثر يحرر المسيحي من الطاعة اذا كانت امرة الامير تمس صلاحيات القانون والنفس . والواقع انه ليس هناك شيء من هذا : فالسلطة الزمنية مطلقة بالتعريف ، والطاعة متساوية ويتم استخلاص ذلك ، ايضا ، لسبب لاهوتي . فيجب ذكر الاشكالية لايجاد الحل المطلوب : ان لوثر يبين ، بين الاختزالات التي يجريها ، انه يمكن الشك بالاساس الالهي السلطة ، ولكن ليس في حد ذاتها — لان ذلك لاريب فيه على وجه الضبط — ، بل بالنسبة لما يقوله عنها البابا . ففي اية حالة يمكن ان يطرح المرء نفسه مسألة حدود السلطة ، وبالتالي الطاعة ؟ عندما يطلب الامير الزمني الى رعاياه اطاعة البابا روحيا . ومنذ ذلك الحين ، نتصور ان لوثر يسمح ، في هذه الحالة ، بالعصيان . فيكفي ، فقط ان نعرف الشيء الذي يمكن ان يقوم عليه هذا الاخير حقا . وهو يكتب ما يلي :

(١) المرجع السابق ص ٩١ .

« لا تخضع للروح لقيصر ، وهو لا يستطيع تعليمها ولا ارشادها ولا قتلها ولا احياءها ولا ربطها ولا حلها ولا محاكمتها ولا ادانتها ولا حبسها ولا تركها . وهذه ، كلها ، اشياء يجب ان توجد ، بالضرورة ، لو كانت لديه سلطة إمرتها وفرض قوانين عليها . وبالمقابل ، فانه يستطيع ان يفعل ذلك بالجسد والاملاك والشرف لان هذا يعود الى سلطته(١) .

العصيان المدني :

كيف يكون مستحيلا

اذا كان شيئا اساسيا ، لفهم عقيدة الطاعة اللاهوتية ، ان نحتفظ ، في اذهاننا ، بنظرية المملكتين ، وانقى تعبير عنها هو التمييز بين الجسد والروح ، فلذلك لان العصيان موجود على صعيد الروح وحدها . وبما ان الحياة السياسية هي مايتصل بالجسد ، فمن الواضح ان كل عصيان مدني مستحيل . وهذا ماكان ينبغي البرهان عليه .

فالحد من السلطة الزمنية باطل ، اذن ، تماما . فلا حدود للسلطة الزمنية لامير هذا العالم : والمسيحي الذي يعيش حياة دنيا خاضع له ، اذن ، خضوعا لارجوع عنه . ان رفض اطاعة الزمني غير مسموح به ابدا ، والعصيان اسمي خالص وليس له اي تاثير في الحياة الدنيا . فالمسيحي يعصى بكلمات – « باقوال » – وفي طويته الداخلية ، اي في ضميره . ولكنه ، وهو المقيم في العالم والخاضع ، بالتالي ، للقوة الزمنية التي يتبعها ، لايستطيع التملص من اوامر الامير . فالهدف الذي يسعى اليه لوثر مزدوج اذن : الطاعة المطلقة للامير وعصيان البابا .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ .

فإذا كان المناسب ، سياسيا ، الخضوع للسلطة الزمنية (وهو الواجب الاول) ، فمن المناسب ، لاهوتيا ، عدم الرجوع إلى البابا فيما يتعلق بقضايا الايمان ، وهذا هو الحق الاول . وهو مالايعني ، ونحن نعرف ذلك ، انه يجب عصيان الامير .

ان المملكتين متمايزتان ، والزمني يدير الخارج ، الحياةالدنيا ، في حين يدير الروحي الداخل ، حياة الروح . فاذا كان واجبا على المسيحي ان يعصى امرا صادرا عن الزمني ، فهذا العصيان داخلي تماما — انه يتصل بالروحي حصرا ولايمكن ، اذن ، ان يتصل ، ابدا ، بأي شيء زمني كان . الا ان هذه هي المسألة . والامر يدور حول معرفة ما إذا كان يمكن عصيان الامير . والجواب هو النفي . فلا يمكن للعصيان ان يعبر عن نفسه سياسيا على اعتبار ان السياسة هي الامير : فسوف يكون ، اذ ذاك ، الدخول في نزاع مع القوة الزمنية ، وهو ، على وجه الدقة ، امر لايمكن حتى مجرد التفكير فيه بالنسبة لمسيحي . فالطاعة فضيلة : والعصيان سلبي تماما . « الا انه اذا امركم اميركم أو سيدكم الزمني ، اذن ، بأن تكونوا اوفياء للبابا ، بأن يكون لديكم هذا المعتقد أو ذاك ، أو اذا امركم بالابتعاد عن الكتب ، فيجب ان تقولوا : « لايناسب لوسيفر ان يجلس إلى جانب الله . . . » . واذ اخذ منكم ، بسبب ذلك ، املاككم واذا عاقب هذا العصيان ، فطوبى لكم اذ ذاك ! احمدوا الله على كونكم قد اعتبرتم جديرين بالمعاناة من اجل الكلمة الالهية . . وبالمقابل ، فعلى الرعايا ان يتحملوا تفتيش بيوتهم واخذ كتبهم وممتلكاتهم بالقوة عندما يعطى امر بذلك . فلا ينبغي مقاومة انتهاك الحرمات ، بل تحمله ، ولا ينبغي اقراره ولا الاسهام فيه

ولا اتباعه ولاطاعته ولو لم يكن ذلك إلا بخطوة أو بالاصبع الصغير » (١)

ولوثر لايفعل ، هنا ، شيئا خلاف تكملة الايعاز البولسي : « اخضعوا ! » بالاعتراف بالاعتراض الضميري . ولايدور الامر ، في كل الاحوال ، حول عصيان فعال . ان مثل هذا البند الضميري الذي يواجه به تعسف الامير فيما يتصل بالروحي لايعيق في شيء السلطة الزمنية . فما من عصيان سياسي اذن . وفوق ذلك ،بما ان الايمان بالمسيح هو ، وحده ، الذي يستطيع انقاذ المسيحي ، فليس هناك من تناقض في كون مقاومة « الطاغية » — الامير الموالي لروما — واقعا ، فقط ، في الضمير ، على اعتبار ان المسيحي لاينتظر خلاصه في هذا العالم ، بل خلاص الروح . ومهما كان من شأن الحياة الداخلية ، فان المسيحي الجيد يدين ، دائما ، بالطاعة لاميره ، هذا « السجان » وذاك « الجلاد » العامل في خدمة الله . « ان الهنا رب سام ، ومن اجل ذلك يلزمه هؤلاء الجلادون وهؤلاء الخدم النبلاء ، الاغنياء والرفيعو الولادة ، ومن اجل ذلك يريد ان يملكوا الثراء الوافر والشرف وان يكونوا مرهوبين جدا من الجميع . ويرضي ارادته الالهية ان نسمي هؤلاء الجلادين العاملين في خدمته سادة افاضل وان نجثو امامهم ونكون رعاياهم المتواضعين . الا ان ذلك يكون شرط ان لا يغالوا في التوسع بعملهم وبأن يريدوا التوقف عن كونهم جلادين ليصبحوا رعاة (١) » .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ .

اصلاح أم تقليد ؟
ولادة النفس الحديثة

هذا هو ، اذن ، الاصلاح ، بريشة رائده ، يضع المسيحي عند قدمي الامير : انه يجعل منه مواطنا .

لقد شهدنا ظهور عدد من الافكار اهمها فكرة الضمير ، الطوية الداخلية . وهكذا ، فإن ماتدخله البروتستانتية ، منظورا اليها كايديولوجية ، كتركيب بارع بين اللاهوت والسياسة ، هو النفس الحديثة ، الذاتية التي ستتشبع بها المذاهب الاخلاقية اللاحقة . وهذا تحول هام في التصور العام للانسان لدى العصر الوسيط المنتهي . الا انه من الجدير جدا بالملاحظة ان هذا التجديد الذي يتوطد الفرد بفضله ، كذات وشخص ، قد جرى في منظور هو منظور الحياة المدنية ، اي الحياة الدنيا خارج كنيسة ذلك الزمان الكاثوليكية . فإدخال الضمير الاخلاقي والديني هو ماصنعت ، به ، البرتستانتية من المسيحي مواطنا منذورا ، اطلاقا ، لقوانين المجتمع المدني . ولكن الخطيئة هي التي تلعب الدور الرئيسي في حلول هذه الذاتية : فإنطلاقا منها ينضج ، في تفكير الاصلاحيين ، مذهب في الانسان يتطرف بالتصورات التقليدية كما كانت تنميها المسيحية القروسطية . وهذا جلي في العقيدة القدرية للكالفانية . فوضع الخاطيء اراده الله ، فهو ، اذن ، صفة الجنس البشري على اعتبار ان خطيئة آدم « جماعية » . الا انه من وقائع الخبرة انه لايجري تبشير كل الناس ، بالتساوي ، بـ « حلف الحياة » ، بل وانه لايجري تلقيه ، بالتساوي ، حيث يبشر به . فالخلاص مقدم ، اذن لبضعة افراد فقط ، واذا تساءلنا لماذا « يرتب الله بعضهم في الحياة الابدية ويرتب الاخرين

في لعنة ابدية»فإنه مامن سبب آخر خلاف التالي : الله يريدان يكون الامر كذلك .

فاالذت « خاطئة » ، اذن ، وكالفانيرى ، مثل لوثر ، ان الخلاص يأتي من الايمان : وهو يقع ايضا ، كما هو الامر بالنسبة لرجل الاصلاح ، في اطاعة القانون المدني . ان الضمير الاخلاقي يفترض الضمير المدني : فولادة النفس الحديثة في البروتستانتية اللوثرية والكالفانية تابعة ، بصورة مطلقة ، لتصور متين للسلطة . واذا كان المسيحي يعرف نفسه بـ « ضميره » ؛ فهذا الاخير ينعكس في اطار اقتصاد « الخطيئة » و « الخلاص » العام . وهذا الجانب هو الذي يكون المسيحي ، منه ، مواطنا في المجتمع المدني والسياسي . ومن اجل ذلك يوصي القانون الداخلي بالتزام القانون الزمني ، فالاول صورة من الثاني . وهذا القانون الداخلي الذي يتحدث إلى نفس المسيحي ، القانون المجاوز للطبيعة ، هو الذي يتلقاه في ضميره ويكشف له بالايمان والكتابات المقدسة .

ان العقائد اللاهوتية للبروتستانتية — ايمان واحد وكتاب واحد — مرتبطة ، مباشرة ، بفلسفة سياسية مركزها الضمير وعاملها المواطن . وربما كان ذلك هو المعنى الايديولوجي الرئيسي للبروتستانتية . فالاصلاح اسهم ، اذن ، في حلول المواطنة الحديثة بتبشيره بحرية الضمير حيال السلطة المدنية . وهذه الاخيرة تجد ، في ذلك ، تبريرها الكامل ، ومن هنا جاءت صيغة معلم جنيف الشهيرة : « يمكن للحرية الروحية ، جيداً جدا ، ان تقوم إلى جانب العبودية المدنية » . فما ينضج ، به ، الاصلاح تبرير السيطرة هو ، اذن ، استعادة للتقايد المسيحي الذي افتتحه بولس . فلا يوجد ، اذن ، تحول جذري ، بالمعنى الحقيقي ، بل هناك ، تخليد للقوة كما انضجها ، بصبر ، العصر الوسيط . والاصلاح انتج ، فقط ، اسبابا جديدة للطاعة بالاستناد إلى اسباب ايمان جديدة .

* * *

– ٤ –

نشأة الدولة العلمانية

من مارسيل دوبادو

إلى لويس الرابع عشر

جيرار ميريه

السلطة والمقدس

لم يغلق ، بعد ، باب النقاش بين المؤرخين حول معرفة ما اذا كانت الدولة الحديثة ، كما تكونت نظريا وعمليا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، تبدي خصائص لايمكن ، معها ، الحديث ، دون خلط ، عن دولة في العصر الوسيط . هذه المسألة على جانب كبير من الاهمية ، فعلا ، لان الامر يدور حول فهم الفترة المعاصرة — دولتها — ، وليس ، فقط ، حول الفهم الصحيح لما يقصد ، تقليديا ، بالفترة المعاصرة . ان الامر يدور ، في هذا النقاش حول معرفة مايعنيه مدلول السيادة . وبعبارة اخرى ، هل يكفي ظهور هذا المفهوم في القرن السادس عشر من اجل ان نستطيع الكلام ، بصورة مشروعة ، عن دولة ، علما بأن النظريات والأحزاب السياسية ستتكون انطلاقا منه منذ ذلك الحين ؟ فيمكن ، مثلا ، ان نكتب تاريخا للنظرية السياسية من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر ، من مارسيل دوبادو إلى

هوبز مثلا ، وسوف نرى ، فيه،المذاهب تتوزع حول مركز هو : السيادة .

والامر هو كذلك فيما يتعلق بتاريخ للمؤسسات السياسيه في اوروبا في ذلك العصر . ومنذ ذلك الحين ، يبدو لنا مفهوم السيادة حاسما ، قطعا ، لفهم مايمكن ان يشار اليه بمصطلح ايديولوجية الدولة ، أو محاولة فهمه على الاقل . ولكننا نريد ، قبل ان نقول مانفهمه من ذلك ، ان نستشهد بمثال معالجة تاريخية للمسألة .

يكتب برنار غينيه ، في مؤلفه حول الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وهو الكامل المعرفة بهذه الفترة ، ما يلي : « هل توجد ، حقا ، دول في الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ؟ ان مفكرين من زماننا يعطون الدولة ، مسلحين بعدة قرون من التأملات والتطورات السياسية ، تعريفا دقيقاً يتخذ ، فيه ، مدلول السيادة اهمية قصوى ، وهم يتبينون ، دون مشقة ، أن تشكيلات ذلك الزمن لا تقابله ويرفضون ، بالتالي ، ان يجعلوا منها دولا . وليس علينا ان نتوقف أكثر مما ينبغي عند مشادة الكلمات هذه . ولا ينبغي حبس « الدولة » في تعريف مفرط الدقة ومفرط الحداثة . واذا رأينا من المعقول ان نسلم بوجود دولة منذ ان يكون هناك ، في اقليم ما ، شعب يطيع حكومة ، فمن البديهي ، في هذه الحالة ، انه كان ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، في الغرب ، دول ينبغي ان تدرس بناها السياسية » .

إن هذا النص يستدعي بعض الملاحظات التي ستفيدنا في الاحاطة بما نفهمه من ايديولوجية الدولة . فنحن نعتقد انه ليس من المؤكد كون الامر يدور ، فقط ، حول مشادة كلمات ، بل نحن نرى ، فيها ،

بالاحرى ، مشادة ايديولوجية او ، وهو افضل ، قرينة على مساجلة ايديولوجية حول طبيعة الدولة « الحديثة » (والقروسطية) رهانها السيادة . ان مسألة السلطة في الغرب هي ، دائما ، مسألة معرفة شخص السلطة — إذا كان هناك شخص . وهذا المدلول الحديث للشخص يجب ان لا يوقعنا في الوهم : فهو يقتصر على الدلالة على من هو — حقا أو واقعا — مالك السلطة . ولكن هناك ما هو أكثر : فالامر يدور ، خاصة ، حول معرفة ما تعنيه ممارسة السلطة عندما تعرف هذه الاخيرة بوصفها سلطة ذات سيادة . وبعبارة اخرى ، الا تدخل واقعة تصور السيادة كبعد للسلطة وخاصة لها — كمفهوم لها — فرقا اساسيا ، كيفيا ، في طبيعة سلطة الدولة ؟ اننا نعتقد انه لا وجه للمقارنة بين سلطة تعرف نفسها بوصفها هذه السلطة فقط وسلطة تعرف نفسها وتفكر في نفسها بوصفها « ذات سيادة » . وإذا كان العصر الوسيط قد افتتح ، فعلا ، اشكالية السلطة ، فإنه لم يكونها ، مع ذلك ، حول السيادة . وعلى العكس من ذلك ، فإن الصراع الذي يجتاز الغرب القروسطي ، لاسيما منذ القرن العاشر ، هو الصراع بين سلطة البابا وسلطة العاهل والامبرطور . انه صراع « القوتين » الذي نعرف ان غريغوريوس الرابع هو الذي عادت اليه اوضح صياغة لعقيدته . وهذه الاخيرة المسماة « عقيدة شمول القوة » نصّت على مايلي :

المادة الاولى : اسست الكنيسة الرومانية من جانب الرب وحده .

المادة السابعة : البابا، وحده ، يستطيع استخدام شارات امبرطورية .

المادة التاسعة : البابا هو الانسان الوحيد الذي يقبل الامراء قدميه .

المادة الثانية عشرة : يسمح له بخلع الاباطرة .

المادة الثامنة عشرة : لاينبغي تصحيح حكمه من جانب اي كان وهو ، وحده ، يستطيع تصحيح حكم الجميع .

المادة التاسعة عشرة : لاينبغي ان يحاكم من جانب اي شخص كان .

ان هذا التصور التيوقراطي للسلطة الذي لا يفعل شيئا خلاف التعبير ، بمزيد من التقرب ، عن صيغة بولس التي غالبا ما استشهد بها والتي يقول ، فيها ، متوجها الى الرومان : « ما من سلطة الا من الله ، والسلطات الموجودة نصبها الله » ، هذا التصور لايمكن ان يجري التفكير فيه بتعابير السيادة . ولا يتم الحديث عن سيادة (للبابا او للامبرطور) الاضمن وهم استرجاعي . وبالفعل ، فإن الصراع بين قوتين ، الاولى (روحية) تؤكد تفوقها وسموها بالنسبة للاخرى لا يشكل صراعا من اجل السيادة بالمعنى الحقيقي للتعبير . فهذه الاخيرة لا تعود ، بالمعنى المضبوط ، الا الى سلطة تفكر في نفسها كسلطة زمنية او تمارس كسلطة زمنية ان لم تفكر بنفسها كذلك . الا انه لا يخطر في بال رجال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، ورجال عصور اكثر ايغالا في القدم من باب اولى ، ان « القوة » يمكن ان تكون من مستوى الزمني . فالعصر الوسيط ربط ، دائما ، القوة بالمقدس او بالالهي ، والامر يدور ، دائما ، في النزاع بين الزمني والروحي ، حول تحديد من هو الذي نصبه الله : البابا ام الامبراطور . وعلى العكس من ذلك ، فإن السيادة تفرض تصورا كامل العلمنة للسلطة وتعريفها كقوة زمنية فقط .

وربما اعترض بعضهم وقال ان العاهل كان ، في عصر ملكية الحق الالهي الجميل ، موصوفا بانه مقدس وان كل سلطة تحمل مقدسا : والواقع هو ان الامر لا يدور ، إذ ذاك ، حول « اساس » ، حول

« مؤسسة » ، بل حول ادارة العاهل لسيادته السياسية الخاصة ان صح هذا القول . ان قيام عاهل يبرر سلطته ، في ممارسته اياها ، بالله لايعني ان سيادته قد اعطيت الشرعية من جانب الله ، وفكرة الشرعية رئيسية هنا لأنها ما يصنع خصوصية السيادة الحديثة : فصاحب السيادة ، في السيادة ، شرعي او غير شرعي . والمسألة لا تعود ، منذ ذلك الحين ، مسألة معرفة ما اذا كان الله قد اقام سلطته ام لا . فهناك ، بين الشرعية التي تقتضيها السيادة والتنسيب بالمعنى البولسي للكلمة ، قطيعة حقيقية تقوم على ما يلي : الامير هو من يصنع شرعيته ، بنفسه ، في السيادة اي ، بعبارة اخرى ، ان السيادة هي علة ذاتها . وعلى العكس من ذلك ، فإن التنصيب يفترض اساسا خارجا عن السلطة — اساس الامبرطور او البابا — ، يفترض تبعية للسلطة حيال مبدئها . وهو ما يعني ان العصر الوسيط ، المتأرجح ، باستمرار ، بين قوة واخرى ، لم يستطع ايجاد الحل الذي ستقدمه الدولة الحديثة والذي يقوم على المطابقة بين مبدأ السلطة وصورة ممارستها في الوحدة نفسها .

اننا نرى ، دون المضي الى الاقتصار على تأمل التيوقراطية الغريغورية التي لا تشكل سوى محاولة محدودة ، بل بتأمل مسألة السلطة في العصر الوسيط بصورة اجمالية ، ان التمييز بين القوتين متعلق ، دائما ، بتمييز مبدأ السلطة ، أي اساسها في الله : من هو الذي يستطيع ممارسة السلطة باسم المبدأ الالهي : البابا ام الامبراطور ؟ ان العصر الوسيط لم يحل هذا اللغز . والقرن السادس عشر ، وحده ، هو الذي سيبدأ بتقديم حله . انه موجود في مدلول السيادة الجديد جدة مطلقة . وهكذا يمكن الحديث عن ايديولوجية الدولة : انها ايديولوجية السيادة أو ، بالأحرى ، ايديولوجية القوة الدنيوية التي تمارس بهذه الصفة .

لقد كان هناك ، في العصر الوسيط ، عائق تصور يمنع تشكل الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة . هذا العائق هو عائق الوهية السلطة ، وهي الوهية مطروحة بصورة قبلية . فالسلطة كانت الهية ، اذ ذاك ، بالمعنى الذي ذكرناه بحيث ان مسألة السلطة هي نفسها مسألة علاقتها بالله . ورجال القرن السادس عشر ، ولا سيما رجال القرن السابع عشر بطبيعة الحال ، لن يعودوا في المبدأ الالهي عائقا في وجه ممارسة السلطة ويحلون الصعوبة : ان « الامير » – وسوف تستعمل هذه الكلمة ، منذ ذلك الحين ، للدلالة على متولي السلطة – هو ، اذن ، في ذاته ، مبدوءه الخاص ، وهو يملك ، في ذاته ، شرعيته الخاصة . فلم يعد الله مبدأ ممارسة السلطة ، بل ان « الارادة الصريحة » – اي الارادة الحرة (بودان) – هي التي تحدد صلاحية السيادة .

فنحن لا نكون قد قلنا ، اذن ، عمليا ، شيئا عندما نقتصر على تعريف مدلول السيادة بوصفه الممارسة السامية ، العليا ، القصوى للسلطة . ولو كان الامر كذلك فقط ، لامكن ان يسمى فرعون مصر القديمة « صاحب سيادة » وهو ، بالتأكيد ، امر ممكن دائما ، ولكنه ممكن بافراغ «السيادة» الحديثة من محتواها . ويمكن ، ايضا ، ان نصف بالسيادة السلطة التي يمارسها العاهل البابوي على النفوس : وليس هناك اي شيء مشترك مع « السيادة » كما كان يقاربها بودان وهوبز وكل التقليد التاريخي والنظري للدولة الحديثة بعدها . وبالفعل ، فإن السيادة تتضمن الرفعة ولكنها لا تختزل إيها بوصفها مفهومها . انها تفترض ، كما قلنا ، تمييزا واضحا بين ممارسة السلطة ومبدئها ، وهو تمييز لا يقع في واقع الدولة التاريخية على الرغم من انتمائه الى تعريفها .

إننا نمس ، هنا ، الاساسي مما نستطيع ان نسميه ايديولوجية الدولة والذي ليس هو سوى ايديولوجية القوة . لقد قامت الدولة ذات السيادة ، بموجب الصيغ التاريخية الخاصة بها ، على ردها الى الوحدة عنصري كل سلطة (بالمعنى العام لهذه الكلمة) : مبدأ القوة وشكل ممارستها . فمدلول السيادة الرئيسي ، تماما ، لايمكن ، اذن ، ان يستبعد وان لا يكون سوى غذاء مشادة حول الكلمات . انه العنصر النظري الاساسي ، البيئة التي يرد ، فيها ، مبدأ السلطة وممارستها الى الوحدة بحيث ان اعادة رسم نشوئها وبنيتها ، وهو ما سنحاول القيام به بسرعة هنا ، هو ابراز جدة الدولة « الحديثة » التي تعرف بالمدلول منذ ان يوجد . وهو ابراز الخطوط الكبرى لايديولوجية حقيقية للقوة ، اي تمفصل مؤسسة (الدولة) مع نظرية (السيادة) .

الا انه يجب ان نذكر بالصفة المسيطرة للسيادة . انها تقدم تصورا معلمنا ودنيويا ، تماما ، للسلطة . فالله لم يعد يسمى اساس السلطة وبذلك بالذات ، رد مبدأ السلطة الى الداخل ، ان صح هذا القول ، بعد ان كان خارجيا . فالامر يدور ، اذن ، حول تصور ملازم للقوة بحيث تجد هذه الاخيرة ، في ذاتها ، شرعيتها الخاصة وتبريرها الخاص . وتنفيذ السلطة او ، بعبارة اخرى ، ممارستها لا يتوقف على شيء آخر خلاف ذاتها . فالسيادة تقتضي ، اذن ، الاستقلال المطلق ، النظري والعلمي . والمقدس لا ينتمي ، اذن ، الى تعريف السلطة كسلطة ذات سيادة ، وهكذا لم يعد لاجراء التكريس قيمة تكوينية ، بل قيمة اعلانية فقط . وكون الامير مسيحيا جدا لايغير شيئا في سيادته . فالدنيوي يرجح المقدس لديه بوصفه « صاحب سيادة» .وكون الامير مكرسا لايغير

شيئا في صفته الاولى ، كونه صاحب سيادة . وفضلا عن ذلك ، فان القرن السادس عشر الاصلاحي يصادق ، ان كانت هناك حاجة لذلك ، على كون الامير صاحب السيادة لايستمد سيادته من القوة الروحية . فالسيادة هي ، اذن ، قلب علاقة السلطة بالمقدس : فلم تعد السلطة تابعة للمرجع الروحي ، بحيث ان فكرة السيادة تتضمن ، من وجهة النظر هذه ، علمنة للمقدس . فلا تتوقف السلطة ، اذن ، الا على نفسها مع استعدادها لان تخترع من جديد ، لحسابها الخاص ، مداولا للمقدس غير ضروري ، من جهة اخرى ، ابدا . ومنذ ذلك الحين ، تكسب السياسة استقلالها وتكتسب قوانينها وممارساتها : فسوف ينصرف رجال الدولة والفلاسفة ، منذ ذلك الحين ، الى عيش الحياة السياسية في الدولة وتعريفها كسر دنيوي يكونون ، وحدهم ، الذي يستطيعون (او بصورة اصح ، يحاولون) معرفة مفتاحه : ان مبدأ القوة وممارستها مترابطان الآن ، بصورة ضمنية ، يشكلان وحدة . وهذا لايعني انهما مختلطان : فلدينا الدولة ، من جهة ، والعاهل من جهة اخرى ، ولكنهما معا ، القوة ذات السيادة ، فايديولوجية الدولة هي ايديولوجية الواحد.

استقلال القوة الدنيوية

السياسة ، اذن ، فعالية دنيوية ، وهو مالم تكنه في عصر الوسيط في ساعات الصراع الكبرى بين « القوتين » . فالسياسة ، وهي فعالية بشرية اكثر مما هي تفويض الهي ، تهتم ، فعلا ، بالشؤون الدنيوية . وهذه النقطة حاسمة ، ومن الجدير بالملاحظة ان اصل وعيها ، في اشكالية سوف تؤدي ، عندما يحين الوقت ، إلى صياغة نظريةالسيادة ، هو . . . مناقشة عقيدة « شمول قوة » البابا التيوقراطية ونقدها الجذري .

ومؤلف مارسيل دوبادو هو ، فعلا ، الذي حدث ، فيه ، الانعطاف الكبير : ان دوبادو يطرح ، في « المدافع عن السلام » (١٣٢٤) ، اسس التصور الحديث في السياسة . ويجب ان يظهر كتابه بوصفه المؤلف الرئيسي الذي بدأت ، به ، « الحداثة » في السياسة في الارتسام في افق الغرب ، اي في افق المسيحية . ونحن نريد ، هنا ، ان نحتاط اسوء تفاهم محتمل : فمارسيل دوبادو لايفتتح الفكر السياسي الحديث ، بل هو يقتصر على اعطاء شروطه . وهذا يعني ان الاشكالية المارسيلية ، اي الجملة المذهبية التي يفكر ، داخلها ، في مسألة السلطة ، مازالت ، على وجه الاجمال ، الجملة المذهبية للعصر الوسيط . وهكذا ، وكما سبق ان لاحظنا ، كان الهجوم على عقيدة « شمول القوة » هو ماكوّن ، به ، مارسيل فلسفته السياسية التي لم تكن ، بعد ، فلسفة للدولة . ولكن مارسيل دوبادو وصل ، من وجهة نظره الخاصة ، إلى انضاج نظرية للمجتمع المدني جديدة تماما كانت فلسفات الدولة الحقيقية (فلسفة هوبز أو لوك أو روسو مثلا) مستحيلة دونها . ونحن لانزعم حداثة مارسيل المطلقة في موضوع الفكر السياسي ، بل نقول ، فقط ، بإصالته التجديدية العميقة : انه هو الذي ينخرط ، بصورة مضبوطة ، في طريق تصور دنيوي للسلطة السياسية ، وهو طريق لن يفعل التالون سوى السير فيه حتى النهاية . وفضلا عن ذلك ، فنحن لانعتقد انه يمكن الحديث عن سيادة (للشعب أو للامير) ، كما هو الامر في التعليقات على مؤلف رجل بادو . فلم يكن مارسيل يستطيع تصور مدلول السيادة الذي لم يظهر ، بوضوح ، الا لدى جان بودان عام ١٥٧٦ . ولكن المهم ، بالمقابل ، هو ان مارسيل نظر ، دون اي ابهام ، لاستقلال السياسي (عن القوة الروحية) ولوحدانية الدولة الملازمة له . فسوف

نقول ، اذن ، ان شروط الايديولوجية الحديثة للدولة قد طرحت ، في شكلها ، من جانب مارسيل دوبادو .

ماهو الشرط الذي يمكن ، ضمنه ، التفكير في السياسة دون اللجوء إلى اساسها الالهي ؟ يجب ان نقول ، هنا ، اننا ، نحن ، الذين نطرح السؤال ، اي من وجهة نظر السيادة (السياسة كفعالية دنيوية) . الجواب يفرض نفسه ، وهو التالي : بتصور استقلال السياسي . ان السلطة المستقلة ، وبعبارة اخرى غير التابعة لاي مبدأ يقع خارجها ، هي ، بالتعريف ، منسوبة إلى نفسها . ولكن بلوغ مثل هذا التصور للحياة السياسية — وبنيتها — يقتضي البيان المسبق لكون الجماعة السياسية توجد ، ايضا ، كجماعة اجتماعية بحيث لايمكن فصل استقلالها السياسي عن استقلال المجتمع المدني . فإذا كان مارسيل دوبادو يرتفع إلى تصور « دنيوي » للسلطة السياسية ، فذلك لانه ينضج تصور دنيويا ، بدوره ، للمجتمع المدني . وكل شيء يقع ، اذن ، في فترة اولى على الاقل ، في مدلون المجتمع المدني الجديد تماما . ان البشر يجتمعون في جماعة ، في رأي مؤلف « المدافع عن السلام » ،للوفاء بحاجاتهم ، وهذا هو كل شيء . فالمجتمع المدني موجود ، اذن، لذاته وبذاته . وهو لايوجد ، كما كان يعتقد توما الاكويني ، مثلا ، كجماعة « منظمة من اجل خير » اعلى منها . فالمدينة ، بالنسبة لمارسيل دوبادو ، دنيوية من ادناها إلى اقصاها . وهذه النقطة الحاسمة ، لانها تدحض تقليد المدينتين الاوغسطيني ، تؤدي إلى تصور ضمني للحياة الاجتماعية — السياسية . ولكن ذلك لايعني استبعاد الغائية من النظام الاجتماعي ، ومارسيل يذكر ، فعلا ، ان المجتمع «منظم من جل غاية » ،

ولكن الفرق بينه وبين تصور توما الاكويني كبير لان هذه الغاية غاية دنيوية : فالامر يدور حول ترتيب المدينة — والحياة الاجتماعية الكلية — من اجل « العيش جيدا » أو ، كما يقول فيلسوفنا ايضا ، « من اجل حياة مكتفية » . ولنستشهد بنص من جملة نصوص اخرى : « اجتمع البشر ، اذن ، للعيش مكتفين والحصول على الاشياء الضرورية وتبادلها بصورة طبيعية . ان مثل هذا التجمع الكامل والمكتفي بذاته ، على هذا النحو ، يسمى مدينة . . . وبالفعل ، فبما ان الاشياء اللازمة للذين يريدون العيش المكتفي متنوعة ولايمكن الحصول عليها من جانب رجال من سلك أو مشغل واحد ، فقد لزم ، فيها ، مراتب أو مشاغل متنوعة. من اجل هذا التبادل تمارس الاشياء المختلفة من هذا النوع الذي يحتاج اليه البشر لاكتفاء حياتهم أو تحصل عليها . وهذه المراتب أو المشاغل المتنوعة ليست شيئا آخر خلاف اجزاء المدينة في تعددها وتمايزها » (الكتاب الاول ، الفصل الرابع ، الفقرة العاشرة) .

فنحن نرى ان الجماعة ليست معرفة ، مثلا ، بوصفها مجموع المسيحيين ، اي بموجب معيار ناجم عن الرؤيا ومنسوب ، بالتالي ، إلى الله ، بل ان المجتمع هو ، على العكس من ذلك تماما . مجتمع غايته الوحيدة السماح للبشر الذين يؤلفونه بالحياة في منآى عن الحاجة . وهو ما يعني ، من جهة ، انتاج اشياء ضرورية للحياة وتبادل هذه الاشياء نفسها من جهة ثانية . ويسلم مارسيل ، بطبيعة الحال ، بأن من بين هذه الاشياء خلاص النفوس بحيث سيكون هناك ، في المدينة ، « سلك » مكلف بهذه المهمة كما يوجد هناك « سلك » لانتاج الاشياء اللازمة للعناية بالاجساد . ومهما يكن من امر ،فان ، المجتمع يوجد ، منذ ذلك الحين ، كتناغم بين « الاجزاء » التي تركبه: انه موجود ، حقا ، ككيان

مجرد . ويقول مارسيل انه يمكن التفكير فيه بوصفه « كلية » . فليس مبدؤه ، اذن، الا فيه هو نفسه والمسألة السياسية الحقيقية ستكون تحديد من هو الذي ، من الكلية الاجتماعية ، سيولى السلطة . فليس هناك ، كما نرى ، اي استنتاج لشرعية العاهل انطلاقا من رؤيا ما ، من تنصيب ما من جانب الله او من جانب ممثله . ويجدر بنا ، لجعل هذه النقطة محسوسة ، ان نلاحظ كيف يتأمل مارسيل بنية الكلية الاجتماعية . وقبل كل شيء ، يجب ان لا ننسى ان المجتمع ، من حيث هو كذلك ، مكون من اجل الرخاء الاقتصادي والمعنوي وانه ، انطلاقا من ذلك ، مكون كدائرة تبادل . ويظهر التبادل التجاري – مع ما سيسمى ، فيما بعد ، تقسيم العمل – ، في عيني مؤلف « المدافع عن السلام » ، بوصفه العنصر الاساسي للحياة الاجتماعية . وهذا التصور الدنيوي للحياة الاجتماعية سيؤدي الى علمنة الحياة السياسية . وبالفعل ، فان مسألة ممارسة القوة هي مسألة معرفة اي جزء من المدينة يجب ، بموجب العقل ، ان يتولى السلطة . ما هي اجزاء المدينة ؟ تلك هي ، اذن ، المسألة الحقيقية للسلطة . والاجابة عن هذا السؤال تفترض اللجوء الى التقسيم الثلاثي الهندو – اوروبي كما ابرزه ج . دو ميزيل(١) على اعتبار ان المسألة هي ، بالنسبة لما يشغلنا هنا ، معرفة العلاقة بين كل جزء (او سلك) من اجزاء المدينة – فيما يتعلق بممارسة السلطة او ، وهو الامر نفسه ، بين الاجزاء والكلية التي تؤلفها معا . فهناك ، اذن ، ثلاثة اسلاك اساسية : سلك الكهنوت المنذور للعبادة (الاكليروس) وسلك الانتاج والتبادل (المهن ، الكفاءات والمواهب) ، اي سلك العمل ،

---

(١) راجع « ايديولوجية الهندو – اوروبيين » في الجزء الاول من هذا الكتاب.

وسلك التنفيذ والقسر (الامير أو « القسم الحاكم ») . وكل قسم منظم لغاية خاصة به : الامير يأمر ويحافظ على النظام القائم ، ودائرة المهن تنتج السلع الضرورية لحياة الجسد ، وغاية الكهنوت هي تربية البشر من اجل ان يستحقوا « الخلاص الابدي » . ويمكن ان يظن انه ما من مسالة سياسية في هذه الجملة الجيدة الضبط : اليس الامير ، بموجب سلكه نفسه ، هو الذي يحكم ؟ ان ذلك مؤكد ، ولكن الامر يدور حول معرفة كيف ولماذا يحكم ؟ ويجب البحث عن الجواب في جانب تعريف القانون . فوحود القانون هو ، فعلا ، الذي يسبب وجود الكلية الاجتماعية : لا قانون ، لا مجتمع . وسوف يكلف الامير بتنفيذ القانون لصيانة نظام الكلية ، ولكنه ليس ، هو نفسه ، واضع القانون . وبالتالي ، فليس الامير « الطرف » الذي تؤول اليه صلاحية انشاء مجتمع مدني . وسوف يكون الامر كذلك ، من باب اولى ، بالنسبة لـ « الطرف الكهنوتي » وبالنسبة للطبقة العاملة .

ان عبقرية مارسيل دوباد تقوم ، حقا ، على كونه يفكر في « المجتمع » كتجريد ، كبنية مستقلة ، من حيث هي كذلك ، عن العناصر التي تؤلفها . ذلك هو معنى تعريفه كـ « كلية » . فمؤلف « المدافع عن السلام » يطور ، اذن ، نظرية نظام سياسي ،وجود معتبرا اياه معطى . والكلية الاجتماعية تطرح نفسها ، هي ذاتها ، بالقانون المدني الذي هو مبدؤها الموحد .

إين ، إذن ، اصل القانون المدني ، الاول بين كل القوانين لأنه منشىء نظام اجتماعي — سياسي معطى ؟ يجيب مارسيل بأنه في الشعب ، اي في جملة اعضاء المدينة او ، كما يقول ، في ممثليها . فالشعب « ،

اذن ، مشرع والامير هو ، جماة ، منذ ذلك الحين ، الذراع التي تنفذ القانون .

وتلي ذلك نتيجتان :

١ — الطرف الكهنوتي مستبعد من السلطة السياسية .

٢ — القانون (كالمجتمع في جماته وكمرجع السلطة) من اصل دنيوي خالص .

واذا تطابق مع القانون الالهي ، فذاك خير قيمته مقدرة دائما ، ولكن هذا التطابق ليس ، في ذاته ، شرط حلول نظام سياسي . وقولنا ان الكلية « مكتفية بذاتها » او ان لها « غايتها في ذاتها » يعني ان القانون بشرى خالص . فتلاحم المجتمع او نظامه يعود ، اذن ، الى الامير (« الطرف الحاكم ») الذي تكون وظيفته تأمينه وضمانه كما يسهر الكهنة ، في مدينة جيدة التنظيم ، على خلاص النفوس وكما يوفر العاملون منافع الجسد . وتكوين المدينة نفسه هو الذي يستنتج منه مارسيل الاستحالة النظرية والعاملية لتولي البابا سلطة شاملة ما . فالكهنة مطرودون من السلطة التي تصبح ، لهذا السبب ، فعالية « دنيوية » بصورة اساسية . ان هذه العلامة الجذرية للحياة السياسية ، استقلالها — بالتعريف — عن القوة الروحية ، تعني، اذن ، اعلان استقلال السياسة . وسوف تسمح ملاحظة اخيرة تتعلق بطبيعة القانون ، في هذا الصدد ، بتثبيت الامر نهائيا .

القانون ليس معلقا بفكرة العادل : فالعادل ليس معطى برؤيا . فهو مدلول دنيوي : انه فكرة العدالة الناجمة عن تطبيق القانون .

والحياة المكتفية المتحررة من « الحاجة » هي الحياة العادلة . وبما ان القانون يضمن المبادلات ووجود الصلة الاجتماعية ، بصورة أعم ، فالقانون المدني هو الذي تتوقف عليه العدالة . والقانون لايبرم ، بالنسبة لمارسيل ، من اجل العدالة ، بل من جال ضمان الحياة الجيدة : فلا عدالة دون قانون . « لقد وضعت ، اذن ، من اجل الحياة ، اي الحياة المكتفية في هذا العالم ، قاعدة الافعال البشرية المتعدية يمكن ان تطبق على الفائدة او الضرر ، الحق او الظلم النازلة بشخص آخر غير فاعلها ، قاعدة لا تمنع المخالفين وتقسرهم ، بانزالها العقوبات والقصاصات بهم ، الا من اجل حالة العالم الحاضر . ان هذه القاعدة هي التي نطلق عليها الاسم الشائع ، اسم القانون البشري (الجزء الثاني ، الفصل السابع ، الفقرة السابعة) . وسوف نلقى ، في ذروة قوة نظرية السيادة ، هذا التصور للقانون « الوضعي » جدا منذ ذلك الحين .

لقد ذكرنا تقسيما ثلاثيا اساسيا يرتبط ، به ، فكر مارسيل ، اجمالا : طبقة المحاربين والامراء ، طبقة الحرفيين والفلاحين والعمال ، واخيراً طبقة الكهنة . ولكن مارسيل يبتعد عنه فيما يتصل بمبدأ تعايشها المتناغم — وهو ، بالنسبة للعصر الوسيط ، الله . وفيما يلي نص شهير جدا يستحق ، مرة اخرى ، ان يستشهد به هنا . انه سيسمح لنا بأن نقدركم كان مارسيل غريبا عن الحل المسيحي القروسطي . وادلبيرون ، اسقف لاون بين عامي ٩٧٧و١٠٣٠ ، هو صاحبه : « لقد تبنى الله الملوك : إنهم اقنانه وهو حاكمهم الوحيد . وهو يصرخ بهم ، من اعلى السماوات ، ليكونوا اطهارا وانقياء . لقد اخضع لهم ، بوصاياه ، الجنس البشري بكامله ... لقد اقامهم اطباء للجروح التي يمكن ان تقرح النفوس .. ولباقي النبلاء

امتياز عدم معاناة قسر اية ساطة شريطة ان يمتنعوا عن الجرائم التي يقمعها القانون الملكي . إنهم حماة الشعب ، الكبار من أفراده كالصغار ، الأختيار اخيرا ، ويؤمّنون ، ني الوقت نفسه ، امنهم الخاص . والطبقة الاخرى هي طبقة الاقنان : انه هذا العرق البائس لا يملك شيئا الا بتعبه . فبيت الله الذي يظن واحدا ،مقسوم ، اذن ، إلى ثلاثة : بعضهم يصلون والاخرون يقاتلون وآخرون ، اخيرا ، يعملون . والاطراف الثلاثة التي تتعايش لا تعاني من جراء انفصالها عن بعضها . فالخدمات التي يؤديها احدها هي شرط اعمال الطرفين الاخرين . وكل طرف يقوم ، بدوره ، بإراحة المجموع . وهكذا ، فإن التجمع المثلث يبقى ، مع ذلك ، واحدا . وهكذا امكن للقانون ان ينتصر وللعالم ان يعيش في سلام».
اننا نرى كم يقترب مارسيل من هذا النص وكم يبتعد عنه : انه يقترب منه لان المجتمع الذي يرنو اليه هو ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه (« المدافع عن السلام ») ، مجتمع متوازن وسلمي . الا ان خطر الحرب « الاهلية » يقع ، على وجه الدقة ، في عينيه ، في كون طبقة (او سلك) ستعلن طموحها الى ادارة المجتمع . وهذه الطبقة هي طبقة الكهنة : فالفرق الاساسي بينه وبين رؤية ادلبيرون يقوم ، اذن ، على ما يلي : ان المجتمع ليس « بيت الله » بحيث لا يخضع الملك — ولا كذلك باقي الشعب — ، بالتعريف ، لله ، اي للكنيسة ورئيسها ، البابا . فما من شك ، اذن ، في ان الحياة السياسية تصبح ، مع مارسيل دوبادو ، فعالية دنيوية تماما حتى ولو كان على الامير ، من جهات اخرى ، أن يظهر نفسه مسيحيا . وني حين كانت الرؤيا القروسطية تعلن تبعية السلطة لله — على اعتبار ان التكريس كان مكونا لسلطته — ، فإن

« المدافع عن السلام » يعلن ، على العكس من ذلك ، استقلال السلطة دون ان ينكر التناغم الضروري بين اطراف المدينة . ومنذ ذلك الحين ، جرى التفكير في السلطة كقوة مدنية .

القوة والشرعية

لسنا بعد ، كما سنرى ، على مستوى واحد مع نظرية السيادة . ولنذكر بأننا مازلنا ، هنا ، في عام ١٣٢٤ . الا ان الارض كانت تمهد : فشروط الدولة الحديثة تتحدد بدقة . لماذا لا نستطيع الحديث عن السيادة لدى مارسيل ؟ لان الامير يبقى خاضعا للقانون الذي ليس هو واضعه ، وان لم يعد منصبا من « الله » وان لم يعد ، اذا تحدثنا بلغة ادلبيرون ، « قن الله » . فمقاربة العمل السياسي كفعل دنيوي ببساطة (المحافظة على نظام اجتماعي « مكتف بذاته ») هي ، اذن ، تحرير الامير من تبعيته لله لصالح خضوعه للشعب ، المشرع الوحيد . هل يعني ذلك ، كما ادعى بعضهم ، انه كانت ، لدى مارسيل ، الرؤية الروسوية للشعب السيد ؟ كلا ، لان المشرع (الشعب) ليس هو الذي يمارس السلطة ، اي الذي ينفذ القانون . فلسنا بعد ، اذن ، في فترة السيادة . فهذه الأخيرة تفترض ، فعلا ، شرطين آخرين : وحدانية الدولة التي سيكون ، لدى مارسيل ، وعي واضح لها ، وخاصة تعريف القانون كنتيجة لارادة الامير ، وهو مدلول غريب عن مؤلف « المدافع عن السلام » .

الا ان ايديولوجية القوة الدنيوية باتت ، منذ ذلك الحين ، في أفق التفكير والممارسة السياسيين . ان ايديولوجية الدولة هي التي لاتطلب ، حقا ، الا التحرر . وقد لعب مارسيل ، في هذا « التحرر » ،

دورا عظيما : فالمجتمع المدني الذي يتأمله هو واقع دنيوي تماما . ورجل بادو هو ، حقا ، ضمن هذا المعنى ، الذي يجب ان يعد مخترع « القوة » . ونحن نريد ان نعرف ، بهذه بهذه الكلمة ، مايصنع خصوصية سلطة الدولة عندما تعرف هذه الاخيرة نفسها بالسيادة. ما الذي يميز هذه « القوة » التي نتعامل معها الان ؟ ان مايميزها هو انها ، هي نفسها ، مبدؤها الخاص بحيث يمكن ، نظريا ، تعريفها كسلطة « مطلقة » . ونحن لانريد ان نعطي هذه الكلمة صبغة شائعة تؤدي إلى حرمانها من معناها : فكلمة « مطلقة » لاتعني ، هنا ، « طغيانية » ، والخلط بين هذين المدلولين خطأ كبير . وبالفعل ، فإن الفرق – الذي يكوّن ، على وجه الدقة ، ايديولوجية الدولة – بين الطاغية والامير صاحب السيادة هو ان الاول لايستغني عن الشرعية ، في حين ان الثاني يعد سلطته شرعية تماما . ومن المؤكد انه سوف يكون علينا التساؤل حول تماسك هذا التمييز لنعرف ، مثلا ، ما اذا كان لايقوم على سوء تفاهم فيما يتعلق بتعريف « الطاغية » . اما الان ، فان هناك شيئا يبقى مؤكدا هو ان « صاحب السيادة المؤسسي» كما يسميه هوبز ، قام ضد الطغيان . وبعبارة اخرى ، ان الفحص الذي يجريه منظرو الدولة ذات السيادة للطغيان يرمي إلى التمييز المطلق بين صاحب السيادة والطاغية .

فإيديولوجية القوة هي ، اذن ، ايديولوجية السلطة الشرعية . انها التصور الذي سينبغي بموجبه ، على الامير ، على اعتبار ان الله لم يعد يضمن ممارسة السلطة ، ان يجسد ، هو نفسه ، هذه الضمانة . فمدلول القوة يرد ، اذن ، إلى كون الدولة شرعية أو ، بالاحرى ، إلى كونها الشرعية . فلا ينبغي الخلط بين مدلول القوة الحديث والتصور القروسطي لـ « القوتين » أو للسلطتين . ونظرية السيادة هي ، فعلا ، التي يمكن ،

بفضلها ، التمييز بين الإثنتين : فهذه الاخيرة تقوم على توحيدها ، في الدولة ، بين ماكان العصر الوسيط يحافظ عليهما متمايزين ، اي مبدأ السلطة وممارسة هذه السلطة . وقد سبق ان قلنا ان المبدأ (ونحن نستعمل هذا المصطلح لعدم وجود ماهو افضل) كان خارجا عن مرجع السلطة — ومن هنا الصراع المسمى صراعا بين « القوتين » . وكان ينبغي ، من اجل حل هذا النزاع حلا صحيحا ، رد هذا المبدأ من الله إلى البشر بإعطاء المدينة الارضية الاولوية على المدينة السماوية . وكان ذاك عمل مارسيل دوبادو الحاسم . وعلى الفور انكشف جوهر المسألة السياسية في العصر الوسيط ، إن صح هذا القول : فلم يكن كل من البابا والامبراطور سوى منفذين للمخطط الالهي ، مستودع له . وان كايهما كانا يسعيان ، على الاقل ، لان يعترف لهما بذلك . لقد كان غريغوريوس السابع ، نفسه، بعقيدته حول « شمول القوة » البابوية » ، يتولى « القوة » من الله بوصفه رئيسا للكنيسة : « اسست الكنيسة الرومانية من جانب الرب وحده » (المادة الاولى) . وهكذا ، فان مسألة السلطة هي مسألة ممارستها فقط : فلا شك في المبدأ ، انه في الله . اما بالنسبة للامبراطور ، فانه ، حتى حين يطلب استقلاله الزمني ، يفعل ذلك مع اعترافه بتبعيته حيال المبدأ الروحي : « لا سلطة الا من الله والسلطات الموجودة اسسها الله » . وفوق ذلك ، فمن الواضح ، في تصريح اسقف لاون الذي ذكرناه ، كما لاحظنا ، ان البشر ، أو بالاحرى الاسلاك المتسلسلة رتبويا ، تطيع الله عندما تطيع الملك . فنحن ، اذن ، نقصد ، حين نتحدث عن « القوة » لنصف ايديولوجية الدولة ، ان نميز جليا بين اشكاليتين سياسيتين : فالعصر الوسيط لايعرف ، في السياسة ، سوى ممارسة السلطة . فلسنا هنا ، بالمعنى

المضبوط للكلمة ، سوى أمام سلطات . وليس للبابا والامبراطور سوى سلطة سياسية ، وهما غير معنيين الا بممارسة السلطة ، بتنفيذ الارادات الالهية . وعلى العكس من ذلك ، فان « الامير صاحب السيادة » لن يملك هذه السلطة فقط ، بل سيملك مبدأها ايضا : ماسميناه القوة . وبعبارة اخرى ، تتمايز السلطة والقوة ، في العصر الوسيط ، كما تميز الكنيسة أو الامبراطورية عن الله . ولكن السلطة والسيادة متحدتان في الدولة ذات السيادة على الرغم من اختلافهما مفهوميا اختلاف ممارسة السلطة عن مبدئها . فكل اصالة السيادة تقوم ، على وجه الدقة ، على تعريف « الامير » بوصفه تلك الوحدة بين « القوة » و « السلطة » ، وهو مايؤلف الرد على السياسة القروسطية ويحدد للسياسة « الحديثة » والمعاصرة قوامها حتى اشعار آخر . وقد كان الدخول إلى خفايا هذه الوحدة عمل التاريخ منذ القرن السادس عشر .

إن مصطلح الوحدة هذا اساسي : انه يتخلل كل الادب السياسي وليس ، كذلك ، غائبا عن التاريخ السياسي العام . الا انه يهمنا ان نبين كيف تتملك ايديولوجية القوة فكرة « الواحد » هذه متكونة من خلالها . ولكن ، لنلخص ، اولا ، مانقصده من « القوة » : انها المدلول الذي يعطي سياسة الدولة خصوصيتها . ففيها يتطابق مبدأ السلطة وشكل ممارستها . فهي تتميز ، اذن ، في النظرية ، عن السلطة بمعناها المضبوط مع بقاء هذه الاخيرة متوقفة على الاولى . وهكذا يمكن وصف قوة الدولة كما يلي : ان وحدة القوة هي شرط تعددية « السلطة » (الجيش ، الشرطة ، العدالة الخ . . . مثلا) ومبدؤها . وهذه هي خاصة الدولة ذات السيادة : جمعها ، في ظل ارادة واحدة ، دائرة الحياة السياسية التي يجري تأملها ، نهائيا ، بوصفها فعالية دنيوية .

ومايجب ان يدرك بوضوح ، اذا اردنا تفسير بنية السيادة تفسيرا صحيحا ، هو ان مدلول القوة الذي تعرف به لايرمي إلى بيان شيء آخر خلاف مايلي : ان سلطة – سلطة الامير – تمارس بوصفها سلطة ذات سيادة تجد شرعيتها في واقعة ممارستها نفسها ، بحيث ان مايظهر في الحياة السياسية ، القسم المرئي من جبل الجليد أو ، وهو افضل ، مايختبره الانسان العادي ، لايمفعل ، على وجه الدقة ، شيئا خلاف اخفاء واقع القوة : فهذه الاخيرة مجردة وتتعلق بالمبدأ ، في حين ان السلطة مشخصة وتتعلق بالتنفيذ . ان علينا ان نفهم بنية الدولة في هذه السياسة الدنيوية والمجردة ، وهو مايعني فهم الدولة تحت مقولة « الواحد » .

الواحد الطغياني والامير صاحب السيادة

لقد قلنا ان من المناسب تمييز اطلاق القوة عن ممارستها الطغيانية البسيطة. وسوف ننطلق، لنستشهد على ذلك ، من مؤلف لابوييسي القصير جدا : « خطاب في العبودية الطوعية » (حوالي عام ١٥٤٩) . ان القفزة التي نقوم بها مشروعة ، هنا ، لاننا لانريد اعادة رسم تاريخ السيادة . بل ابراز نشوء ايديولوجية الدولة وبنيتها . ان لابوييسي لايعرف (اكثر مما يعرف رجال بادو) تصور السيادة لسبب هو : ان بودان هو الذي صاغه عام ١٥٧٦ . الا انه اذا كان علينا اللجوء إلى صديق مونتين ، في هذه المناسبة ، فذلك لان طبيعة القوة موصوفة ، لديه ، وصفا ممتازا : فكتاب « خطاب في العبودية الطوعية » يبين ان وراء « الطاغية » توجد دولة ، وان وراء سلطة « الواحد » قوة الدولة . والمسألة السياسية تقوم ، بالنسبة للابوييسي ، على معرفة لماذا يبدو على

الشعوب انها ترغب في العبودية ، لماذا يبدو انها تحب الطاعة . فالامر يدور ، اذن ، بالنسبة له ، حول فهم سبب ماهو منتشر انتشارا واسعا : « ارادة الخدمة العنيدة » .

ويجب البحث عن حل المسألة في جانب الطغيان الذي لا يعرف ، هنا ، الا بوصفه سلطة « واحدة فقط » على العدد الكبير . ومن الاساسي ، منذ ذلك الحين ، ان نلاحظ ما يلي : ان اشكالية مركزة على الطغيان هي التي يتصور لابوييسي ، داخلها ، بنية قوة الدولة ، وبعبارة اخرى ، فان نقد « خطاب في العبودية الطوعية » السلطة الطغيانية — « الواحد » — هو دعامة نقد اعمق لما سوف يعبر عنه المنظرون ورجال الدولة ، بعد وقت قصير جدا ، بوصفه « السيادة » . يدور الامر ، في الواقع ، من جانب لابوييسي ، حول نوع من الاستباق ، بل ، بالاحرى ، حول الفهم الواقعي لما يشكل رهان التأمل السياسي في زمن يمضي من ماكيا فيلي (« الامير » صدر عام ١٥١٣) الى بودان (« الجمهورية » صدر عام ١٥٧٦) . وفي حين تتكون النظرية الحديثة للقوة ضد الطغيان ، فان لابوييسي سوف يماثل بين هذه القوة وممارسة « طغيان شخص واحد » بحيث ان لابوييسي الباحث ، في اواسط القرن السادس عشر ، عن كيان جديد من أجل « الامير » سوف يكشف عن الدلالة الحقيقية للسياسة الحديثة : فمهما تكن مظاهر السيادة ، فانها تبقى ، مع تباعدها عن الطغيان ، مدموغة به(١) . فالطاغية ليس ، ابدا ، وحده في نظر لابوييسي ، و« الواحد » ليس وحيدا قط : فهو محاط ومساعد بحيث انه اذا بقي الشعب في حالة عبودية ، فانه مثبت في هذه الحالة من جانب

(١) راجع ، في الجزء الثالث من هذا الكتاب ، « الشعب والامة » و « الحرية والمساواة» .

من يسميهم « الخطاب » ، دون ان يخلو ذلك من خفة ظل ، « قوادي » « الامير » . ليست عصابات الخيالة ، وليست سرايا المشاة ، وليست الاسلحة هي التي تحمي الطاغية . ولكن ما يحميه هو ما لن يصدق للوهلة الاولى ، ولكنه صحيح . ان اربعة او خمسة هم ، دائما ، الذين يبقون له البلد في حالة قنانة . لقد كان اربعة او خمسة ، دائما ، هم الذين كانت لهم الحظوة لدى الطاغية واقتربوا منه من تلقاء ذواتهم او جرى استدعاؤهم من جانبه ليكونوا شركاء قساواته ورفاق مسراته وقوادي ملذاته ومشاركين في منافع نهبه . ان هذا الوصف الذي سيظهر الطاغية محاطا بشركائه يعطي صورة سلطة سياسية لاتقل ، عندما تمارس ، في شيء عن حملات هذه او تلك من عصابات قطاع الطرق . وهذه النقطه اساسية لانها قطيعة مع التصور التقليدي للطغيان الذي يقول ان الطاغية وحيد وبهذه الوحدة ، نفسها ، يتحكم بالبلد بقوته وحدها ، بالخوف الذي ينشره هو نفسه . ان الصورة القديمة للطاغية لم تعد تجد مكانها هنا لانه ليس شخصا واحدا يحكم ، دون شريك ، الكثرة المرعوبة حسب نزواته الخاصة ، لانه لم يعد ، مع لابوييسي ، صورة الطاغية المهووس الواقع فريسة للجنون .

ان هذا التحول في تعريف الطاغية — الذي لا يقول لابوييسي ، كذلك ، ان سلطته غير شرعية او انها ، ببساطة ، تمارس دون احترام للقوانين — هو قرينة على تحول عميق في تعريف قوة الدولة . وهكذا نقرأ في « الخطاب » ما يلي : « الطاغية يستبعد بعض الرعايا بواسطة بعضهم الاخر ويكون محروسا من جانب اولئك الذين كان عليه ، لو كانوا يساوون شيئا ، ان يحرس نفسه منهم ، ولكنه ، كما يقال ، يصنع لنفسه زوايا في الخشب كي يشق هذا الخشب نفسه . هؤلاء

هم رماته ، هؤلاء هم حراسه وهؤلاء هم حملة راياته . ان ما نحن بصدده ، الان ، هو حقا ، وصف للطاغية « الحديث » ، وصف القوة كتنظيم هرمي للسلطات ، وبعبارة اخرى لشبكات العبودية والسيطرة المتعددة بقيادة « الامير » في قمة البناء . ومنذ ذلك الحين ، يجب التفكير في الطغيان – بمعناه لدى لابوييسي – بوصفه نموذج القوة . فكل شخص يخشى الشخص الآخر الذي يعد نفسه رئيسا . ذلك هو تمفصل الساطة والطاعة . وهذه ، حقا ، هنا ، ايضا ، بنية « العبودية الطوعية » التي يبتغي ، فيها ، شعب خاضع نفسه : فوهم الامرة ، تحت الطاغية الاعلى ، ومن فئة الى اخرى ، يجعل من الجميع ومن كل واحد رؤساء صغارا مستعبدين اعبادتهم للرئيس الاعلى متماهين معه « الى درجة كونهم ، هم انفسهم ، تحت الطاغية الكبير ، طغاة صغارا » .

وهكذا ، فإن الطاغية لم يعد ، كما قلنا ، ذلك المجنون ، ذلك المخبول الدموي الذي يبسط الارهاب لمتعته الخاصة : انه ، كما يصفه لابوييسي ، بنية السلطة نفسها . فالسلطة ، في حد ذاتها ، طغيانية . ونقدم برهانا على ذلك كون لابوييسي قد استبعد ، في سطر واحد ، في بداية مؤلفه الصغير ، مسألة معرفة ما هو افضل الانظمة . وكان البحث عن « الافضل » في السياسة قد ساد جملة التأمل النظري حول السلطة ، لدى ارسطو كما لدى توما الاكويني . ان مثل هذا البحث قد سفه من جانب لابوييسي بسبب عدم لزومه على اعتبار ان المسألة تقوم ، بالنسبة له ، على معرفة بنية القوة . ولكن هناك ما هو اكثر : فعرضه لسلطة الطاغية يتخذ دلالة عمومية بسبب عدم حسبانه حسابا لهذا التساؤل الوارد من العصور القديمة . وبالفعل ، بما انه ليس هناك

وجود لافضل نظام ، فإن اية سلطة تساوي ، في السياسة ، سلطة اخرى .
وهذا التعادل ، في السوء ، بين كل السلطات ، وبعبارة اخرى بين كل انظمة السلطة — هرم السيطرة والعبودية — هو ، حقا ، ما يشكل الايديولوجية الجديدة للدولة . وبعبارة اخرى ، هناك نقطة مشتركة بين كل الانظمة هي انها دول ، وهو ما يعني ان الدولة ، ملكية كانت ام ديمقراطية ام ارستقراطية ، لا تكف عن كونها « ذات سيادة » . فهي تبقى مبنية بالقوة ، تبقى ما يسميه لابوييسي « الواحد » .

ولتجنب كل التباس ، يجب ان نلاحظ ، على كل حال ، ان هذه التسمية ، تسمية « الواحد » للدلالة على الطاغية ، وبعبارة اخرى على محيط الطاغية (« قوادو » الامير) ، ايضا ، هي شيء مستجد بالنسبة لذلك العصر لانها تدل على الدولة ، على الرغم من ان الاشارة الى « الواحد » للدلالة على مركز السلطة ليست ، من جانبها ، جديدة . فقد سبق لمارسيل دوبادو ان تصور الوحدة الامسية للمدينة او المملكة وكان يستطيع ، بذلك ، امتنتاج تفوق الحكومة الوحيدة فيما يتعلق بالعدد . وكان توما الاكويني ، قبله ، يستنتج ضرورة ان تحكم مملكة ما من جانب شخص واحد من كون العالم نفسه محكوما من اله واحد . وجدة لابوييسي ، في هذه النقطة ، تقوم ، على وجه الدقة ، على تعريف السلطة عامة ، وتعريف سلطة الطاغية ، ثانيا ، بوصفها « الواحد » . ان لابوييسي يجعل التفكير في السياسة « الحديثة » ممكنا بفك تشخيص مسألة الطاغية التي تعود الى الف سنة للتفكير ، لدى الطاغية الفرد ، فيما يكوّن سلطته ، وبعبارة اخرى باحلاله اشكالية مجردة للسلطة محل التنديد بتجاوزاتها . فليس الطاغية من يتعسف في استعمال السلطة : انه الذي يستعملها ، وهو ما يعني ان السلطة طغيانية . وهذا ، فضلا عن

ذلك ، السبب الذي لا تهمه ، من اجله ، كما يقول ، مسألة « افضل نظام » التي « طالما نوقشت » . فوضع التأمل السياسي داخل هذا التساؤل الاول يعني افتراض وجود نظام « جيد » يتلاعب عليه الطاغية ، على وجه الدقة ، بصورة ازلية . ومن هنا التصور « الكلاسيكي » للطاغية كمغتصب ومعتوه خارج القانون . وهذا ما يدحضه لابوييسي : فسوف يصنع ، اذن ، خطابا في الطاغية ، اي في السلطة . وهذا يعني ، في مصطلحاتنا ، انه سيجري تأمل قوة الدولة على نموذج الواحد ، وهو ما اشرنا اليه ، من قبل ، كوحدة — في الدولة ذات السيادة — بين مبدأ القوة وشكل ممارستها . وعظمة لابوييسي هي في اظهاره لهذا « الواحد » بالاشارة اليه ، دون التباس ، كطغياني . وهذا ما يردنا الى عنصر اساسي للمسألة سبق ان اوضحناه جيدا : ما الفرق الذي يجب ان نراه بين الطغيان والسيادة ؟ ومن الجدير بالملاحظة ، في هذا الصدد ، ان نتبين كون السيادة قد عرفت في عصر كان الطاغية ، مثل الطاعون ، موضع ريبة الى حد يمكن ان ندّعي ، معه ، انها انضجت ردا على الطغيان « الكلاسيكي » . الا اننا يجب ان لا نخدع ، وهذا ما يبينه لابوييسي ، بثنائية « امير ذي سيادة » او « طغياني » : فقد القى لابوييسي ، بربطه السلطة بالطغيان ، شكا حاسما على ما سوف يكون اتجاه كل الفكر السياسي بعد عام ١٥٧٦ الذي يكون « صاحب السيادة » ، بموجبه ، سواء اعرّف كملك ام كشعب ، هو من تستحيل ، دونه ، حرية البشر في المجتمع المدني . ومهما يكن من امر ، فإن نظرية السيادة ولدت من تأمل في الطاغية « الكلاسيكي » او « الحديث » . وليس من المؤكد ان تكون الدولة ذات السيادة قد شفيت ، قط ، من هذا الاصل غير النقي . فعلينا ، اذن ، فحص هذه البدايات .

في رسالة معروفة جداً وجهها ماكيافيلي إلى ف : فيتوري في ١٠ كانون الاول ١٥١٣ ، يكتب مؤلف « الامير » ما يلي : « لقد الفت كراسا حول « الامين » عمقت ، فيه ، إلى اقصى ما استطيع ، المسألة التي يطرحها مثل هذا الموضوع : ما هي السيادة ، كم نوع يوجد منها ، كيف تكتسب ، كيف يحافظ عليها وكيف تضيع ؟ واذا كان بعض العناء الضائع ، من جانبي ، قد ارضاك فلا ينبغي لهذا الاخير ان لا يرضيك . ويجب ، خاصة ، ان يخدم مصلحة أمير جديد » . وهكذا ، فإن صورة الامير هي ، في رأي ماكيافيلي نفسه ، صورة امير صاحب سيادة ، اي ان السلطة التي يمارسها تعرف بالسيادة . وهذه النقطة اساسية لأنها تتيح مقاربة اولى للمداول كما فكرت ، فيه ، الفلسفة السياسية في بداية القرن السادس عشر على الاقل .

لقد سبق ان قلنا ان السيادة تفترض تصوراً « دنيويا » تماماً للحياة السياسية ، وهو تصور كان مارسيل دوبادو (الذي يعرفه ماكيافيلي جيداً) ائده الناجح . فسوف تعرف السياسة ، اذن ، في « الامير » كمؤسسة الدولة . ان الامير مؤسس ، ينشيء ويناضل ، وسلطته مستولى عليها وشرعيته هي قوته . ولا تستهدف السياسة اي خير يتجاوزها ، وهي غاية ذاتها الخاصة ، وهو ما يعني انه اذا كان هناك خير ما يجب الاستيلاء عليه ، فهذا الخير هو خير الدولة نفسها . فنحن ، هنا ، أمام تصور بارز الدنيوية للقوة يقتضي صياغة مفهومية للحياة السياسية كاستراتيجية . والنقطة الرئيسية ، هنا ، لتوضيح قصدنا ، هي انه يجري التفكير في السياسة كفن للتأسيس ؛ انها تقوم على تأسيس نظام. وتأسيس الدولة

هو كل عمل الامير ، وهو ما يتضمن تصورا تاريخيا ، وليس « طبيعيا » بعد ، للسلطة . وتعاني فكرة التأسيس ، مع السيادة كما يصفها ماكيافيلي ، انقلابا جذريا تكون نتيجته رد السياسة من الله الى البشر . ونحن نعلم ان التقليد المسيحي (اي البولسي) كان يفهم السلطة كمؤسسة الهية . ومع ماكيافيلي ، فقدت « السياسة المسيحية » كل تبرير . فبما ان الامر يدور ، بالنسبة للسكرتير الفلورانسي ، حول تأسيس دولة ، فهذا يعني ان السياسة تبدأ في البرهة نفسها التي ينصرف ، فيها ، البشر الى هذا التأسيس او ، اذا التزمنا منظورا يحدده « الامير » عام ١٥١٣ ، تبدأ السياسة مع عمل امير مؤسس . فحيث لا توجد مثل هذه الشخصية لا توجد سياسة ، لا توجد دولة . ان الحياة السياسية محللة في الاشكالية التي هي اشكالية « الخطابات حول عقدتيت — ليف الاول » بوصفها ناجمة ، ان صح هذا القول ، عن عمل « الشعب » . وهاتان المقاربتان غير متناقضتين في مبدئهما : فكلتاهما محكومتان بهذه الفكرة الشديدة الانتهاك للقداسة في اعماقها ، التي تقول ان السياسة شأن يسوي بين البشر ، اي مؤسسة من جانبهم . فالصورة التي يعطيها ماكيافيلي لسلطة الامير هي ، اذن ، صورة سياسة الدولة في صيغتها الحديثة : سلطة تطرح نفسها ، لااعتبار عندها الا لنفسها اي ، بكلمة موجزة ، سلطة تكون هي علة نفسها . فاذا كانت شرعية الدولة « الماكيافيلية » كما لوحظ ، هي قوتها وحدها ، فليس معنى ذلك ان هناك استبعادا كليا للشرعية : فليست الشرعية ، على العكس من ذلك تماما ، الشرط المسبق السياسي : بل هي ناجمة عنه . وهذه سمة حاسمة للسيادة .

ان الامير الذي يؤسس الدولة لا يتطلع الى الشرعية . وهذه الاخيرة ، ليست ايضا ، ما تنجم سلطته عنه ، فالشرعية ، وهي ليست اصلا

(شرطا) لعمله ولا غاية (واجبا) له ، لا تعيق « غنيمته » في شيء .
انها هذه الغنيمة . فالحياة السياسية عمل ، ولا يوجد شرط مسبق للعمل ،
ان لم يكن هذا العمل نفسه . فنحن نمسك ، هنا ، بالاطار الذي سبق
لمارسيل دوبادو ان رسمه وعين ماكيافيلي حدوده نهائيا : ان السياسة
تنجم عن ذاتها ، والسلطة هي ، لنفسها ، علتها الخاصة . فلا توجد ،
منذ ذلك الحين ، ادنى حاجة الى تبريرها بالله او بالطبيعة : فالقوة
جوهرية حقا . انها الاصل والغاية . والسيادة موجودة حقا : ويبقى ،
فقط ، ان تعرف ، وهي مهمة سيتولاها بودان نهائيا . اما في الوقت
الحاضر .فالقطيعة جذرية بين ماكيافيلي ونظرية القوة كما طورت
في العصر الوسيط . فالامير هو المبدأ ، انه الاول ، وماكيافيلي يسميه
« مؤسسا » و« جديدا » وهذا اقل ما يمكن ان يقال عنه .

ففي بطء ، يرتسم ، اذن ، وجه اللفياثان العملاق ، سياسة
تنجم عن ذاتها ، سلطة تعرف بالاستقلال المطلق : ومبدؤها يتطابق مع
شكلها ، والدولة هي هذا التطابق الذي كشفت عنه ، بعد ذلك الحين ،
اربعة قرون .وهي لم تعد في حاجة الى تبرير لانها التبرير ، ولا حاجة لها ،
ايضا ، الى الشرعية على اعتبار انها الشرعية . الا انه يبقى تعريف مدلول
السيادة ايجابيا . وبالفعل ، يصف ماكيافيلي سياسة الامير بوصفها
استيلاء على السلطة واحتفاظا بها ، وهو لا يسعى الى ان يثبت ، نهائيا ،
في كل نقاط مذهبه ، جوهر السيادة نفسه . فيكفيه ان يكتشف الميدان
الذي تمارس فيه ، هذه السيادة . وبعبارة موجزة ، انه يحلل السياسة
بالصيغة « الحديثة » — السلط — دون ان يصوغ سيادة الدولة مفهوميا .
فهدفه هو الامير (او الشعب) اكثر منه الدولة ، حتى لو كان الامير
مؤسس الدولة . فما يهمه في الدولة هو الامير : ومسألة الدولة تواجه
من زاوية مؤسسها . فقد كان ينبغي ، اذن ، ان تتناول النظرية الدولة

بهذه الصفة وان تعرف ، بوضوح ، طبيعة السلطة التي يمارسها الامير في الدولة . وكان ذلك يفترض وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر السكرتير الفلورنسي ، وجهة نظر تمتاز ، بفصلها بنية الدولة عن تحليل سلطة الامير . وبعبارة اخرى ، كان ينبغي تفسير الدولة ككيان مجرد ، بدلا من الوصول اليها عبر عمل الامير ، لوصف طبيعة السلطة التي يمارسها الامير . وعن هذا الانقلاب الحاسم كان ينبغي ان تخرج ، بكل الضبط المذهبي المرغوب فيه ، نظرية السيادة . ونحن نعلم ان بودان (« كتب الجمهورية الستة » ١٥٧٦) هو الذي تولى هذا القلب الاساسي من اجل المستقبل . ونحن نقدم دليلا على ذلك هو كون مركز الاهتمام ، لدى بودان ، هو الجمهورية (وليس الامير بعد) وكون مدلول « القوة ذات السيادة » قد دخل بفضل تعريف هذه الجمهورية . وهذه النقطة اساسية لأنها تعني ان السيادة ليست ما يميز عمل الامير بقدر ما هي ما يعرف الدولة .

يقع المؤلف ، في طبعته الاصلية ، في ٧٣٩ صفحة من القطع الكبير . وتكفي الاسطر الخمسة الاولى لتوضيح الامر : انها تعطي « التعريف » الذي سيستنتج منه كل الباقي . والنص هو التالي . « الجمهورية هي حكم مستقيم لعدة بيوت ولما هو مشترك بينها بقوة ذات سيادة . ونحن نضع هذا التعريف في المقدمة لانه يجب ، في كل الامور ، البحث عن الغاية الرئيسية ثم ، بعد ذلك ، عن وسائل بلوغها . الا ان التعريف ليس شيئا آخر خلاف غاية الموضوع الذي يقدم : واذا لم يكن جيد التأسيس ، فسرعان ما سوف يخرب ، بعد ذلك ، كل ما سيبنى عليه » (الكتاب الاول ، الفصل الاول ، البداية) . وهكذا يجب ان يفهم انه لايمكن الحديث عن الجمهورية اذا لم نتحدث عن السيادة . وهذا يعني ان

السيادة تنتمي الى مفهوم الدولة . فيدور الامر ، اذن ، بالنسبة لبودان ، حو تمييز السيادة عن الذي يمارسها . وهذا ، حقا ، ما سبق ان وصفناه بأنه ايديولوجية الدولة : توحيد القوة والسلطة (في الدولة) . وهذه النقطة تستحق ، لنجعلها مفهومة تماما ، انتباها خاصا . ان بودان ، كما رأينا ، يفتتح تحليله للحياة السياسية بتعريف للجمهورية يدخل ، فيه، مدلول « القوة ذات السيادة » بحيث يظهر معنى هذا المدلول فورا . وبالفعل ، فإنالسيادة مرجع يؤمن ، في الدولة ، كما يقول ، « الصالح المشترك للجميع وصالح كل فرد على وجه الخصوص » ، من جهة ، وروح الجمهورية من جهة اخرى . وهذان المستويان للسيادة متمايزان . فالقوة ذات السيادة موجودة ، اذن ، في ذاتها ، كتجريد للدولة ، كمبدئها الحقيقي . فبها تكون الممارسة الفعلية للسلطة ممكنة . ومن اجل ذلك كان بودان متعلقا جدا بـ« ازلية » القوة ذات السيادة . وكلمة « قوة » مناسبة ، تماما ، منذ ذلك الحين : فهي التي تجعل الجمهورية ممكنة ، اي واقعية تماما . ولكن القوة موجودة ، دائما ، بصرف النظر عن المؤسسات التي تجسدها وتنفذ بفضلها . فنحن في قلب اسطورة حقيقية للقوة لم تستطع اية دولة الاستغناء عنها حتى اليوم . والقوة موجودة حتى قبل ان تمارس ، والطاعة سابقة للمؤسسات التي تجعلها ممكنة . وهكذا ، فإن منفذي القوة ــ الحكومات وغيرها ــ متميزون عن القوة نفسها التي تطرح ذاتها بصورة مستقلة عنهم . فالامر يدور ، حقا ، حول اسطورة حقيقية لم ننفذ ، حتى اليوم ، الى كل اسرارها ولكنها ربما كانت سر كل سلطة . لقد رأينا ان السلطة كانت تقوم ، في العصر الوسيط ، على تبرير ممارسة السلطة بالله . والسيرورة هي نفسها عاملة

هنا بفرق واحد هو ان « القوة اخذت دور الله بحيث انه كما كانت السلطة ، في العصر الوسيط ، تؤيد ذاتها بتنصيبها من جانب الله ، كذلك فإنها غدت ممكنة ، الان ، بقوة الدولة . ولكن ، في حين كان المبدأ ، بعد كل شيء ، مرئيا جيدا ، فانه لم يعد كذلك الان . ان السلطة (التي تمارس) ، في السيادة ، متضمنة في القوة (التي تؤسس) . وهو مالا يبيح الخلط بينهما . وبودان لم يضل عن ذلك : « لقد قلت ان هذه القوة ازلية وذلك لانها يمكن ان تؤدي لى اعطاء القوة المطلقة لواحد ، او لعدة اشخاص ، ازمن ما لايعودون ، بعد انقضائه ، سوى رعايا ولا يستطيعون ، طالما يملكون القوة ، ان يسموا انفسهم امراء ذوي سيادة لانهم ليسوا سوى مستودعات وحراس لهذه القوة حتى يطيب للشعب او الامير الذي تبقى في يده خلعها عنهم » (الكتاب الاول ، ، الفصل التاسع) . ان هذا النص لا يدع اي مجال للشك فيما يتعلق بطبيعة القوة : انها مستقلة عن السلطات التي لا تفعل شيئا خلاف الاشتقاق منها .

لقد قلنا ان الامر يدور ، هنا حول اسطورة قوة : فالسيادة تعطينا مفتاح كل سلطة بصورة عامة . وهذا النص يقدم الدليل على ذلك . فكل هؤلاء الرؤساء،الكبار والصغار ، الذين تولدهم الدولة الحديثة وتعيد انتاجهم طيلة تاريخها ، ليس فقط الذين يحكمون فعليا ، بل ، أيضا ، كل الذين يودون ان يحكموا ويعملون في هذا الاتجاه ، ليسوا ، كما يقول بودان ، سوى « حراس » القوة . وهذا المدلول رئيسي : فممارسة المرء السلطة هي كونه حارسا لتجريد خلاق يسميه بودان،دون التباس ، النظام . ومن الجدير بالملاحظة ان هذا النظام — وهو ليس

من اختراع القرن التاسع عشر – يبدو ناجما عن ممارسة السلطة ، في حين ان السلطة هي الناجمة عنه – وهو ، حقا ، الجديد الذي ادخلته السيادة . وسوف نتعرف ، هنا ، على انجاز هذه « الحيل » التي يؤمن الامراء الماكيافيليون لانفسهم ، بفضلها ، السلطة ويحددونها ، وكذلك على حقيقتها . فالسيادة ، وهي اسطورة قوة « تحمل على الايمان » ، اذن ، بامير او شعب ينجم كل الباقي عنهما .

وقبل مزيد من الدخول الى هذه الاسطورة لفحص القطبين اللذين تفرض نفسها ، بهما ، على البشر ، يجب ان نحدد كيف يكون ما اشرنا اليه بوصفه التمييز التكويني للسيادة مقروءا في مؤلف مثل مطول غروسيوس الواسع « حول حق الحرب والسلم » (١٦٢٥) . وغروسيوس ليس ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، سياسيا ، انه مشرع . وليس قصده ان ينورنا حول جوهر السلطة ، بل هو ، بالاحرى ، تأييده بالحق . ان غروسيوس يأخذ مدلول السيادة ويبني ، انطلاقا منه ، كل بناء الحق الحديث . فلا توجد لديه ، اذن ، اصالة نظرية كبيرة ، بل يوجد لديه ، بالاحرى ، وضع صلاحية السيادة في شكل حقوقي . وهكذا يمكن اعتبار غروسيوس المؤسس الحقيقي لما سوف يسميه روسو فيما بعد ، « الحق السياسي » . ومطول عام ١٦٢٥ الكبير ينشئ بناء مهندسا بصورة مضبوطة حيث تمر السياسة ، كاملة ، على مصفاة الطوعية الحقوقية ، من جهة ، والانتروبولوجيا الشيشرونية من جهة اخرى : فالملكية والعقد والطبيعة البشرية تتقاسم ، هنا ، امتياز وضع القوة ذات السيادة في المنظور . ولكن ما يهمنا هو بيان كيف يفهم غروسيوس السيادة . فلم تعد هذه الاخيرة ، لديه ، مدلولا تأمليا ، لم تعد التعريف

الذي يمكن ، انطلاقا منه ، التفكير في مفهوم الحياة السياسية نفسه .
ان غروسيوس يريد ان يبين ، وذلك حقا شاغل مشرع ، انها تنظم الحياة السياسية العملية للدول ، وكذلك للافراد ، حتى في ادنى تفاصيلها .
وهكذا ، فإذا كنا نستطيع اعتباره رائد الحق السياسي الحديث ، فذلك ، خاصة ، انه يعكس – في تقليد القرن الرابع عشر « الاسماني » – كيان موضوع الحق داخل السيادة « الحديثة » . وهذه النقطة اساسية ، وتصورنا ، اليوم ايضا ، للمواطن – من وجهة نظر حقوقية – معرف ، مسبقا ، وفي نصيب كبير منه ، في مطول « حول حق الحرب والسلم » .
ما هو ، اذن، مبدأ المنهجة لدى غروسيوس ؟ انه تعريفه السيادة كملكية ، وبعبارة اخرى عكسه للسيادة داخل حق الملكية . وكان ينبغي ، للوصول إلى هذا ، شيء من الجرأة المذهبية : السيادة منفعة . ويمكن ان نلاحظ ، بصورة عابرة ، أن هذا يعني الكشف ، هنا ، عن سر الدولة ذات السيادة المخبوء لمجرد ان تكون في ذهننا ، عند قراءة غروسيوس ، نظرية لوك في الدولة التي ترى ان الغاية الرئيسية للجمهورية هي صيانة الملكية ، بل وتنميتها – وهي مهمة يستنتج لوك منها شرعية الشرطة والمحاكم . ومهما يكن من امر عقلية الملاكين هذه ، فان غروسيوس كون قد ادرك ، دون شك ، ادراكا ممتازا بنية السيادة ، وذلك بفضل التفسير الذي يعطيها اياه انطلاقا من حق الملكية . وهو يكتب ما يلي :
« يجب ان نميز السيادة عن حق امتلاكها » (١، ٣، فقرة ٤) . فالامر واضح تماما ، اذن ، منذ ذلك الحين ؛ فالقوة ذات السيادة هي منفعة يكون صاحب السيادة مالكها – اي موضوعها . وكان بودان يرى في الذين يمارسون القوة مجرد « مفوضين » مؤقتين بالسيادة ، اما غروسيوس ، فإنه يرى فيهم ملاكين ، وكان ماكيافلي قد فكر في

السلطة كشيء يستولي عليه ، اما غروسيوس ، فهو يفكر ، فيها ، بوصفها التي تستولي . وفي كل الاحوال ، فان ما هو مشترك بين هذه التصورات الثلاثة ، وما يهمنا بالدرجة الاولى ، هوان السيادة موجودة ، دائما ، بصورة مستقلة عمن يمارسها . وهناك سؤال لا يمكن الا ان يطرح منذ ذلك الحين : اذا كانت السيادة مستقلة عن ممارسها الاختيارية كسلطة ، فكيف توجد ؟ يجب ان نقول ان السيادة لا توجد الا في البرهة التي تمارس فيها ، وهو مالا يبيح ، في شيء ، الخلط بين البعدين اللذين يؤلفانها : القوة والسلطة . فما هو ، اذن ، الامير اذ ذاك ؟ انه الذي يوحد ، في شخصه ، مبدأ السلطة وشكلها .

فالدولة ذات السيادة تنجح ، اذن ، في تحقيق هذه الصورة ، لكونها قائمة على تصور للقوة لا يوجد الا بقدر ما تمارس ولكن مبدأها يبقى بصورة مستقلة عن صور ممارسته .

وسوف نلاحظ انه لا يمكن ان تطرح مسألة شرعية ، حقا ، الا على هذا النحو : فسوف يوصف بالشرعي صاحب سيادة يمارس السيادة اذا كانت تحق له . فالسيادة هي ، اذن ، حقا ، منفعة يتملكها الامير ، وهي ، بالنسبة لغروسيوس ، « الملكية المدنية » ، بحيث ان مفهومه للسيادة لايرد الى الامير نفسه بقدر ما يرد الى ميدانها الخاص . فالشرعية معلقة ، اذن ، في نهاية المطاف ، لدى غروسيوس ، على الاستيلاء المشروع على السلطة ، وهو اقتراح لم يكن من شأن ماكيافيلي ان يتنكر له : « وكما يمكن اكتساب ملكية منافع عائدة لافراد في حرب مشروعة ، يمكن ، كذلك ، اكتساب الملكية المدنية ، أي سلطة حكم دولة بصورة مستقلة عن اية قوة اخرى » (١ ، ٣ ، فقرة ١٠) . ومسألة الشرعية

هذه ومسألة تملك « الملكية المدنية » الملازمة لها تلقيان نورا حاسما على موضوعنا . فالسيادة مختلفة ، حقا ، عن ممارستها الاختبارية على اعتبار انها ، كأية منفعة اخرى ، يمكن ان تستلب لانها « ملكية » . ويقول غروسيوس : « في حقيقة الامر ، وعندما يستلب شعب ما ، فليس الاشخاص ، انفسهم ، هم الذين يصبحون ملكا للاخرين ، بل الحق الازلي في حكمهم يوصفهم يؤلفون شعبا « (١ ، ٣ فقرة ١٢). ونحن نلقى ، هنا ، الفكرة التي طورها بودان عن ازلية القوة التي يجب ان لا تفهم الا بوصفها القوة التي تطرح نفسها وتعيد انتاج ذاتها بصورة مستقلة عن تقلبات السلطات وتفاوت الحكومات وغيرها من الرؤساء الصغار . فالقوة جوهرية حقا : انها تطرح نفسها لانها سبب ذاتها النهائي او الفعال.فهي موجودة ، اذن ، بذاتها ، وهو ما يعطيها كيان اسطورة مؤسسة للدولة الحديثة . ويؤلف هذه الاسطورة عنصران ، الطبيعة والقانون . وهوبز هو الذي سيتولى تجسيد الاسطورة : فالطبيعة والقانون يخطران في جسد اللفياتان ، الوحش البارد ، لاعطائه الحياة على الرغم من ان خالقه يعطيه ، بشيء من القلق ، « الاله الفاني « انه الدولة الحديثة في شخصها .

الطبيعة ، القوة ، القانون

لقد رأينا ان القانون كان ، لدى مارسيل دوبادو ، العنصر الاساسي الذي اعلن ، انطلاقا منه ، استقلال المجتمع المدني والسياسي . فبفضله يطرح المجتمع ، بالذات ، نفسه . ولكن ، بما ان الشعب في رأي مؤلف « المدافع عن السلام » هو المشرع الحقيقي ، فلا يمكن للامير الخاضع له ان يعلن « صاحب سيادة » . أما بالنسبة للشعب الذي لا يمارس

السلطة (تنفيذ القانون) ، فلا يوصف ، بدوره ، بالسيادة. وبالفعل، فإن النطق بالقانون ، وبالتالي عدم الخضوع له ، بعد اساسي من ابعاد السيادة . وايديولوجية السيادة كقوة دنيوية هي ايديولوجية ارادوية لسلطة الدولة : فالقانون ناجم عن ارادة الامير . ولندع الكلام لبودان : « ان العلامة الاولى للأمير صاحب السيادة هي قوة اعطاء القانون للجميع ، عامة ، ولكل شخص بالذات . ولكن ذلك لا يكفي لانه يجب ان نضيف : دون موافقة من هو اكبر او ادنى من الذات أو مماثل لها» (« الكتب الستة » ١ ، ١١) . تلي ذلك نتيجة ضرورية لا يفوت فيلسوفنا استخلاصها وتتخذ دلالة جديدة : فاذا كان الأمير خاضعا للقانون ، فذلك لانه ليس ، « بالطبيعة » ، خاضعا لارادته الخاصة ، لذلك يقول القانون إن الأمير في حل من قوة القوانين : وهذه الكلمة تعني، ايضاً في اللاتينية ، امرة الذي تكون له السيادة (....) فاذا كان الامير ذو السيادة معفى من قوانين اسلافه ، فان الزامه بالقوانين والاوامر التي يصنعها ، اقل ، اذن ، بكثير . ذلك انه يمكن تلقي قانون الاخرين ، ولكن من المستحيل ، بالطبيعة ، ان يضع المرء القانون لنفسه ، وكذلك ان يأمر نفسه بشيء يتوقف على الارادة » (المرجع السابق ، ١، ٩) .

ان الفرق بين التصورات القديمة والقروسطية اساسي : فالقانون مرجح على الحق ، وبعبارة اخرى ان ارادة « الأمير » (وهو ليس ، فقط ، شخص الامير ، بل الدولة) فوق فكرة العدل ، وهو ما يعبر عنه بودان بتمييز بين الحق (الانصاف) والقانون (« امر صاحب السيادة الذي يستعمل قوته ») (المرجع السابق ١، ٩) . ان مصدر الحق ليس ، في رأي ارسطو أو رأي توما الاكويني ، ابداً ، الامير الذي لا يفعل شيئا خلاف اعلانه ، بل ان هذا المصدر هو الطبيعة او الله .

ولذلك ، فإن بودان لايعدو الصياغة المنهجية ، في ضوء السيادة ، للتصورات المتقدمة جدا لمارسيل دوبادو الذي اكد ، كما نذكر ، ان العدل ينجم عن القانون . وبما ان الطبيعة لم تعد مؤسسة العدل ولا مصدره ، وبما ان ارادة الامير هي التي تؤلف المنشأ ، فان الدولة لم تعد تحتاج ، الان ، الى اي نوع من التبرير : فسيادتها مطلقة .

إن هذه الايديولوجية الجذرية للقوة الدنيوية ، من غروسيوس الى لوك مروراً بهوبز ، ستعبر عن نفسها نهائيا بانضاجها كيانا مذهبيا لن يحتفظ ، فيه ، بغير التبرير « الدنيوي » للسلطة اساساً لشرعية الدولة. ولكن ما يلاحظ في النظرية ينمو ، ايضا ، في الممارسة التاريخية : فبين كرومويل ولويس الرابع عشر يتوطد نموذج الدولة . والحياة السياسية ، بعد ذلك الحين ، فعالية « دنيوية » وممارسة القوة طقس « علماني ».وهوبز بقدم ، في « الليفياثان » (١٦٥١) ، افضل شاهد على هذه الحالة الذهنية . فمؤلفه يقوم على انتروبولوجيا مادية قادرة ، وحدها ، على تبرير قوة الدولة الكلية او ، كما يقول ايضا ، قوة « سيادة المؤسسة ». وهوبز يصوغ فعلا ، بصياغته « سياسته » ، تصورا ماديا للطبيعة ، اي مفرغا من اي محتوى الهي او موحى به . وبالفعل ، فان « الطبيعة ، لديه ، مكونة ، كاملة ، من هوى القوة . وهذه الطبيعة التي يسودها العنف والموت هي التي ستستنتج منها ، حقا ، ضرورة الدولة . وهو يكتب مايلي: « اني اضع في المرتبة الاولى وكميل عام للبشرية ، رغبة ازلية لاهوادة فيها في الحصول على السلطة تلو السلطة ، رغبة لا تتوقف الابعد الموت (....) . ان الرغبة في اليسر واللذة الحسية تهيىء البشر لاطاعة سلطة مشتركة : ومثل هذه الرغبات تقود الى التخا عن الحماية التي يمكن للمرء ان يتوقعها من فعاليته الخاصة ومن كده الخاص .

والخوف من الموت يهيىء المللك ، ايضا ، وللسبب نفسه » (« الليفياثان »
الفصل التاسع) . ويمكن ان نعد هذا النص ونصوصا اخرى مشابهة
المفتاح الحقيقي لقوة الدولة . وما يطور فيها ، هو ، فعلا ، تصور
لاستقلال القوة قائم على تصور دنيوي !« الطبيعة » . فمنذ انتذكر
الطبيعة لدى هوبز ، يكون ذلك لبيان كون الدولة مطلوبة قطعا نظرا
لكون « شرط الانسان الطبيعي » لا يطاق ، وذلك بحيث ان الطبيعة
(او « حالة الطبيعة » سياسيا) هي ، في الوقت نفسه ، نفي الدولة
واوثق قرينة على ضرورتها . انها الاسطورة التي تبنين ، بصحبة ملازمها --
القانون — ، ممارسةالدولة للقوة . فما تنشئه الطبيعة ، اي تساوي الرغبات ،
تسحبه فورا منذ ان تكون هي التي تطرحه . وسوف يكون دور الدولة
ان تعيد انشاء ما تعجز الطبيعة عن ضمانه : الحق الطبيعي لكل فرد
في الحياة . « يلي ذلك ان لكل البشر ، في هذه الحالة (الحالة الطبيعية) ،
حقا في كل الاشياء ، بل وفي اجساد بعضهم بعضا (...). ذلك ، ايضا ،
لان كل البشر يكونون في حالة حرب طيلة الوقت الذي يحتفظ ، فيه ،
كل فرد بالحق من فعل كل ما يطيب له (...) ان النقل المتبادل للحق
هو ما يسمى العقد » (الفصل الرابع عشر) . فالحياة السياسية ، اي
الحياة في حماية الليفياثان ، مفهومة ، اذن ، بوصفها الحياة الطبيعية
ناقصة الموت . فما هي هذه « الطبيعة » حقا ؟ انها سيادة الرغبات ،
وبالتالي صراعات الرغبات : فالطبيعة تحمل الموت وحالة الطبيعة هي
حالة حرب . والبشر ينشئون الليفياثان من اجل السلام ولتحقيق امنهم .
فالتصور « الدنيوي » للحياة السياسية يجد هنا ، اذن ، اكثر ضروب
اكتماله المذهبي نضجا : ان الدولة خلق صنعي من جانب البشر ،
خلق يقلد طبيعة « دنيوية » ، في حد ذاتها ، مع عدم احتفاظه منها بغير

المزايا (الرغبة في القوة) دون المساوىء (الموت) . وهناك نقطة تستحق ان يسلط عليها الضوء : ان هوبز هو الذي بدأت ، به ، السياسة الحديثة فعلا . ذلك انه يصوغ ، نهائيا ، بصورة منهجية ، اتجاها يمضي من مارسيل دوبادو الى بودان . وهو ينضج ، من اجل ذلك ، اسطورة الطبيعة التي كانت ايديولوجية القوة الدنيوية في حاجة اليها . وهذه النقطة تبلغ للذروة في نظريته عن اطاعة قانون صاحب السيادة . من هو ، اذن ، صاحب السيادة هذا ؟ ما الذي يميزه ؟ ان ما يميزه هو انه شخص . « عندما يتم ذلك (العقد) ، تسمى الجمهرة التي اتحدت على هذا النحو جمهورية . ذلك هو نشوء هذا الليفياثان الكبير ... ومستودع هذه الشخصية يسمى صاحب سيادة ويقال انه يملك السلطة ذات السيادة ، وكل فرد آخر هو من رعاياه » (الفصل السابع عشر) . فالعاهل ، كما نرى ، مستودع السيادة فقط : وهذه الاخيرة شخصية مجردة متميزة عن السلطة ذات السيادة التي لا تفعل شيئا خلاف كونها « تملك » هذه السيادة . ويدلي هوبز ، فورا ، بوضوح ، على طبيعة علاقة السلطة : « كل فرد آخر هو من رعاياه » . ما شأن القانون الان ؟ ان السؤال هو التالي ؛ ما هو نصيب » « الطبيعة » في انضاج » « القانون المدني » الذي يعرفه هوبز بوصفه القانون الذي يلزم اعضاء جمهورية ما باطاعته ؟ وجواب هوبز لا التباس فيه : القوانين المدنية تعطي القوة للقوانين الطبيعية ، والطبيعة تكون ، دون قوانين ، دون قوة . وبعبارة اخرى ، تبرر الدولة بكونها تعطي القوة للطبيعة . فما الذي يعطي القوة ، اذن لسيادة المؤسسة ؟ انه عجز الطبيعة نفسه . وفي حين كان الفكر القديم (والقروسطي) يفهم القوانين المدنية بوصفها جزءا من القوانين الطبيعة ، فان هوبز يعرف القوانين الطبيعية ،

على العكس من ذلك ، بانها جزء من القوانين المدنية . « ان قانون الطبيعة والقانون المدني يتبادلان احتواء بعضهما بعضا ويتساويان في السعة . وبالفعل ، فان قوانين الطبيعة (الانصاف ، العدالة ...) لا تكون ، في حالة الطبيعة الخالصة ، قوانين حقا (...). وهي لا تكون ، فعليا ، قوانين الا عندما تقوم جمهورية (...) . فقانون الطبيعة هو ، اذن ، في كل جمهوريات العالم ، جزء من القوانين المدنية . ولكن الحق الطبيعي ، اي الحرية الطبيعية للانسان ، يمكن ان يخفض ويحد بالقانون المدني : بل ان غاية الفعالية التشريعية ليست سوى هذا الحد الذي لا يمكن ان يوجد ، دونه ، اي نوع من السلام » (الفصل السادس والعشرون) .

ان قلب سياسة القرون الماضية هو ، اذن ، على اكثر الصور جذرية . ويبدو ان امضى الاسلحة للخلاص من نظام الاشياء القديم كان السيادة . وان كل الدول « التاريخية » التي تعمر « الحداثة » سوف تدعيها . وسوف يحاول المنظرون جميعهم ،حسب مجريات السياق ، تعديل نموذج الدولة وتطويعه وجعله يعمل لحسابهم : فسوف يكون عليهم اعادة تكييف التعريف الهوبزي للطبيعة . ولن يرفض احد ، ولا حتى روسو ، مبدأ السيادة ، بل سينصب الجهد ، على العكس من ذلك ، على تحسينه . وسوف تكون « الطبيعة » ، دائما ، منصة قفز الى السلطة : وسوف تكون ، الطاعة والامر « طبيعيين » دائما . فإيديولوجية الدولة هذه هي ، اذن ، ايديولوجية القوة الدنيوية حقا : فقد نزعت صفة القداسة ، كليا ، عن « الطبيعة » التي تاتي على ذكرها . والقانون الذي تعلنه صادر عن ارادة صاحب السيادة فقط . هل هناك حاجة الى ان نلاحظ انه لا محل ، في هذه الشروط ، للعجب من الانعطافة التي

جرت ، عام ١٦٦٠ ، في فاسفة الدولة مع لوك ؟ فمؤلف « المطول الثاني للحكومة المدنية » يجعل من الملكية اصل الحياة الاجتماعية والسياسية وغايتها : « الغاية الاساسية والرئيسية التي يترابط البشر ، من اجلها ، في جمهوريات ويخضعون لحكومات هي المحافظة على ملكيتهم » (الفقرة ١٢٤) . ولا يمكن تخيل تصور اوضح من هذا : ان الجمهورية هي جهمورية للملاكين . ونحن بعيدون عن الجمهورية المسيحية التي كان ، فيها ، شعب من المسيحين اكثر انشعالا ، كما يقال لنا ، بخلاص روحه منه بمنافع جسده . ومع ذلك ، فيجب ان لا نغفل عن الامر الاساسي : فالان ، وقد دخل مبدأ القوة الحياة الدنيوية نفسها ، فانه لم يعد هناك ، لتبرير السلطة ، سوى السلطة ، وذلك بحيث تكون المقاومة ممكنة وعادلة . ومدلول المقاومة هذا لم يكن رائجا في العصر الوسيط . ومن الجدير بالملاحظة ان يتخذ شكلا في الوقت نفسه الذي تتكون ، فيه ، السيادة : فالقرن الثامن عشر هو الذي ستصبح ، فيه ، حقا . واذا كانت السيادة تنضج ، كما قلنا ، ردا ، على الطغيان « الفلورنسي » فذلك لتأكيد كون سلطة الامير ، على عكس سلطة الطاغية، شرعية ، ونحن نعرف الشك الذي انزله لابوييسي بهذا الادعاء . فالامير صاحب السيادة يجد الشرعية في واقعة حكمه نفسها : ففيه يتطابق مبدأ قوته وشكل ممارستها . وهذا التطابق هو ، اذا امعنا النظر فيه ، التطابق بين الطبيعة والقوة . الا انه اذا حكم الامير ، من وجهه نظره ، « شرعا » ، فإن السؤال الذي يطرح هو عما اذا كانت الطاعة « شرعية » حقا .

* * *

خاتمـــة

فرانسوا شاتليه

في نهاية الفترة التي كرست لها هذه التحليلات ، فرض امران مستجدان نفسهما : الدونة ذات السيادة التي تختلط ، في داخلها ، من حيث النتيجة ، القوة والسلطة على الرغم من كون الواقعتين متمايزتين من حيث « الاصل » ، والعلم ، على شكل الفيزياء الرياضية ، الذي يجب ان يؤمن معرفة الطبيعة والسيطرة التامة عليها من جانب الانسان . فمن جهة اولى ، يتجلى سر جديد للتجسد ، سر علماني يجد في الفلسفة السياسية ، من هوبز إلى هيغل ، كتاباته المقدسة ويقوم على مايلي : كيف يمكن لواحد او اكثر (مهما كانوا عديدين) ان يتكونوا في وحدة ذات سيادة تقرر وتتصرف من اجل الشعب ، باسم الشعب ، وتصدر عنها كل قوة ؟

وترتسم ، من جهة اخرى ، عملية تدحض ، نهائيا ، تمييز ارسطو بين البويزيس – فعالية تحويل الطبيعة – والبراكسيس – الفعالية المنصبة على تنظيم العلاقات بين الافراد وبين الرهوط – على اعتبار انه من المفهوم جيدا ان التحكم بالمادة يقود ، حتما ، إلى انشاء مجتمع شفاف ومسالم : اليس مبالغا في السرعة مثل هذا الدحض الذي يقود ماركس ، مع آخرين غيره ، إلى وضع كل صور السيطرة تحت مصطلح البراكسيس ؟

ان الموضوع سيتعقد عندما ستتحقق فكرة الشعب تاريخيا – فيما يتعلق بالطرف الاول الذي يسمى سياسة – كجنسيات متنوعة وعندم ستولد هذه الخلائط التي هي الدول – الامم ، وعندما سيتلقى « المجتمع المدني » ، مجموعة المواطنين ، – في الميدان الثاني – ، مع محافظته على نفسه ، بعدا آخر ويصبح « المجتمع البورجوازي » ، نظام المنتخبين الاحرار . ولكن هذا يعني استباق الاشكاليات التي يعالجها الجزء الثالث من هذا « التاريخ » ، « المعرفة والسلطة » . الا انمايمكن ان ننهي ، به ، هذا الجزء هو تامل – واحد اخر – في طبيعة الافكار من حيث كون هذه الاخيرة مكونة لما نسميه ، هنا ، ايديولوجيات . ومن الجدير بالملاحظة ان تعريف الايديولوجية الذي يسود الجزء الاول ، « العوالم الالهية » ، هو نفسه الذي يلح عليه المدخل العام لهذا الكتاب : تصور العالم . الا انه قد بدا ان مدلول الايديولوجية يتحدد ، غالبا ، في هذا الجزء الثاني ، وبصورة متزايدة في مجرى تطوير الابحاث ، بالصورة التي يفهم بها منذ فيور باخ وماركس ، اي بوصفها خطابا غايته تقنيع عملية سلطة – بصورة ارادية أو غير ارادية . ومن المهم ان نفسر هذه الانعطافة . لقد كان الأمر يدور ، في « العوالم الالهية » ، حول عرض التنوع المدهش في الثقافات ، حتى حين نقتصر على « المجتمعات ذات الدول » ، وفي الوقت نفسه مساءلة فكرة الروح بوصفها وحدة للبشرية بمعارضتها بتنوع « اللغات » ، اي التباعد عن اوروبا التي ارادت ، على وجه الدقة ، نفسها أماً للروح ومالكة لها .

وقد كان ينبغي ، في كتاب اوسع – اوسع بكثير كما يتبين بوضوح – متابعة هذه الخطوة والقيام ، بصدد الثقافات الاخرى ، بابحاث مماثلة لتلك التي جرت ، هنا ، على اوروبا المتوسطية .

ان مكان ولادة هذا « التاريخ » ، وكذلك كون اوروبا قد صدرت ، بعنف الاسلحة ، نموذج دولة اصبح ، اليوم ، عالميا قد اديا الى امتياز الاشكالية التاريخية التي تنفتح مع قسطنطين . وربما لم تكن اهم الاشكاليات ولكنها اكثرها حالية . الا ان الذي حدث هو ان هذا « التصور للعالم » الموحد نسبيا الذي هو المسيحية قد فرض نفسه ، هنا ايضا ، بالتاثير الطارىء للاسلحة والمؤسسات والاقوال ، كاطار الزامي لفعالية وتفكير شعوب عديدة هي ، نفسها ، فريسة تطورات متنوعة . ويحدث ان هذا التصور — القائم على رؤيا يبين « المطول اللاهوتي — السياسي » لسبينوزا ، جيدا ، انها تتلخص في بضع وصايا اخلاقية مغلفة في نصوص ذات معان عديدة — قد التقطته السلطات ، سواء اكانت سلطة البابا ام ، بعد ذلك بقليل ، سلطة رجال التفتيش ام سلطةالامبراطور والملوك وشرطتهم : ومن اجل هذه الاسباب كان ، عمليا ، انشاء للسلطة وخطابا لها : لقد كان ، فكريا وتاريخيا ، عملا سياسيا . وهذا ما صارت اليه المسيحية — لا بفعل القدر ولا بفعل النذر . الا ان ذلك — والرجوع الى فكر اوغسطين حاسم هنا — لم يكن ، قط ، خاصتها — وحيل لوثر وارتباكاته ، عندما يتناول مسألة العصيان ، ذات دلالة ، بدورها ، من هذه الناحية . فمنذ البرهة التي تنشب ، فيها ، النزاعات بين حبر المسيح المتعلق بادارة الايمان وصيانته وسلطة الرؤساء الزمنيين ، يتقدم الايديولوجي المسيحي مقنعا . انه يخترع ، بقوة الاشياء، الايديولوجية بالمعنى الثاني المشار اليه قبل قليل. وبعبارة موجزة فبقدر ما تكون فكرة ذات السيادة ، موضع القانون ، موضوع الحق والسياسة كفعالية وكخطاب ، يتحدد ، بصورة مصاحبة لذلك ، قوام الايديولوجية كقناع .

* * *

جدول اجمالي

هذا الجدول مكرس لاعطاء القارىء امكانية ايجاد نقاط الاستناد الضرورية داخل فترة شديدة الاتساع تاريخيا وجغرافيا . وهو ، على وجه الاجمال ، طريقة في ادخال هذا التاريخ غير المنهجي لـ « تصورات العالم » ضمن الاطار التقليدي للتاريخ الذي يفكر بالأحداث وتعاقبها . وقد حاولنا ان نجعل هذا الجدول على اكثر ما يمكن من القدرة على الايحاء بالاشارة ، قصداً ، الى التوافقات والفروق. وكما هو بديهي بالنسبة لهذا الشيء المجرد في جوهره الذي هو التأريخ ، فان الاصطفاء تعسفي . وفضلاً عن ذلك ، فقد اخترنا، فيما يتعلق بأقدم اللقطات اقرب التواريخ الى الاحتمال — اي اكثر ما يسلم به عموماً — متجنبين العلامات المستعملة عادة (نقاط التعجب مثلا) من اجل ان الانثقل على العرض وعلى اعتبار ان ادعاء التأكيد غير مشروع على كل حال . اما فيما يتصل بالأحداث المأخوذة ، فان تقسيم الجدول الى : سياسة،آداب وفنون ، حضارة هو تقسيم دلالي خالص . وبالفعل ،فإن كل شيء ، في موضوع الايديولوجيات هذا ، ينتمي إلى « السياسة » و« الحضارة» وما نعرفه عن ذلك وردنا ، في قسم كبير منه ، مما نسميه اليوم ، الآداب والفنون.

ان هذا التوزيع يسمح بإخراج اطوع على القراءة : فهو يعطي ، في العمود الأيمن ، ما يتعلق بالتاريخ بالمعنى الكلاسيكي، تاريخ الدول والرؤساء من كل الانواع والمعارك والمعاهدات ،وورد ، في العمود المركزي ، كل ما ينتمي الى « الثقافة » بالمعنى الكلاسيكي ايضاً: الآداب والفنون والوقائع الروحية ، في حين جاءت ، في العمود الأيسر ، الأحداث التي كان لها اثر في الحياة المادية للمجتمعات .

* * *

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن التاسع	٨٠٠ تتويج شارلمان امبراطور للغرب – اصلاح حقوقي لدى فرنكيي جرمانيا . – سلطة الراجبوت في الهند . – قوة خمير في كمبوديا . – نمو المملكة البلغارية . ٩ . ٨ وفاة هارون الرشيد . ٨١٤ وفاة شارلمان . ٨٢٦ احتلال العرب لكريت . – تبشير الدانماركيين بالمسيحية . ٨٣٧ النورمانديون في الكلترا . – احتلال العرب لصقلية . ٨٤٢ قسم ايامين ستراسبورغ . ٨٤٣ معاهدة فردان : اقتسام امبراطورية شارلمان . – غارات عديدة للنورمانديين على السواحل ، من هامبورغ الى اسبانيا ، تسرب الى فرنسا .	٧٩٣ – ٨٧٣ الكندي . كنيسة بلاط في ايكس لاشابيل . هيدلبراند سليد ، قصيدة المانيا العليا . في الهند ، سنكاراشاريا يؤسس الهندوسية . لوحات لي – شن وشون – فنغ في الصين . ٨١٣ مجمع تور الكنسي يصادق على اللغة الفرنسية . – اول مؤسسة للقديس مرقص في البندقية . – حياة شارلمان لاجنهارد . – جوناس دورليان ، في المؤسسة الملكية .	تطوير العرب للنظام العشري . تأسيس مرصد ودار الحكمة في بغداد . الخوارزمي ، الجبر . ترجمة كتاب بطليموس « الماجسطي » الى العربية .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن التاسع	٨٤٦ نهب روما من جانب البرابرة. تبشير كيريلوس وميتوديوس للسلاف . ٨٦٧ — ٨٧٠ امبراطور الشرق يدعم البابا ضد فوتيوس . انشقاق فوتيوس . ٨٧٧ العرب يهددون البندقية . ٨٨١ شارل الضخم امبراطوراً للغرب. اعادة توحيد الامبراطورية . ٨٨٥ حصار النورمانديين لباريس . ٨٨٧ خلع شارل الضخم : تقسيم جديد للامبراطورية .	٨٤٦ جان سكوت اليربجيثيس على رأس مدرسة شارل الاصلع . ٨٧٢ — ٩٥٠ الفارابي . — نمو حضارة الخمير (انفكور توم) ٨٨٢ هنكمار دورامس ، في تنظيم القصر .	تحسين الاسطرلاب . تضاعف ترجمة العرب للنصوص القديمة : نمو ابحاث في ميادين عديدة .
القرن العاشر	٩٠٠الهنغاريون يدمرون الاتحاد الموراڤي. — التشيكيون يوحدون قبائل بوهيميا . ٩١٠ الخلافة الفاطمية . الصين: حتى عام ٩٦٠ فترة حروب اهلية. ٩١١ معاهدة سان كليرسور ايبت : دوقية نورمانديا . ٩١٣ الفاطميون يستولون على مصر .	برج القديس مرقص في البندقية . الخلافة الأموية في قرطبة : تطور في . ٩١٤ تكريس دير كلوني : اصلاح السلك البنديكتي .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن العاشر	٩٢٤ سمعون ، أمبر البلغار يوسع اراضيه ولكنه يفشل امام القسطنطينية . ٩٥٧ أولغا ، اميرة كييف ، تعتنق المسيحية . ٩٦٠ تأسس أسرة سونغ في الصين . ٩٦٢ اوتون الأول امبراطوراً للمغرب . ٩٦٧ معمودية دوق بولونيا . توطد حكم الخلفاء في مصر ، القاهرة عاصمة —. ٩٨٥ معمودية أتيين ملك هنغاريا . ٩٨٧ هوغ كابيت لفرنسا . ٩٨٨ فلاديمير ، امير كييف ، يعتنق المسيحية .	قسطنطين سيفالاس : الانطولوجيا اليونانية . تأسيس جامعة قرطبة . ٩٨٠ — ١٠٣٧ ابن سينا ٩٨٤ تكريس النصف الثاني من دير كلوني . امبراطور الصين يوصي بموسوعة للمعرفة ٩٨٨ تأسيس جامعة الأزهر .	فايكنغ ايريك الاحمر في غروينلاند .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الحادي عشر	١٠٠٠ هجمات للفايكنغ على نورمانديا ١٠١٧ كنوت ملكا على كل انكترا . ١٠٣٧ فردينان الأول ملك قشتالة يستولي على ليون ويضمن سلطته على ممالك اسبانيا المسيحية . ١٠٤٣ هنري الثالث يعلن سلام الله . ١٠٥٤ انشقاق الشر : القطيعة النهائية بين كنيسة الشرق وروما .	ذروة حضارة المايافي يوكاتان . الفردوسي : كتاب الملوك ، ملحمة فارسية . ١٠٢٧ — ١١٢٣ عمر الخيام ، الشاعر والرياضي الفارسي . ١٠٣٣ — ١١٠٩ انسيلم . بناء دير وستمنستر . بناء كاتدرائيتي بارما وبيزا . اثينا الموزاييك البيزنطي . انشودة رولان .	١٠٠٤ موت جيربير ، البابا سلفستر الثاني، رائد الارقام العربية والاسطر لاب في الغرب .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الحادي عشر	١٠٥٥ الاتراك السلجوقيون يستولون على بغداد . ١٠٦٦ هايستنغز ، غيوم نورمانديا ملكاً على انكلترا . ممالك النورمانديين في ايطاليا التي تزيح البيزنطيين . صراع بين وليم الفاتح والبابا غريغوريوس السابع . ١٠٧٧ الامبراطور هنري الرابع يتذلل امام غريغوريوس السابع في كانوسا – استيلاء السلاجقة على القدس ودمشق . سادة مراكش المرابطون . ١٠٩٦ – ١٠٩٩ مجمع كليرمون : الصليبية الأولى. ١٠٩٨ الاستيلاء على انطاكية . ١٠٩٩ احتلال القدس .	بداية صناعة سجاد بايو. بناء كاتدرائية سان جاك دوكومبوستيل ١٠٧٩ – ١١٤٢ ابيلار . ١٠٩٠ – ١١٥٣ برنار دوكليرفو . ١٩٠٤ انسليموس رئيسا لاساقفة كنترمبري . ٠٩٨ – تأسيس ديرسيتو .	تقويم عمر الخيام .
القرن الثاني عشر	١١٠٠ تأسيس مملكة القدس الفرنكية . ١١٠٤ استيلاء بودوان الأول على عكا ١١١٨ استيلاء الفونس اراغون على سرقسطة .	١١٠٠ – ١١٦٠ بيير لومبار . ١١١٣ تأسيس سلك مضيفي القديس يوحنا في القدس . ١١١٥ تأسيس برنار لديركليرفو . ١١١٥ –١١٨٠ جان دوسالسبوري ١١٢١ اول ادانة لأبيلارفي مجمع سواسون .	بناء ترسانة البندقية ١١١٢ – ١١٥٢ في كمبوديا ، معبد انفكورفات .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثاني عشر	١١٢٢ استيلاء الموحدين على مراكش . ١١٣٤ هزيمة الفونس اراغون . ١١٤٧ – ١١٤٩ ، الصليبية الثانية : هزيمة الصليبيين في دمشق ، النورمانديون يحتلون تونس وطرابلس . ١١٥١ صربيا تدخل الامبراطورية البيزنطية . ١١٥٢ فريدريك بربروس ملكاً على جرمانيا . ١١٥٨ تأسيس سلك فرسان كالا ترافا . اول سلك عسكري خالص وقومي . ١١٧٠ اعدام توماس بيكيت ١١٨٧ انتصار صلاح الدين على الصليبيين واستعادته عكا . ١١٨٩ – ١١٩٢ الصليبية الثالثة . ١١٩١ الصليبيون يستردون عكا – ريكاردوس قلب الآسد يقطع سلك رهبان المعبد جزيرة قبرص .	١١٢٦ – ١١٩٨ ابن رشد ١١٤٠ ثاني ادانة لابيلار في مجمع سنس –كانتار دوميوسيد ، قصيدة قشتالية . – بناء دير سان دينيس . ١١٥٠ – ١١٧٠ تريستان وايزوت ١١٥٨ جامعة باريس . قصائد قصة المائدة المستديرة . ١١٦٥ محسرة ماري دوفرانس . ١١٦٧ تأسيس جامعة اوكسفورد ١١٦٨ – ١٢٥٣ روبير غروس تيت . ١١٧٠ كريتيان من طروادة . لانسلوت، البرسيفال .	ر . دوشستر ، ترجمة كتاب التركيب الكيميائي عن العربية . ١١٥٦ تأسيس موسكو . ١١٦٠ ترجمة كتاب بطليموس ، الماجسطي ، الى اللاتينية .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
الثاني عشر	– هدنة بين ريكار دوس وصلاح الدين ١١٩٢ تأسيس شوغونات من جانب يوروميتو الذي اختار كاماكورا عاصمة واليابان . ١١٩٧ استيلاء الصليبيين على بيروت. ١١٩٨ تأسيس السلك التوتوني .	١١٩٣ بناء جامع دلهي . ١١٩٣ – ١٢٨٠ روبير الكبير . ١١٩٤ – ١٢٦٠ بناء كاتدرائية شارتر ١١٩٦ لاجيرالدا ، قبة جامع اشبيلية .	
القرن الثالث عشر	١٢٠٢ الحرب بين فيليب اوغست وجان سان تير . ١٢٠٢ – ١٢٠٤ الصليبية الرابعة يحولها البنادقة الى القسطنطينية . ١٢٠٤ استيلاء الصليبيين على القسطنطينية تأسيس الامبراطورية اللاتينية . – هزيمة جان سان ميتر . ١٢٠٩ اينوستوس الثالث يحرم جان سان تير . ١٢٠٩ – ١٢٢٩ صليبية ضدالتاتارين المانويين . ١٢١٠ اولى هجمات جنكيز خان ضد الصين . ١٢١٢ صليبية الأطفال . – منشور بابوي بالاعتراف باستقلال بوهيميا –. – انتصار اسباني على الموحدين في لاسانانا فاست تولوز .	حوالي ١٢٠٠ كتاب الكارمينا بورانا فيلهار دوان : التاريخ . ١٢٠٣ ف . فون اليزنباخ . بارسيفال . ١٢٠٦ تأسيس السلك التأملي للدومنيكيين ١٢١٠ تأسيس سلك الفرنسيكان المتسول . – بدء تأسيس كاتدرائية رامس	روجيه دوسالرن : الممارسة الجراحية – اقامة الأراتيك في المكسيك . الترجمة اللاتينية لابن سينا . ١٢٠٢ ميبوناشين : الكتاب العباسي : تفسير الترقيم العربي .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	١٢١٤ انتصار فيليب اوغست على يان في بوفين .		
	١٢١٥ استيلاء جنكيز خان على بكين – في انكلترا : العهد الكبير . لاتران الرابع : استحالة القربات . – سلك الدومنيكيين لمحاربة الهرطقة المانوية .		مايكل سكوت : كتاب الفلك .
	١٢١٧ فشل الصليبية السادسة ضد مصر	قصر العقل في بادو . .	
	١٢١٩ جنكيز خان يستولي على سمرقند وبخارى وايران وسلطنة دهي	اوكاسان ونيكوليت . ١٢٢٠ كاتدرالية سالسبوري .	
	١٢٢٢ خلق امبراطورية تسالونيك .	١٢٢١ – ١٢٧٤ بون افانتور .	فيبوناشي : ممارسة الهندسة .
	١٢٢٣ المغوليون في روسيا .	١٢٢٢ تأسيس جامعة بادو – قصر العقل في ميلانو .	الموسوعة الجغرافية العربية الكبرى .
	١٢٢٥ تأكيد العهد الكبير .	– مجموعة القوانين الساكسونية .	
	١٢٢٧ اتساع الامبراطورية المغولية لدى موت جنكيز خان من المحيط الهادي حتى البحر الكاسبي . – الفرسان التوتونيون .	١٢٢٤ جامعة نابولي .	نمو المدن التجارية حول البلطيق .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	بدء غزو بروسيا . ١٢٢٧ - ١٢٤١ غريغوريوس التاسع ينظم التفتيش بدستور ١٢٣١ . ١٢٢٨ استيلاء الصليبية السادسة على القدس : فريدريك الثاني ملكاً للقدس. ١٢٣٦ استيلاء الاسبانيين على قرطبة ١٢٣٨ احتلال المغول لموسكو . . ١٢٤٠ الكسندر نيفسكي يهزم السويديين . . ١٢٤١ غزو المغول لبوهيميا حدود الغزو المغولي للغرب : «العشير الذهبي» . ١٢٤٢ الكسندر نيفسكي يسحق الفرسان التوتونيين . ١٢٤٨ فرديناند الثالث يستولي على اشبيلية . ١٢٤٨ - ١٢٥٤ الصليبية السابعة . ١٢٥٠ ثورة الغاسكونيين ضد سيمون دومونفور . - القدس لويس اسير لدى العرب . - عهد المماليك الاتراك البحريين في مصر - موت فريدريك الثاني دوهنستاوفن - تشكيل برلمان باريس . ١٢٥١ قمع وحشي للمانويين .	- غيدو فافا دوبولون : لاجيما بوربوريا . ١٢٣٦ قصة الوردة. - ولادة سيمابو « ابو التصوير » . - تأسيس دير وستمنستر . - كنيسة السان شابيل في باريس . - جامعة سالامنكا . ١٢٥١ - ١٢٥٧ روجر بيكون يدرس في اوكسفورد . ١٢٥٧ تأسيس السوربون . - سعدي ، شاعر فارسي : البستان .	حلف تجاري بين هامبورغ ولوبيك . الجداول الفلكية المسماة الألفونسية . اولى الفلورينات الذهبية المصكوكة في فلورنسا . - بيكون : سلطة الفنون والطبيعة .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثالث عشر	١٢٥٨ استيلاء المغول على بغداد . ١٢٥٩ معاهدة سلام فرنسية — — انكليزية . ١٢٦٠ بداية عهد قبلاي خان . ١٢٦١ الامبراطور البيزنطي يستعيد القسطنطينية ثم مقدونيا من اللاتينيين . ١٢٦٢ استيلاء القشتاليين على قادس . ١٢٧٠ الصليبية الثامنة . — موت القديس لويس في تونس . ١٢٧٣ ادوارد الأول ملكاً على انكلترا . — احتلال المرابطين لطنجة . — اتحاد الكانتونات السويسرية . ١٢٧٦ المغول في الصين : نهاية اسرة سونغ . ١٢٧٧ اوتون فيسكونتي سيداً على ميلانو . ١٢٨٢ صلوات العصر الصقلية : الأراغوئيون سادة على صقلية . ١٢٨٥ فيليب لوبيل ملكاً على فرنسا . ١٢٩١ استيلاء المماليك على عكا . ١٢٩٦ — ١٢٩٧ غزو الانكليز لاسكتلندة وثورة الاسكتلنديين .	توما الأكويني خطبة ضد الوثنيين . ١٢٦٦ بيكون : اوبوس مابوس . ١٢٦٦ — ١٢٧٣ توما الأكويني : خطبة لاهوتية . ١٢٦٦ ولاد جيونو . ١٢٧٠ اكاديمية الفنون الجميلة في فلورنسا . ١٢٧٢ القديسة غودول في بروكسيل . ١٢٨٠ قصائد روتبوف . ١٢٨٣ بومانوار : اعراف بوفيزيس ١٢٨٥ آدم دولا هال : لعبة روبن وماريون . ١٢٨٩ قصر سيينا الملكي .	عملة ورقية في الصين . ١٢٧١ — ١٢٧٥ ماركوبولو في الصين . — خريطة بحرية بالفرجار : الخريطة البيزانية . — توطد واتساع التحالفات بين مدن المانيا التجارية . اختراع النظارات . ١٢٩٥ عودة ماركوبولو الى البندقية .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٠٠ اول سنة مقدسة .	١٣٠٠ – ١٣٥٠ غيوم دوكهام .	
	– صراع بين البابا وفيليب لوبيل وادوار الأول .	١٣٠٠ بناء قصر فيكشيوفي فلورنسا .	
		١٣٠٠ – ١٣٧٧ غيوم دو ماشو .	
	١٣٠١ – ١٣٠٢ مراسيم بابوية تذكر بأولوية روما .	١٣٠٣ جامعة روما .	
	١٣٠٤ فيليب لوبيل المنتصر على الفلمنكيين يحمل الطبقات العامة على اقرار سياسته .	١٣٠٥ « الأسى لموت المسيح » لجيوتو .	
		١٣٠٥ – ١٣٠٩ مذكرات جوانفيل .	تسوية وحدات القياس في انكلترا .
		١٣٠٧ – ١٣٢١ الكوميديا الالهية .	
		بدايات بناء قصر الدوج في البندقية (حتى ١٤٢١) .	اول خريطة بحرية
	١٣٠٩ البابا كليمنتوس الخامس يقيم في افينيون .	٣١٢ –رابطة معلمي الغناء في مايانس.	
	– الفرسان التوتونيون في بوميرانيا .	– جيوتو يجدد « عذراء الآبرياء » .	
	١٣١٢ البابا يلغي سلك المعبد .	١٣١٥ سيمون مارتيني ، لوحة قصر سيينا الجدارية .	
	١٣١٤ موت فيليب لوبيل .		خريطة العالم لهيرفورد .
	١٣١٩ مانيوس اريكسون يوحد السويد .	١٣١٩ البرج المسمى غيرلانديا دومودين .	
	١٣٢٤ صراعات بين الأمبراطور والبابا .	١٣٢٠ ب .لورنزيتي يجدد دارنيرو .	
		١٣٢٤ مارسيل دوبادو : المدافع عن السلام .	
	حرمان لويس الرابع .	–كتاب صلوات بيليفل : ج بوسيل	١٣٢٥ تأسيس الأزتيك لمدينة تينوستيتلان (مكسيكو) .
		– مزامير لوثريك .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٢٨ ايفان الأول امير أكبير أعلى موسكو. – انتصار لويس الرابع ، تتويجه امبراطوراً في روما . ١٣٣٣ ثورة : الصينيين على المغول . – كازيمير الكبير في بولونيا . ١٣٣٦ حجز غويين : بداية حرب المائة عام بين فرنسا وانكلترا . – استيلاء الاتراك على نيكوميديا . ١٣٣٨ بداية فترة موروماشي في اليابان (حتى عام ١٥٧٣) . ١٣٤١ تقسيم البرلمان الانكليزي الى مجلس لوردات ومجلس عموم . ١٣٤٢ لويس الكبير ، ملك هنغاريا ١٣٤٦ انتصار انكليزي في كريسي . ١٣٤٧ المرابطابو الحسن يحتل تونس. – استيلاء الانكليز على كاليه . ١٣٥٢ امتداد الثورة الصينية ضد المغول طرد اسرة اليوان من نانكين عام ١٣٥٣ ١٣٥٤ استيلاء العثمانيين على غاليبولي ١٣٥٦ هزيمة جان الثاني لوبون وأسره في بواتييه . – المنشور الذهبي : تنظيم الانتخابات الامبراطورية .	١٣٣٠ القديسة ماريا ديلي سبينا في بيزا . ١٣٣٣ يوسف الأول خليفة على غرناطة : ذروة الحضارة المغربية في اسبانيا . ١٣٣٥ قصر البابوات في افينيون . ١٣٤١ بيتراركوس يفوز بجائزة الشعر في روما . ١٣٤٨ تأسيس جامعة براغ . – انشاء مدرسة فاس . حوالي ١٣٥٠ – ١٣٥٣ بوكاشيو : الديكاميرون .	١٣٢٨ ت . براد ڤاردين : المعاملات النسبية . ١٣٣٦ ساعة عامة رنانة في ميلانو . انوال نسيج في بريستول . اعمال ليفي بن جيرسون الفلكية . ازمة اقتصادية في فلورنسا. الطاعون الأسود الآتي من اسيا ينتشر في كل اوروبا ويحصد مئات الوف الضحايا .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	– نيكولا ايميريش ، مؤلف كتاب « دليل المفتشين » كبيراً للمفتشين في اراغون .	١٣٥٧ اندريا اوركفانا : هيكل كنيسة الستروزي في فلورنسا .	« الحلف الجرماني » يتلقى اسمه لدى الصراع ضد الدانماركيين .
	١٣٥٨ تمرد في باريس وعصيانات في فرنسا ، ١٣٦٠ معاهدة بريتيني : زيادة ممتلكات ملك انكلترا في فرنسا .		كتب رياضية وفيزيائية لنيكولا اورسموس .
	١٣٦٢ استيلاء الاتراك على اندرينوبل		
	١٣٦٤ انتصار غوسكلان على الانكليز في كوشريل .	١٣٦٤ تأسيس جامعة كراكوفيا .	ج . دوشولياك : الجراحة . رابطة معلمي الجراحة في لندن .
	١٣٦٧ البابا اوريانوس السادس في روما . .		
	١٣٦٨ أسرة مينغ في الصين .	١٣٦٨ تأسيس جامعة جنيف .	
	١٣٧٠ انتصار الحلف الجرماني في الصراع ضد الدانماركيين .	– حافظ : الديوان .	
	– بداية الملكية الانتخابية في بولونيا .	١٣٧٠ بتراركوس : قصائد سونيتيه	المقذاف الفولاذي يستخدم كسلاح حربي .
	١٣٧٢ طرد المغول من الصين .	١٣٧٠ – ١٤٠٠ حوليات فرواسار	
	١٣٧٤ احتلال المماليك لأرمينيا .	ف.د دوفولتيرا لوحة « المحاكمة الأخيرة » الجدارية في كاتدرائية بيزا .	سدود على الأقنية في هولندا .
	١٣٧٨ بداية الانشقاق الكبير في الغرب		
	١٣٧٩ اولى حملات تيمور لنك .	١٣٧٧ ابن خلدون : المقدمة .	الاطلسي الكاتالاني الذي يأخذ في اعتباره معلومات ماركوبولو .
	١٣٨٠ الموسكوفيون يهزمون المغول في كوليكوف .	– قاعة الأسود في الحمراء في غرناطة .	
	– اتحاد النرويج والدانمارك .	١٣٨٠ ويكليف يترجم الكتاب المقدس الى العامية ويهاجم استحالة القربان	
	١٣٨١ ثورات فلاحية في انكلترا .		

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع عشر	١٣٨٢ استيلاء الأتراك على صوفيا ١٣٨٥ البرتغال تتحرر من قشتالة ١٣٨٦ اتحاد بولونيا وليتوانيا تحت حكم جاجلون الأول . ١٣٨٩ العثمانيون يسحقون الصربيين في كوزوفو . ١٣٩٠ بيزنطة تفقد أخر اراضيها في آسيا . – تيمور لنك يهزم التتر . ١٣٩٥ تيمورلنك يستولي على استراخان ١٣٩٦ العثمانيون يسحقون آخر الصليبيين في نيكوبوليس ويحتلون بلغاريا . ١٣٩٧ توحيد الممالك السكندنافية الثلاث . ١٣٩٩ هنري دولانكستر يصبح هنري الرابع ملك انكلترا .	١٣٨٢ شوسر : تريليوس وكريسيدا تأسيس جامعة هايد لبرغ . تشييد كاتدرائة القديس جيل في ادنبرة . ١٣٨٥ شوسر : حكايات كنتربري . ١٣٨٥ – ١٣٨٩ ج . دابليج : المجموعة الكبرى لأعراف فرنسا . حوالي ١٣٩٧ كلاوس سولر : بئر موسي ١٣٩٩ كريستين دوبيزان : رسائل الى الإله الحب .	« الدولي غريبتا » أول قاذفة مصنوعة في غان

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	١٤٠١ استيلاء تيمورلنك على بغداد ودمشق . ١٤٠٢ الاستيلاء على انقرة : بيازيد اسيراً لدى تيمورلنك . ١٤٠٥ موت تيمورلنك . ١٤٠٧ ضم الصين الآنام اليها . – بداية الحرب الأهلية في فرنسا : انصار الارمانياك ضد البورغونيين . ١٤٠٨ التتر يحاصرون موسكو .	١٤٠١ ولادة نيكولا دوكوز . – كاتدرائية سانتا ماريا دولاسيد في اشبيلية . ١٤٠٣ غيبرتي ، ابواب المعمودية في فلورنسا . ١٤٠٨ دونا تيلو : داور ، القديس يوحنا الانجيلي . – اندريه روبليف : الهبوط الى الجحيم	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	١٤٠٩ مجمع بيزا لوضع حد للانقسام الكبير دون نجاح : انتخاب بابا ثالث . ١٤١٠ تانبرغ ، انتصار البولونيين على الفرسان التوتونيين . ١٤١٤ – ١٤١٨ مجمع كونستانش : ادانة ويكليف ،وجان هس ، نهاية الانقسام الكبير . ١٤١٥ هزيمة فرنسية في ازنكور . اعدام جان هس . ١٤٢٠ – مبادىء براغ الأربعة » . مشروع كنيسة وطنية مستقلة . ١٤٢٢ هنري السادس يعلن في باريس ملكا على فرنسا وانكلترا . العثمانيون يحاصرون القسطنطينية . ١٤٢٧ انتصار دونوا على الأنكليز في مونتارجيتس . . ١٤٢٩ جان دارك في حصار اورليان : تكريس شارل السابع في رامس . ١٤٣١ محاكمة جان دارك واحراقها . ١٤٣٤ انتصار اتباع هس في بوهيميا.	١٤٠٩ بكين عاصمة للصين : بداية فترة نشاط ثقافي وفني كثيف . ١٤١٠ (ج) أو (ب) دو ليمبورغ: ساعات الدوق دوبيري السعيدةجداً . ١٤١١ تبشير جان هس الذي سرعان ماسيحرم . – معبد بورسلين في نانكين . اشعار شارل دورليان . آلان شارتييه : كتاب السيدات الأربع. جون كابغريف : حوليات انكلترا . آلان شارتييه : الرباعية الهجائية . الكارا دوررو في البندقية . فرا انجيلو : تتويج العذراء . تأسيس جامعة لوفان . مازاكشيو : غرامة القديس بطرس دوناتيلو : مأدبة هيرودس . ١٤٣٢ جان فان ايك : الحمل الصوفي. فان درفايدن : النزول من على الصليب اكاديمية افلاطونية في فلورنسا .	توسع نشاط المديتشي المصرفي . البرتغاليون في مادير . غونسا لفوكابرال في الآزور .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	٤٣٨ اعلان الحريات الغاليكانية في بورج .	جامع حسين في جونبور . جان فان ايك : سيدة النبع .	في هارلم ، طباعة نصوص بكتل خشبية .
	١٤٤٠ حصار العثمانيين لبلغراد .	١٤٤٠ نيكولا دوكوز : حول الجهل العلامة . جان هس : الاملاء البوهيمي .	
	١٤٤٣ مورا الثاني يهزم الهنغاريين في فارنا .		افلاس جان كور في فرنسا .
	١٤٤٤ اعلان الجمهورية في ميلانو .		
	١٤٥٠ بدء استعادة الفرنسيين ، لنورماندیا .	منمنمات جان فوكيه . كونبرا بومان ، كتاب الأورغ .	
	ثورة جاك كاد في انكلترا .	ارنول غربيات : الآلام .	انشاء مطبعة غوتنبرغ في مايانس .
	١٤٥٣ الانكليز يغادرون فرنسا : نهاية حرب المائة عام	مانتينيا : القديس لوقا ، القديسة اوفيميا .	البرتغاليون في جزر الرأس الأخضر . خريطة فراموا .
	— استيلاء العثمانيين على القسطنطينية : نهاية العصر الوسيط كما يقول التقليد .	١٤٥٦ — ١٤٦١ فرانسوا فيون : الوصية الصغرى ، الوصية الكبرى .	انشاء البريد الملكي في فرنسا . ريجيومانتانوس .
	١٤٦١ بدء عهد لويس الحادي عشر في فرنسا .	اوكشيلو : معركة سان رومانو .	ادخال هندسة المثلثات .
	— ادوارد الرابع ملكاً على انكلترا .	ب . دي كوزيمو : موت باريس .	
	١٤٦٤ الصلح بين انكلترا واسكتلندا	هانز ميمالنغ : ثلاثية دونا .	
	١٤٦٩ لوران دو مديتشي سيداً لفلورنسا .	مطبعة في السوربون .	
	١٤٧٣ اتساع فتوحات دوق بورغونيا شارل الجسور ، حليف الانكليز .	١٤٧٣ كنيسة سكستين .	البرتغاليون يجتازون خط الاستواء .
	١٤٧٧ هزيمة شارل الجسور وموته .	١٤٧٧ ابو تيشيلي : الربيع .	ريجيو مانتانوس : العابرات .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس عشر	١٤٧٩ اليرابيل وفرديناند – « الملكان الكاثوليكيان جداً » . ١٤٨٠ موت الملك رونيه دوبرفانس – لودفيغ سفورزا سيداً لميلانو . ١٤٨٢ بورغونيا الى فرنسا . ١٤٨٥ ثورة البريتاتيين ضد ملك فرنسا . – هنري السادس تودور يطيح بريتشارد الثالث . ١٤٩١ شارل السابع يتزوج آن دوبروتاني . ١٤٩٢ استيلاء الاسبان على غرناطة . ١٤٩٢ اول حملة فرنسية في ايطاليا . – معاهدة توردبسيلاس : اسبانيا والبرتغال تقتسمان العالم الجديد. – تشويد التفتيش ضد الهراقفة والسحر ١٤٩٧ حرمان سافو نارول في فلورنسا	فيروشيو : عدم تصديق القديس توما . هانز ميملنغ : النزواج الصوفي . د.ا ورد فررر : قراءة لقوانين جوستينيان . ج : بيليني : نشوة القديس فرنسيس . لوبيروغان وبنتوريشيو : لوحات كنسية سكستين الجدارية . فيليبتيوليبي : عبادة الطفل . بوتيشيلي : ولادة فينوس . فرانسوا فيون : اغنية المشنوقين . – غيرلانداجو : ولادة العذراء . ١٤٩٦ بوتيشيلي : تتويج العذراء . ١٤٩٧ ل. دوفنتشي : العشاء السري . – كتابة قوانين مينغ الصينية . ١٤٩٨ أ. دورر : رؤيا يوحنا . – فنتشي : القديسة حنة والعذراء .	اول البنادق ذات الفوهة المخططة . اولى طباعة لهندسة اقليدس . مستعمرة برتغالية على شاطيء الذهب بناء الازتيك لمعبد مكسيكو . ليوناردو دوفنتشي يرسم آلة طائرة . كريستوف كولمبوس صل الى امريكا نوكا باسيولي : مجموعة الحساب . ١٤٩٧ فاسكودو غاما يجتاز رأس الرجاء الصالح . . ، ١٤٩٨ كابوت في لايرادور فاسكودوغاما في الهند .

القرن السادس عشر

السياسة

١٥٠٠ الاسبان والفرنسيون يتقاسمون ايطاليا في معاهدة غرناطة : الفرنسيون سيحتلون منطقة ميلانو حتى ١٥١٢ .

١٥٠٤ الفرنسيون يطردون من نابولي

١٥٠٧ البابا يوليوس الثاني يتاجر بالغفرانات .

١٥٠٩ هنري الثامن ملكة على انكلترا

١٥١٢ طرد الفرنسيين من ميلانو .
— الحرب الروسية — البولونية .
— سليم اول سلطان .

١٥١٣ التفتيش في صقلية .

١٥١٥ فرانسوا الأول ، ملك فرنسا ، ينتصر في مارينيان .

١٥١٧ سليم الأول يستولي على مصر .
— لوثر ، « اطروحات فيتنبرغ » .
— تبشير زوينغلي في سويسرا .

١٥١٩ كورتيز يشرع في غزو المكسيك .

١٥٢٠ شارلمان يتوج امبراطوراً .

الآداب والفنون

١٥٠٣ ميكيل انجيلو : داود .
١٥٠٤ رافاييل : زواج العذراء
١٥٠٥ غرونفالد : الصليب .
١٥٠٦ لوكا كراناش : شهادة القديسة كاترين .

١٥.٧ فنتشي: العذراء على الصخور .
رافايلي الدفن ، ميكيل انجيلو يزين كنيسة سكستين .

١٥١٠ جيروم بوش : الجحيم .
١٥١١ اراسموس : تقريظ الجنون .

١٥١٣ ماكيا فيلي : الأمير .
١٥١٥ رافاييل في الفاتيكان .
١٥١٦ ت . مور : اليوتوبيا.
— بومباني : حول الحياة الابدية .
١٥١٧ روشلان: حول الفن الكابالِيسّي

١٤١٨ هولباين : نبع الحياة .
١٥٢٠ لوتيتيان : الكاهنات .
— كراناش : صورة لوثر .

الحضارة

١٥٠٠ كابرال في البرازيل دياس في مدغشقر .

١٥٠٣ البوكيرك في الهند .
١٥٠٤ البرتغاليون في اغادير

١٥٠٧ اول خريطة يظهر ،فيها، اسم امريكا .
١٥٠٩ الساعة (بيضة نور مبرغ).

القهوة في اوروبا .

رحلة ماجيلان الذي اكتشف المضيق ودخل في المحيط الهادي .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	– سليمان القانوني سلطاناً على العثمانيين – فشل معسكر درا دور . – لوثر : بيان الى النبلاء الالمان . ١٥٢١ استيلاء الاسبان على مكسيكو . – تتر القرم يجتاحون روسيا . – حرمان لوثر .	١٥٢١ ميلانشتو ن : تقريظ لوثر – غزليات فيليب دومونز .	١٥٢١ موت ماجيلان . – دخول دود الحرير الى فرنسا .
	١٥٢٢ الأتراك يستولون على رودس	١٥٢٢ لوكوريج الليل . – لوتيتيان : باخوس وآريان .	١٥٢٢ عودة سفينة ماجيلان الى اشبيلية .
	١٥٢٣ بيزاز في غوياكيل .	١٥٢٣ لوثر : السلطة الزمنية . زوينغلي : العرض والأدلة . مونتزر : صلاة بالالمانية .	
	١٥٢٤ حرب الفلاحين في المانيا .	١٥٢٤ اراسموس : في حرية الاختيار .	١٥٢٤ ابيانوس : كوزموغرافيا
	١٥٢٥ قمع قاس للفلاحين الالمان ، اعدام مونتزر . – هزيمة فرانسوا الأول امام شارلكان في بافي .	١٥٢٥ اندريا ديل سارتو : سيدة الساكو .	رودولف يدخل اشارة الجذر التربيعي اعمال باراسيلس حول المداواة .
	١٥٢٦ سليمان يهزم لويس بوهيميا في موهاكس . – المغول يحتلون دهلي .	١٥٢٦ امتداد الحركة اللامعمدانية . – نشاط الدومينيكيين في البرازيل .	
	١٥٢٧ نهب الامبراطوريين لروما .	١٥٢٧ الدانمارك والسويد تتبنيان اللوثرية .	بيزار يصل الى بيرو .
	١٥٢٨ السويسريون ينضمون الاصلاح .	– لوتيتيان : فينوس اوربينو.	١٥٢٨ دورر . كتاب نسب الجسم البشري .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٢٩ الاتراك امام فيينا .	١٥٢٩ لوثر : كتابا التعليم المسيحي الصغير والكبير .	خريطة المحيط الهادي .
	١٥٣٠ تتويج شارلكان من جانب البابا .	١٥٣٠ ميلانشتون : اعتراف اوغسبورغ . الكوليج دوفرانس .	
	١٥٣١ قتل بيزار للانكا : الاستيلاء على كوزو . – الحرب الأهلية في سويسرا : موت زوينغلي .		١٥٣١ بورصة الأسهم في امستردام .
	١٥٣٢ ضم العثمانيين لهنغاريا .	١٥٣٢ رابليه : غارغانتوا وبانتاغرويل .	١٥٣٣ رنجيو مانتوس : في المثلثات . – جاك تارتييه يسبر السان لوران .
	١٥٣٣ ايفان الرابع الرهيب قيصراً لروسيا .		
	١٥٣٤ العثمانيون يستولون على بغداد ١٥٣٥ استيلاء شارلكان على تونس . – في انكلترا : اعدام توماس مور .	١٥٣٤ اغناطيوس ليولا يدلي بنذره .	١٥٣٥ تارتاغليا : المعادلة من الدرجه الثالثة . – تأسيس ليما
	١٥٣٦ بربروس يستعيد بيزرت .	١٥٣٦ كالفان : مؤسسة الدين المسيحي	١٥٣٧ تارتاغليا : دراسات في علم القذائف .
	١٥٣٨ هدنة بين فرانسوا الأول وشارلكان . [illegible] رابطة الأمراء والالمان المقدسة ضد الأتراك . – حرمان هنري السابع .	١٥٣٩ روبيراتيين : كنز اللغة اللاتينية .	– اول خريطة لميركاتور . ١٥٤٠ ميشيل سرفيه يكتشف الدورة الدموية (دون تفسيرها) .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٤١ استيلاء العثمانيين على بودا • اغناطيوس لويولولا قائداً لسلك اليسوعيين .	١٥٤١ ميكيل انجيلو : الدينونة .	
	١٥٤٢ التفتيش في روما .	١٥٤٢ لاس كازاس : رواية قصيرة جد لدمار الهنود .	
			١٥٤٣ كوبرنيكوس : دوران الأفلاك .
			– فيزال : حول الجسم البشري .
			١٥٤٤ سباستيان مونستر : الكوزموغرافيا الكونية.
	١٥٤٥ افتتاح مجمع ترانت .	١٥٤٥ لوتينتوريه : صعود العذراء	١٥٤٥ القديس فرانسوا كزافييه في الصين .
	١٥٤٧ بداية حكم ايفان الرابع الشخصي .	١٥٤٨ لابوييسي : خطاب العبودية الطوعية .	– مؤلفات كاردان الرياضية .
	١٥٤٩ الصلح بين فرنسا وانكلترا .	١٥٤٩ ج . دوبيلاي : دفاع عن اللغة الفرنسية .	
	– التنظيم الاداري لروسيا .	١٥٥٠ رونسار : غنائيات .	
	١٥٥٣ الامبراطورية السعدية في مراكش .	١٥٥٣ ب . سيليني . بيرسيه .	
	– ايفان الرهيب يحتل كازان .	١٥٥٥ باليسترينا : صلاة البابا مارسيل .	ج . فرنيل : باتولوجيا .
	١٥٥٥ صلح اوغسبورغ .		
	١٥٥٦عهد أكبر ، الملك المغولي ،في الهند .		
	– اضطهاد البروتستانت في انكلترا .	١٥٥٦ جامع سليمان الأول في القسطنطينية .	
	– تنازل شارلكان عن العرش .		

القرن السادس عشر

السياسة

١٥٥٨ ايفان الرابع في لافونيا
– اليزابيت ملكة على انكلترا .
١٥٥٩ القطيعة بين روما وانكلترا .
١٥٦٠ بلبلة امبواز : بداية الحروب الدينية في فرنسا .
١٥٦١ ايفان الرهيب يدمر السلك التوتوني .
١٥٦٢ بدايات حرب السبع سنوات بين الدانمارك والسويد .
١٥٦٥ ثورة الموريسك في اسبانيا .
١٥٦٩ اتحاد بولونيا وليتوانيا .
١٥٧١ انتصار الاسبان على الاتراك في ليبانت .
– التتر يحرقون موسكو .
١٥٧٢ مذابح سان بارتليمي في فرنسا .
– بداية ثورة هولندا على الاسبان .

الآداب والفنون

١٥٥٨ مرغريت دانغوليم : الايبتاميرون .
– بروجيل : الكيميائي .
١٥٥٩ جان كلويه : صورة هنري الثاني .
١٩٦٠ جانكان : معركة مارينيان .
– فرانشسكو دو فيثوريا : قراءات لاهوتية .
١٥٦١ تيريزا دافيلا : كتاب حياتي .
١٥٦٢ فيرونيز : عرس قانا .
١٥٦٣ لوب دوفيغا : مسرح.
– جون فوكس : كتاب الشهداء .
١٥٦٨ القديس جان دولاكروا يؤسس رهبنة الكارميين.
١٥٧١ . ر. دولاسوس قضية ستابات .
١٥٧٢ كاموينز : اللويسيات .
– هنري اتيين : كنز اللغة اليونانية
١٥٧٥ لوتاس : القديس محرزة .

الحضارة

فالوب : ملاحظات تشريحية .
الانكليز في امريكا ؛ الفرنسيون في كاليفورنيا .
١٥٦٣ خمس كتب في الجراحة لامبرواز باريه .
١٥٦٦ تأسيس بورصة لندن .
١٥٧١ بالاديو : كتاب العمارة .
١٥٧٢ ر . بومبيلي يستخدم الاعداد الوهمية .
١٥٧٥ مرصد تيشو براهيه .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس عشر	١٥٧٩ تشكيل اتحاد اوترخت .	١٥٧٦ ج . بودان : الجمهورية . – ر. هولنشيد : حوليات انكلترا .	١٥٧٧ رحلة دراك حول العالم . ١٥٧٩ تأسيس الشركة الشرقيه في لندن
	١٥٨٠ فيليب الثاني ملك اسبانيا يستولي على البرتغال .	١٥٧٩ دوبليسيس – مورناي : مرافعة ضد الطغاة . ١٥٨٠ – ١٥٨٨ مونتين : التجارب	
	١٥٨١ الروس يبدؤون في غزو سيبريا . ١٥٨٢ اكبر مرتد عن الاسلام .	١٥٨٢ اصلاح التقويم من جانب غريغوريوس الثاني عشر .	
	١٥٨٤ موت ايفان الرابع ، حكم بوريس غودونوف .	١٥٨٤ جيوردانو برونو : حول تناهي الكون والعوالم . ١٥٨٥ جيوردانو برونو : الغضبات البطولية .	انشاء مصرف دي ميالتو في البندقية . ١٥٩٠ غماليليه . ١٥٩١ ف . فييت : حول فن التحليل .
	١٥٨٨ هزيمة «الارمادا التي لا تغلب»	١٥٨٦ لوغريكو : دفن الكونت دورغاز .	
	١٥٩٤ ارتداد هنري الرابع ملك فرنسا . ١٥٩٨ منشور نانت . – اعلان بوريس غودونوف قيصراً .	١٥٩٠ ج . دوغير : كتاب الثبات . ١٥٩٠ – ١٦١٠ شكسبير .	١٥٩٦ كبلر : جداول هندسة المثلثات .

القرن السابع عشر

السياسة

١٦٠٠ اعدام جيوردانو برونو

١٦٠٣ جاك الأول ملكاً على انكلترا

– اسرة التوكوغايا .

١٦٠٤ بدايات ازمنة الاضطراب في روسيا .

١٦٠٥ مؤامرة البارود في انكلترا

١٦٠٦ الصلح بين الهابسبورغ والأتراك .

١٦٠٩ طرد الموريسك من اسبانيا .

١٦١٠ مقتل هنري الرابع ، لويس الثالث عشر ملكاً على فرنسا ، وصاية ماري دومديتشي .

١٦١١ غوستاف ادولف ملكاً على السويد .

١٦١٤ غوستاف دولف يجتاح روسيا

١٦١٨ بدايات حرب الثلاثين عاماً .

١٦٢٠ هزيمة الجيوش البروتستانتية في الجبل الأبيض .

الآداب والفنون

١٦٠٠ لوغريكو : القديس يوسف والطفل يسوع .

١٦٠٨ بيير شارون : الحكمة .

١٦٠٣ اكبر ناميه ، تاريخ حكم اكبر

١٦٠٤ غروسيوس : حول الحق

– كامبانيلا : مدينة الشمس (نشر عام ١٦٢٣) .

– بيكون : حول تقدم الذهن البشري

١٦٠٥ سيرفانتس : دون كيشوت (الجزء الثاني عام ١٦١٥) .

١٦٠٦ ب . ب . روبنز : الختان .

١٦٠٧ مونتقردي : اورفيو .

١٦٠٨ فرانسوا دوسال : مدخل الى الحياة النقية .

– في المانيا الاتحاد الانجيلي البروتستانتي

١٦٠٩ اصلاح بورروپال .

١٦١٠ هونور دورفيه : الكوكبية .

١٦١٤ مونتفردي : المجموعة السادسة للغربيات .

١٦٠٦ روبنز : الدينونة، فرانس هالز : رماة القديس جورج .

– اغريبا دوبينيه : المأساويات .

١٦١٩ لوبرنات: داوديقذف بالمقلاع.

١٦٢٠ فيلاسكيز : سقاء اشبيلية .

– فان دايك : النعم الثلاث .

– بيكون : الجهاز العلمي الجديد .

الحضارة

١٦٠٠ وليام جيلبر : في المغناطسية

١٦٠١ الأب ريشي في بكين .

١٦٠٣ شاميلن في كندا .

١٦٠٤ كبلر : الفلك من خلال النظر .

١٦٠٦ نشر اطلس ميركاتور .

١٦٠٧ اليسوعيون في الباراغوري .

١٦٠٨ تأسيس كيبيك .

١٦٠٩ كبلر : الفلك الجديد .

١٦١٠ تليسكوب غاليله (حلقات زحل) .

١٦١١ كبلر : التلسكوب .

١٦١٤ اللوغاريتمات .

١٦١٦ وليام هارفي : الدورة الدموية .

١٦٢٠ الماي فلاور في امريكا .

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٢١ استئناف الحرب بين اسبانيا والمقاطعات المتحدة . ١٦٢٤ ريشيليو في السلطة في فرنسا . ١٦٢٥ تشارلس الأول ملكاً على انكلترا . ١٦٢٧ – ١٦٢٨ حصار لاروشيل . ١٦٣١ غوستاف ادولف يجتاح المانيا. ١٦٣٢ غوستاف ادولف يقتل في لوتزن . ١٦٣٤ هزيمة البروتستانتيين في نوردلنغن . ١٦٣٥ فرنسا تعلن الحرب على اسبانيا. ١٦٣٧ تفكك امبراطورية أسرة مينغ . ١٦٤٠ ثورة البرتغاليين الذين يستعيدون استقلالهم .	١٦٢٥ غروسيوس : في حق الحرب والسلم . – بيكون : الاطلنطيد الجديدة . ١٦٢٨ ديكارت : القواعد (نشرت عام ١٧٠١) . ١٦٣٠ ج . دوريبيرا : شهيدة السان بارتليمي . ١٦٣٠ – ١٦٥٢ تاج محل في اغرا . ١٦٣١ جريدة فرنسا لتيوفراست رينودو . ١٦٣٣ جاك كالو : بلايا الحرب . ١٦٣٤ رامبراندت : مأدبة بلتازار . ١٦٣٧ ديكارت : خطاب في المنهج ، مصحوب بكتب : الهندسة . ابحاث الانكسار ، النيازك . ١٦٣٨ نشر كتاب جانسينيوس : الاوغسطينوس . ١٦٤٠ هوبز : عناصر القانون الطبيعي والسياسي .	١٦٢١ منع كتاب فلك . كويرنيكوس لكبلر من من جانب روما ١٦٢٣ غاليليه ، السهم . ١٦٢٨ نشر مؤلف و. هارفي . ١٦٣٠ غاليليه : الحوار . ١٦٣١ وليام بيتي : الحسابات السياسية. ١٦٣٣ غاليليه أمام التفتيش . ١٦٣٥ تأسيس كايين . ١٦٣٨ غاليليه : خطابات وبراهين . ١٦٣٩ باسكال : بحث في الهزليات . – هندسة ديزارغ . انتاج الفحم الحجري انطلاقاً من الفحم.

القرن السابع عشر

السياسة

١٦٤١ ثورة الايرلنديين : مجلس العموم تشارس الأول .

١٦٤٢ تمرد على الملك في لندن : بدايات الحرب الأهلية .

— موت ريشيليو .

١٦٤٣ موت لويس الثالث عشر ، حكم مازاران ، انتصار فرنسي في روكروا

١٦٤٤ قيام أسرة ماندشو في الصين .

— انتصارات عسكرية فرنسية .

١٦٤٧عصيانمقموعضدالاسبانفينابولي.

١٦٤٨ تشارلس الأول يحال الى المحكمة العليا .

— مازاران يسلم امام تمرد الفروند .

— معاهدة وستفاليا التي تضمن استقلال المقاطعات المتحدة .

١٦٤٩ اعدام تشارلس الأول .

— نهاية التمرد البرلماني في فرنسا .

١٦٥٠ تمرد الأمراء : مازاران يرغم على الهرب .

١٦٥١ لويس الرابع عشر يبلغ سن الرشد .

١٦٥٢ نهاية تمرد الفروند : لويس الرابع عشر المنتصر يعود إلى باريس .

— قمع العصيان الكاتالاني .

١٦٥٣ كرومويل لورد انكلترا الحامي.

الآداب والفنون

١٦٤١ ديكارت : تأملات ميتافيزيكية (الترجمة الفرنسية عام ١٦٤٧) .

— كوميديات كالديرون .

١٦٤٢ هويز : حول المدينة .

— رامبراندت : الدورية الليلية .

— ستراديفاريوس ؛ عامل الكمان .

١٦٤٤ ديكارت : مبادىء الفلسفة (الترجمة الفرنسية عام ١٦٤٧) .

— لوبرتان : رؤيا القديسة تيريز .

١٦٤٧ غاساندي : حياة ابيكوروموته.

— رامبرندت : سوزان .

١٦٤٨ رامبراندت : جحاج ايماوس .

— لولوران : الهرب الى مصر .

١٦٤٩ ديكارت : كتاب اهواء النفس.

١٦٥٠ج . دولاتور : المرأة ذات البرغوث .

١٦٥١ هوبز : الليفياثان .

١٦٥٣ اينوسنتوس العاشر يدين الجانسينية .

الحضارة

مصانع قطن في مانشستر .

١٦٤٢ باسكال ، الآلة الحاسبة .

— توريشيلي ،البارومتر . زراعة قصب السكر .

١٦٤٧ باسكال ، تجارب حول الفراغ

الشاي في اوروبا الغربية .

١٦٥٠ مضحخة غيريك .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	– القوزاق يقسمون يمين الولاء للقيصر	– نيكولا دويوسان : الأسرة المقدسة	
		– رويسدال . قصر بنتهايم .	
		١٦٥٦ باسكال ؛ الرسائل الريفية .	١٦٥٦ هويغنز يكتشف توابع زحل .
		– فيلاسكيز : الوصيفات .	
		– موريلو : رؤيا القديس انطوان دو بادو .	
		١٦٥٧ سيرانودوبرجراك : التاريخ المضحك لدول القمر وامبراطوريته .	١٦٥٧ مضخة بويل الهوائية .
			– علم الضوء لدى فيرما .
	١٦٥٨ موت كرومويل ، نصر فرنسي انكليزي على الاسبان .	١٦٥٩ فيرميردودلف : الطاهية .	١٦٥٩ هويغنز ، ملاحظة كوكب المريخ .
	١٦٥٩ معاهدة البيرينه : الصلح بين اسبانيا وفرنسا .	١٦٥٩ – ١٦٧٣ مسرح موليير .	
		– صمويل بيبي يبدأ مذكراته .	
	– اورنغزيب ، المغولي الكبير .	١١٦٠ ارنو ولانسلو : قواعد بور رويال .	
	١٦٦٠ تشارلس الثاني ملكاً على انكلترا	– سبينوزا ، المطول القصير .	١٦٦١ بويل ، قابلية الغاز للضغط .
	١٦٦١ موت مازاران ، حكم لويس الرابع عشر .	١٦٦١ – ١٦٧٥ سبينوزا ، تأليف الأخلاق .	– مالبيغي يحسن نظرية الدورة الدموية.
	١٦٦٢ الانكليز في بومباي .	١٦٦٢ ارنوونيكول : منطق بور روبال .	
		– تأسيس مصنع الغوبلان .	١٦٦٤ هوك، الكتابة على البلور .
		١٦٦٣ صمويل بتلر : هوديبراس .	كوكبير يؤسس الشركة الفرنسية للهند .
	١٦٦٤ الانكليز يحتلون امستردام الجديدة التي سميت نيويورك .	١٦٦٤ شوتز : خطيب الميلاد .	
		– جان ستين : مأدبة المعمودية .	١٦٦٤ – ١٦٨١ قناة الجنوب .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٦٧ فرنسا تجتاح هولندا : حرب الوصاية . ١٦٦٧ -١٦٧١ثورة ستينكارازين الفلاحية في روسيا . ١٦٦٧ صلح ايكس لاشابيل على حساب الاسبان . ١٦٧٢ - ١٦٧٨ لويس الرابع عشر يجتاح المقاطعات المتحدة . ١٦٧٣ في انكلترا ، نبذ الخارجين على الاجماع الديني . ١٦٧٤ غيوم دورانج وريثاً لعرش هولندا . نهب بالاتينا من جانب تورين . ١٦٧٨ صلح نيمنغ الذي انهى حرب هولندا . ١٦٧٩ التصويت على مجموعة الهابياس كوربوس في انكلترا . ١٦٨٢ بطرس الكبير قيصراً على روسيا .	١٦٦٥ موريلو : المتسولون . ١٦٦٦ نصب اعمدة اللوفر . ١٦٦٧ ميلتون : الفردوس المفقود . ٦٦٧-١٦٩٤ راسين: التراجيديات ١٦٧٠ نشر «افكار» باسكال . - سبينوزا : المطول اللاهوتي - السياسي ١٦٧٣ لولي : كاد موس وهيرميون . ١٦٧٤ بوالو : فن الشعر . ١٦٧٤ - ١٦٧٨ مالبرانش : البحث عن الحقيقة ١٦٧٥ - ١٦٧٧ سبينوزا يؤلف المطول السياسي . ١٦٧٨ هنري بورسيل ، موسيقى لتيمون اثينا . - السيدة دولا فاييت ‏: اميرة كليف . ١٦٧٩ - ١٧١٤ ج..بور : تاريخ الاصلاح في انكلترا . ١٦٨٠ مالبرانش : مطول الطبيعة والنعمة . ١٦٨٠ بوسويه : خطاب في التاريخ العالمي.	١٦٦٤ - ١٦٨٥ انضاج نيوتن ثم ليبنتز ، لمنهجين مختلفين ؛حساب التفاضل . ١٦٦٦ حريق لندن الكبير . ١٦٦٧ - اتاشينيوس : الكيمياء ١٦٦٨ تلسكوب نيوتن ذو المرآة. ١٦٧٣ نيوتن : تقارير حول الالوان الى الجمعية الملكية . ١٦٧٣ هويغنز : الساعة المتأرجحة . ١٦٧٨ نشر اعمال فيرما . - طنجرة دنيس بابان . ١٦٧٩ قوانين ماريوت . ١٦٨٠ ماريوت يكتشف تنفس النبات ١٦٨٢ هالي يكتشف المذنب الذي سيسمى باسمه .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٨٣ حصار الأتراك لفيينا . ١٦٨٥ في فرنسا ، الغاء منشور نانت. ١٦٨٦ رابطة ، اوغسبورغ ضدفرنسا – استعادة بودا من الأتراك . ١٦٨٧ تراجع عام للاتراك . ١٦٨٨ نزاع بين جاك الثاني والاساقفة الانكليز ، غيوم دورانج ينزل في انكلترا . ١٦٨٩ « برلمان الاتفاق » يعين غيوم ملكاً ، الحرية الدينية في انكلترا . ١٦٩٠ المغول يحتلون جنوب الهند .	١٦٨٣ فونتونيل : استطراد حول القدامى والمحدثين . – مالبرانش : مطول الأخلاق . ١٦٨٤ بايل: جمهورية الآداب الجديدة . – ليبنتز : تأملات في المعرفة . ١٦٨٦ ليبنتز : خطاب في الميتافيزيك . – فونتونيل: أحاديث حول تعدد العوالم . ١٦٨٧ فينيلون : تربية البنات . ١٦٨٨ لابروبير : الطباع . ١٦٨٩ بورسيل : ديدون واينيوس . – هويبما : طاحونة الماء . ١٦٩٠ لوك : المطول الثاني في الحكومة المدنية . – لوك : بحث في الفهم البشري . ١٦٩٣ – ١٧٠٦ مانساريني قبة الانفاليد . ١٦٩٤ ب . بايل : افكار حول المذنب . – ليبنتز : المنظومة الجديدة للطبيعة	– آلة مارلي . – تصنيف ج . غراي للنباتات . ١٦٨٣ نيوتن ، نظرية المد . – خريطة هالي للرياح . ١٦٨٧ نيوتن : الفلسفة الطبيعية لمبادىء الرياضيات . لوفنهوك : الكريات الحمر . ١٦٨٩ دنيس بابان ، نظرية الآلة البخارية . ١٦٩٣ تورنفور يعرف الجنس في النبات . ١٦٩٤ هويغنز: مطول الضوء انشاء انشاء مصرف انكلترا . ١٦٩٥ لبنتز بصدونظرية القوى الحية.

القرن	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع عشر	١٦٩٧ معاهدة رزويك ، نهاية حرب التسع سنوات . – شارل الثاني ملكاً على السويد . ١٦٩٩ هزيمة تركية امام الحلف المقدس	١٧٩٦ رينيار : المقامر . ١٦٩٦ – ١٦٩٧ ب . بايل : القاموس التاريخي والنقدي . ١٦٩٩ فينيلون : تيليماك .	١٦٩٦ برنويي ، حساب التحولات . ١٦٩٧ نظرية ستال حول مصدر اللهب ١٦٩٩ ذهاب دامبيه الى المحيط الهادي
الثامن الثامن عشر	١٧٠٠ موت شارل الثاني ، فيليب داراغون ملكاً على اسبانيا . انتصار شارل الثاني عشر في نارفا . ١٧٠١ فريدريك الأول ، اول ملك لبروسيا . – بدايات حرب الوراثة في اسبانيا . ١٧٠٤ ستانيسلاس ليزنسكي ملكاً على بولونيا . ١٧٠٥ جوزيف الأول امبراطوراً على المانيا . ١٧٠٧ موت اورنغزب آخر امبراطور مغولي . ١٧٠٩ بطرس الأكبر يهزم شارل الثاني عشر في بولتافا .	١٧٠٠ كوريلي . غنائيات . ١٧٠١ كابوشي شيباي ، كوميديات شعبيه في اليابان . ١٧٠٢ كلارندون : تاريخ الحروب الأهلية في انكلترا . ١٧٠٤ هاندل : الآلام حسب رواية القديس يوحنا . – ليبنتز : ابحاث جديدة في الفهم . ١٧٠٥ ماندفيل : خرافة النحل . ١٧٠٦ دوارد لويد : الشيطان الأعرج . ١٧٠٩ لوساج : توركاريت . – بوب : ريفيات .	١٧٠٢ هالي ، خريطة المدور المغناطيسي . ١٧٠٣ تأسيس سان بطرسبرغ . ١٧٠٥ اول آلة بخارية لينوكومن . ١٧٠٧ حجز « العشر الملكي » لغوبان . – نيوتن : الحساب العام . ١٧٠٩ بيركلي :نظرية الرؤية الجديدة

	السياسـة	الآداب والفنـون	الحضـارة
القرن الثامن عشر	١٧١٣ معاهدة اوترخت نهاية حرب الوراثة في اسبانيا : فيليب الخامس . ملكاً على اسبانيا . – فريدريك – غيوم الأول ملكاً على بروسيا . ١٧١٤ بداية اسرة هانوفر في انكلترا : جورج الأول . ١٧١٥ موت لويس الخامس عشر ، فيليب دورليان وصياً على عرش فرنسا .	١٧١٠ بركلي : مبادىء الطبيعة البشرية – ليبنتز : تود يسيوس . ١٧١١ شافتسبوري : خصائص البشر – في لندن ، تأسيس « السبكتاتور ». ١٧١٣ مرسوم الطبيعة الواحدة : ادانة كليمنتوس الحادي عشر للجانسينية . – بركلي : حوارات هيلاس وفيلونوس ١٧١٤ كوبران : الكونشرتات الملكية ١٧١٥ لوساج : جيل بلاد وسانتيان .	١٧٢٥ فهرنهايت ، الترمومتر الزئبقي لوفنهوك يكتشف الأوليات .

الفهرس

مقدمة الجزء الثاني	٥
الفصل الأول : المسيحية	١١
ايديولوجية الغرب : معنى اسطورة عضوية	١٣
الكنيسة و « المسيحية »	٣١
النفوذ إلى الكنيسة (المسيحية)	٣٥
الامبرطورية المقدسة	٥٧
الحملات الصليبية : الحرب والسلم	٧٩
الفروسية	١٠٣
الفصل الثاني : ايديولوجية المعرفة والنظام	١٢١
سلام الرب	١٢٣
بوليس الإيمان : التفتيش	١٤٠
من القلب المنقوش إلى الجسد الروحاني ولادة نظام حقوقي	١٦٠

الفصل الثالث : ايديولوجية الجماعة وأخلاقية الاعمال ١٨١
الجامعة : مثل الجماعة الأعلى
الحداثة وقدامية ايديولوجية ١٨٣
الشخصية المعنوية : الفرد والجماعة ٢٠٢
الاخلاقية التجارية ٢١٧
الفصل الرابع : النظام الجديد : ٢٣٩
العصر الوسيط ، الإنسانوية النهضة :
ولادة ايديولوجية جديدة ٢٤١
ايديولوجية الطبيعة ٢٦٠
نشأة الدولة العلمانية :
من مارسيل دوباداو إلى لويس الرابع عشر : ٢٩٧
خاتمة ٣٣٩
جدول اجمالي ٣٤٣

٣٠٠٠ ط١ ١٩٩٧/٥/١

مفارقة الايديولوجيا (حرفياً علم المعاني)، أنها مفهوم نظري وضع في أواخر القرن ١٨، ليحل محل علم النفس وصار اجرائياً في النصف الأول من القرن ١٩، غرضه البحث عن دور التصورات والأحاسيس، الأفكار والانفعالات، الذكريات والشهوات... وغيرها من حالات الشعور (المعاني بالدلالة الأعم لهذه الكلمة) في توجيه السلوك الانساني فرداً وجماعة.

فتاريخ الايديولوجيات (ثلاثة مجلدات لعدد من الدارسين) هو قراءة جديدة، مبتكرة لتاريخ البشرية، تختلف جذرياً عن القراءات السياسية والاقتصادية أو الدينية وغيرها... في أنها تنطلق من مسلمة ضمنية أولى خلاصتها أن الحالات النفسية هذه، تشكل في كل عصر من عصور التاريخ ومع كل أمة من أممه - وأحياناً مع كل زعيم من زعماء البشر، رؤية خاصة للعالم لايقل مفعولها في تحريك التاريخ عن العوامل الاخرى التي نعتقد أنها توجهنا فمثلاً، الصراع بين الايديولوجيا الاشتراكية والايديولوجية النازية، قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها وبعدها، كان له من قوة التأثير على اشعال فتيل الحرب واستمرارها ماللصراع على المصالح الكبرى الاقتصادية، لا بل انه تحول الى صراع على الوجود، أداته آلة حربية عملاقة سحقت ملايين البشر ووضعت الحضارة الحديثة بمحاذاة نقطة الصفر.

فقراءة تاريخ الايديولوجيات هذا، تكشف لنا عن جملة حقائق، نشدد نحن منها هنا على اثنتين:

الأولى، أن كل فعالية فكرية أو تصورية يمكن أن تتحول الى أيديولوجيا، سواء في ذلك الفلسفة والدين، العلم والتقنية، المذاهب الفكرية، (البنيوية مثلاً) والطوباويات (الشيوعية مثلاً).

الثانية، هي أن تاريخ البشر تحول مع تحول الايديولوجيات من الرؤية السحرية للعالم الى الرؤية العقلية والعلمية، عبر الدولة، والحركات السياسية.

وبوسعنا التأكيد على أن الترجمة العربية لايقل أداؤها دقة عن الأصل الفرنسي.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر ٢٥٠ ل.س

في الاقطار العربية مايعادل ٥٠٠ ل.س

فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الثالث

المعرفة والسلطة

مِنَ ٱلْقَرْنِ ٱلثَّامِنَ عشَرَ إلى ٱلْقَرْنِ ٱلْعِشرِينَ

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي

دراسات فكرية ٢٨

الإشراف الفني :
زهير الجمو

تاريـخ الايديولوجيـــات
الجــزء الثــالث

دراســـات فكريـــة
« ٢٨ »

تاريخ الايديولوجيات = HISTOIRE DES IDÉOLOGIES / فرانسوا شاتليه؛
ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧. - ٣ج؛ ٢٤سم . -
(دراسات فكرية؛ ٢٨).

الجزء الأول : العوالم الالهية حتى القرن الثامن الميلادي
والثاني . من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر
والثالث: المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر الى القرن العشرين

١- ١٠١ ش ا ت ت ٢- ١٠ر٣٢٠ ش ا ت ت ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- شاتليه ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٥٢٠/ ٤/ ١٩٩٧

فرانسوا شاتليه

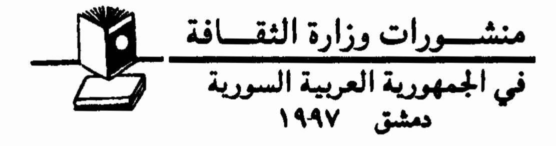
تاريخ الايديولوجيات

المعرفة والسلطة

مِنَ ٱلْقَرنِ ٱلثَّامِنَ عَشَرَ إِلَى ٱلْقَرنِ ٱلْعِشرِينَ

الجزء الثالث

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

العنوان الأصلي للكتاب

HISTOIRE des IDÉOLOGIES

sous la direction de

FRANÇOIS CHÂTELET

3

Savoir et Pouvoir du XVIII^{e} au XX^{e} Siècle

مقـــدمة

هذا الجزء الثالث والاخير من « تاريخ الايديولوجيات » يصل إلى العصر الحديث . لقد قدمت تحليلات الجزء الثاني مجموعات الافكار المتفاوتة في تماسكها وفي تنوع عناصرها التي طبعت بطابعها تحولات الاطار الاجتماعي — السياسي في الغرب . وهي تحولات تقود من الامبراطورية الجرمانية المقدسة إلى ملكية لويس الرابع عشر المركزية في فرنسا ، من جهة ، وإلى مملكة بريطانيا المنشغلة ، منذ ذلك الحين ، بالصناعة من جهة اخرى . ان هذين القطبين — السياسي والاقتصادي — اللذين هما في طريقهما إلى كسب استقلالهما الفعلي واللذين يثيران ، بالتالي ، مسائل سوف يقتضيان اجابات وتبريرات للشرعية . فالنظرية السياسية ، ثم الاقتصاد السياسي ، يتكونان كمجالين نوعيين للتأمل ، وبصورة اوسع ، يجب على القرن الثامن عشر الاوروبي ان يفكر في المستجدات المتعددة التي تنبثق من كل مكان ليدمجها ويختزلها ، الا انه يجب عليه ان يفعل ذلك ، ايضاً ، اذا دار الامر حول المثقفين الذين يستقبلون هذه التغيرات بالتأييد ، من اجل استعمالها لصالحهم . لقد اتينا على الحديث عن « المثقفين » : وبالفعل ، فإن الحركة التي انطلقت

في القرن السابق تتوطد – وعدد الذين يقروءون ويكتبون يزيد زيادة ملحوظة . لقد انتصرت اللغات القومية ، نهائياً ،على اللاتينية . وفولتير يصب جهوده على تقديم « فلسفة السيد نيوتن الطبيعية » إلى الجمهور وعلى رواية تاريخ عهد ملك سويدي . والناس يتخاطفون الروايات ، ولكنهم يتخاطفون ، ايضاً ، قصص المسافرين العائدين من آسيا او من جزر الهند الشرقية . واصبحت أممية الآداب فعالة ويشرع في التقدم مشروع مجتمع للعقول ضد الكنيسة او ، على الاقل ، إلى جانبها .

لقد حاولنا ، هنا ، ان نعرض هذا الوضع الذي مازال ، في بعض الوجوه ، وضعنا مراعين نصيب العموميات الفكرية ونصيب الاختراعات الفريدة عندما تكون هذه الاخيرة ذات دلالة أو عندما تكون،على وجه الدقة ، قد اكتسبت مدى عاما بعد ظهورها . وإذا دار البحث ، في الصفحات التالية ، حول المشرع فيتوريا والفيلسوفين جون لوك او هيغل وعالم الاقتصاد آدم سميث وحول سان جوست وماركس والجغرافي راتزل وشي غيفارا او ترومان ، فذلك بقدر ما يلقي الرجـــوع إلى مذاهبهم ، إلى واحدة من عباراتهم او إلى واحد من فعالهم ، الضوء على جملة ايديولوجية هامة . ان معرفة الأيديولوجيات تقتضي هذا الذهاب وذاك الاياب من العام إلى الفردي ، من المذهبي إلى الحدثي ، من الكتابات الفريدة إلىما نستطيع معرفته عن الوجود الواقعي او الحلمي للشعوب .

ويتفق ان يملك تركيب نصوص هذا الجزء شيئاً من التناظر . فالطرفان الاقصيان ، « ايديولوجية التقدم » و « ايديولوجيات الحرب او السلم » يرد كل منهما إلى فترة . ويدرس الاول انضاج المفاهيم

الرئيسية التي تنظم فكر الدولة ــ الامة الآخذة في التشكل : فيدور الامر ، فيه ، حول عصر الانوار والمبادىء التي استخدمتها الثورة الفرنسية والامبراطورية النابوليونية والتي استولت عليها الادارة البورجوازية في القرن التاسع عشروحتى ايامنا هذه . ويتوجه الثاني إلى اكثر التساؤلات حياة وإلى اكثر ما يطبع العالم المعاصر من الممارسات . والمواجهة بين هاتين الجملتين دالة ، في ذاتها ، على انهيار عدد ما من الآمال . الا ان استنتاج تشاؤم ما من ذلك سيكون من قبيل الضلوع في الضرورة العبثية لفلسفة التاريخ . وبصورة ادق ، اذا كان هناك بعض الكآبة في التحقق من كون المثل العليا التي كانت تحرك الموسوعيين او وطنيي الثورة لم توءت الثمار التي كانوا يتوقعونها منها ، فمن الطيش ان نتلفع بالغلالات السوداء لوارث ارث كارثي وان نلعن الاجداد . الميراث يمكن ان يرفض ، الا انه ينبغي ، لاجراء هذه العملية بطريقة مناسبة ، ان نمضي لنرى ــ في ضوء التجربة الراهنة ــ ما الذي لم يكن على ما يرام في هذه المنظومات الفكرية المليئة بهذا المقدار من الوعود . وهذا ما فعله ماركس مع هيغل ، والذي مازال يحسب له حساب في عمله يقع في هذا المستوى .

ويحاول الطرفان المركزيان ان يظهرا ، بمزيد من الوضوح ، المدلولين اللذين لعبا ومازالا يلعبان دورا كبيراً جداً في الايديولوجية الحديثة : مدلول الانسان ومدلول الغزو (فضلنا الاحتفاظ بهذا المصطلح الكلاسيكي بدلا من مصطلح السيطرة ولكن هذا الاخير يقع في امتداد الاول او ان هذا الأخير ، بصورة اضبط ، يعمم على الوضع المعاصر ما كان الاول يقصره على مساحات الجغرافية) . ان كلا من هذين

الطرفين ينصب على استعادة تطور المدلول المدروس وعلى ان يبرز ، في الوقت نفسه ، انبثاقات : انبثاق الذات المعنوية المميزة للايديولوجية البورجوازية منذ بداية القرن التاسع عشر ، انبثاق الذات الحقوقية ، المواطن الملاك (والسيطرة السياسية الكلاسيكية) ، انبثاق الرأسمالية وقرينها : البروليتارى (والسيطرة التكنو – بيروقراطية) . هذا من جهة ، وهو يحلل ، من جهة اخرى ، برهات ذات دلالة من عملية الغزو هذه الجارية باسم حقيقة الانسان والتي تفترض ان هناك انسانا آخر ليس هو انسانا (تماماً او بالمرة) : المتوحش في القرن عشر والجار المزعج الاخر (فيما يتعلق بلون الجلد او الدين او الاعراف) ، واخيراً المريخي المحتمل الذي يمكن ، بفضل صورته ، صنع فيض من الوسائل التقنية الباهظة التكاليف التي تلمع في القبة الزرقاء بوصفها مقداراً مماثلاً من التهديدات المشهرة على هذه الارض .

لقد حاولنا ، اذن ، ان نبرز تصورات الانسان ومستقبله التي انتصبت منذ اكثر من مائتي وخمسين سنة بقليل على مسار المجتمعات . وفي الصميم ، اذا استخرج من ذلك درس – وهو امر مشكوك فيه – فهو ان المستقبل فكرة حزينة جداً سواء اكان ذلك من ناحية الامال الخداعة التي يثيرها ام من ناحية الممارسات القاسرة التي يجيزها ، الا اذا اتقينا شروره متذكرين ما يقوله المثل : « الاسوأ ليس مؤكداً قط » .

فرانسوا شاتليه

الفصل الأول

ايديولوجية التقدم

- ١ -

المجتمع المدني والحضارة

بيير فرانسوا مورو

ليس اي شيء كان هو ما تسمح الايديولوجية بانبثاقه في مجال رؤيتها : انها مقسورة على خيارات يوازن غير المرئي ، فيها ، المرئي . وهكذا ، فإن الاهمية المولاة للدولة تهدد ، دائماً ، باخفاء فعالية الجسم الاجتماعي تحت شحنتها : انه تمحي باختزاله إلى قمته وحدها . وعند ذلك ، يجري تمثل كل النسيج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في ما ينظمه ويبدو وهمياً نتيجة للدولة أو لقراراتها . فيرتسم ، اذن ، تحت سلطة هذه الاخيرة ، مجتمع دون كثافة تدخله مراسيمها دون مقاومة . وعلى وجه الاجمال ، كلما زاد الالحاح على قوة الرأس قل اكتساء الجسم باللحم فالشفافية تقتضي زوال الوسطاء . ولذلك ، فإن كل ما يفلت ، في المجتمع ، من هذا الاختزال الدولتي ، سوف يدرك تحت ظواهر الخاصة السيئة : الرذيلة ، الفتنة والمؤامرة . وتعود الاخلاق لتدخل إلى الموضع الذي كان يظن انها استبعدت منه في حين انها لم تنبذ ، فيه ، حقاً الا من مجال ما يمكن التفكير فيه . وبالمقابل ، فسوف يكون لمانص على استحالته ويلح ، مع ذلك ، على الوجود الحق في صواعقها وفي القمع الذي يمكن ان يصاحبها .

الا انه ينبغي ، حقاً ، في يوم من الايام ، ان يصل المرء إلى بيان ما كان ينزع إلى رفضه تحت طائلة رؤية الخصوم يلحقون بهم نظريته . وما كانت تصطدم به ايديولوجية الذات هو مسألة من هذا النوع : فقد كانت ، في مبدئها ، محمولة على ترجيح مصادر القوة ، ولاسيما المصدر الذي كان يبدو لها جوهرياً : الدولة التي يجري ، فضلا عن ذلك ، التفكير فيها كنقطة تركيز للسلطة اكثر منها كجهاز او شبكة متشعبة . فكان يمكن ، اذن ، للسياسة ان تختزل ، في بداياتها ، إلى الاستنتاجات التي كان يبين ، بها ، سبب هذه القوة : ارادة الافراد ، الالتزام والسيادة . وكان يكفي ان يقال لماذا كان شعب ما شعبا وكيف كانت الدولة حقيقته . ولكن ، من الذي سيصف التحليلات المشخصة المتعددة التي انصرف إليها العصر الوسيط المنتهي وممارسة المشرعين والاشكال الجديدة المتزايدة الاهمية للفعالية الاجتماعية — التجارية والمالية والصناعية ؟ لم يكن في الامكان ترك الارسطوطالية تعود إلى النور ولا نسيان هذه الوقائع إلى ما لا نهاية . فكان ينبغي ، اذن ، انضاج نظرية للمجتمع المدني من اجل تجنب التخلي عن استثمارها للنظريات المنافسة . لقد كان ينبغي ، كمرحلة اولى ، استعادة الارض من اصحاب النزعة الطبيعية المسارعين إلى الغوص بالحياة الاجتماعية في الدارات الطبيعية ، ثم رسم الخطوط الكبيرة لمذهب معاكس تنظم ، فيه ، معايير المجتمع صلاتها في ظل تشريع السلطة الذاتية .

لقد كان ينبغي ، اذن ، التصدي بقوة لحجة الخصوم الرئيسية : مماثلة المجتمع بكلية عضوية ، بنبتة او بأسرة . وكلها مجازات يكون مرئياً فيها ، قبل اي تأمل ، ان الكل شيء مختلف عن مجموع الاجزاء ويزيد عنه ، في حين أننا ، في مجازي الالة والعقد المعاكسين ، امام

تركيب لافراد او ادوات يسبق وجودها العملية . ان كل شيء في الثالوث الاجتماعي يستند إلى الروح القدس : فلا احد ينكر ان للدولة فهما وذاكرة . ولكن هل يجب ان يكون الحد الثالث الارادة ام الحب ؟ ان الصلات الاجتماعية ستكون ، بموجب الاجابة المختارة ، من مستوى الارادة او من مستوى الاعتراف العاطفي . وما يكمن ، فعلا ، في هذه المقابلة هو كل الاختيار بين الليبرالية ، من جهة ، والرومنطيقية والتقليدية من الجهة الاخرى . وفي انتظار ذلك ، فإن رهان هذه المعركة بين المجازات يقع ، حقاً ، هنا : فجعل السياسة متجذرة في وحدات قبل ارادية ، كالظواهر البيولوجية ، يعني اعطاءها ، حالاً ، مظهر تنظيم تسلسلي يكون لكل ، فيه، مكانه المعترف به والمتلقى ولكنه مكان لا يجري اختياره ، مكان لا يكون ما يظهر في المستوى الاول ، فيه ، الافراد ، بل العلاقات والوظائف والسيرورات العضوية التي تتشابك فيه : والتسليم بهذا النمط من التفكير يعني ترك الباب مفتوحاً امام منظومة جاهزة كلياً . فالحياة تسبق ، فيها ، الحكم ، وصلات الحب تعطي ، فيها ، نموذجاً للمجتمع .

ان جملة لعبة التعارضات معروضة بصورة جيدة جداً ، في نهاية القرن الثامن عشر ، لدى هيردر . فهو ، اذ يقف في الجانب العضوياني ، يعطي مجازات الحياة علامة موجبة والمجازات الاخرى علامة سالبة . وهو يكتب ، في « افكار من اجل فلسفة لتاريخ الانسانية » ، ما يلي : « الطبيعة تعلم الاسر . فأكثر الدول اتصافاً بالصفة الطبيعية هي ، اذن ، دولة امة تملك طابعاً قومياً تستطيع المحافظة عليه خلال قرون » . لماذا ؟ لان « الامة» ، كالاسرة ، نبتة طبيعية اغصانها اكثر عدداً فقط » . ولا

تعيش طويلاً الا « الدول التي غرست جذوراً عميقة » : ان كل التعادلات قد ذكرت دفعة واحدة : المجتمع ، الاسرة ، الشجرة ، اي جسم حي وطبيعي . وتقابل كل ذلك الدول الزائفة ، الصنعية وغير الحية : فقطعها المتغايرة « يمكن ان يقرب بعضها من البعض الاخر في آلة واهية تسمى الجسم الاجتماعي دون ان توجد ، بينهما ، صلة ولا تعاطف ولا روح ولا حياة » . والذين يصنعون « مثل هذه الالات » ، في « اتحاد قسري وممسوخ . . يلعبون بالناس والشعوب كما يلعبون بأشياء غير حية » . وهكذا تكون لدينا مجازات الاصطناع والالة والجسم الجامد مقابل مجازات الحياة والاسرة والروح : ولكل معسكره .

ان على المساحة النظرية الكلاسيكية أن ترفض هذه المجازات التي مازالت موجودة في الخطاب السياسي والتي تنقل ، إليه ، افكاراً ناجعة قبل البرهان عليها ، او ان تتمثلها . والعمل سهل حيال مجاز الجسد : فالايدلوجية الميكانستية التي تختزل الحي إلى آلة تسمح بتحييد الوزن السياسي للمقارنة : ان الدولة جسد ، ولكن الجسد آلة . فلا مكان في بيولوجيا الجامد هذه لمبدأ يتجاوز المركبات ليدمجها في الكل . ولن تعود المماثلة خطرة الا عندما ستشهد علوم الحياة انتصار مذاهب اخرى تؤكد خصوصية الحي : فالنزعتان الاحيائية والحيوية تفترضان ، جملة ، شيئاً آخر خلاف تراصف الاجزاء . وعند ذلك ، ترتد الحياة ضد الحق الفردي (١) .

وكانت الاسرة ، هي ايضاً ، نقطة رسو للايديولوجية الطبيعية .

---

(١) راجع ج . غانغوليم : تشكل مفهوم الارتكاس ، المنشورات الجامعية ، ١٩٥٥ .

وكانت تلعب هذا الدور بصورتين : بالتركيب والتماثل . فمن حيث التركيب ، تكون الدولة تراكما الاسر ، فترث ، اذن ، سلطتها واشكال تنظيمها . والفكرة تقليدياتية ، والكننا نشهد ظهورها لدى الطوباويين الذين يحاولون ان يلعبوا الورقة البطريركية ضد مكانات الملكية . وبودان ، من بين منظرى السيادة ، يقبلها ، ايضاً ، دون ان يمنعه ذالك ، من جهة اخرى ، من تبرير سلطة الملك المطلقة . اما سواريز ، فهو يرفضها : لقد رأى الخطر : اختزال قوة الدولة لصالح الاجسام الوسيطة . اما من حيث التماثل ، فالامر لم يعد يدور ، هذه المرة ، حول طبيعة الدولة ، بل حول اصل السلطة . ان الملك يشبه الاب لان المملكة تنتقل كميراث . وآدم ، في الحد الاقصى ، هو من يستمد منه كل ملك سلطته : فله على رعاياه حقوق ابي كل البشر على ابنائه (١) . ويمّحي التماثل ليصبح نسابة . وهذا المبدأ هو الذي يدافع فيلمر ، باسمه ، عن الحق الالهي للملوك في « البطريركية » . ولم يعتقد لوك ، الناطق بلسان الليبراليين ، انه يستطيع صنع ما هو اقل من دحضه بدقة (٢) .

الا انه يبدو ان تفكيك الحجة الاسرية لجعلها تبدل معسكرها افضل بكثير من دحضها . وهذا ما انصبت عليه جهود روسو في « العقد الاجتماعي » : انه يستبعد بسرعة كافية ، الفكرة السلالية (اذا صدقناها ، فان أيا كان يمكن ان يكون المالك الشرعي للعالم باسره ، الذي يكتب في السياسة ، مثلاً ، بمقدار مساو للملوك الذين يتحدث عنهم) . ولكنه

---

(١) ينبغي ان نلاحظ ان عددا من الثورات الشعبية قد عكس الحجة : من كان السيد النبيل عندما كان آدم يحرث وحواء تغزل .

(٢) لوك : المطول الاول في الحكومة المدنية .

يكرس فصلاً ليشرح اننا نستطيع ، حقاً ، بعد كل شيء ، ان نتصور الدولة كأسرة شريطة ان تكون لدينا فكرة صحيحة عما هي عليه الاسرة واقعاً : فليس فيها شيء طبيعي ، انها اتفاق ارادات . فالارادة هي التي يعيش ، بها ، الزوج والزوجة معاً ، وبالارادة يبقى الابناء مع ذويهم بعد ان تتم تربيتهم مادياً (وهو ما يأخذ قليلاً من الوقت) . ان كل معنى المماثلة قد دمر طبعاً : فما جدوى تنظيم الدولة على النموذج الاسري اذا وضعنا ، مسبقاً ، في الثاني ما نريد ايجاده في الاولى : انتصار الحق الذاتي ؟ وليس هذا ، بالتأكيد ، ما كان قد فكر ، فيه ، اشياع الحق الالهي للملوك . وكان ديدرو ، فضلاً عن ذلك ، قد استعمل، من قبل ، حجة من النموذج نفسه في مقالة « السلطة » في الموسوعة : « لم يتلق اي انسان من الطبيعة حق امرة الاخرين . . . وإذا كانت الطبيعة قد انشأت سلطة ما ، فهي السلطة الابوية . ولكن للسلطة الابوية حدودها، وهي تنتهي ، في الحالة الطبيعية ، حالما يصبح الابناء قادرين على التصرف » (١) . ويجب ان ناخذ مأخذ الجد هذه المواجهات حول التماثلات : فما من ايديولوجية مصنوعة من حجج منطقية خالصة فقط . فهي ، كمحاولة لترتيب العالم ، تبحث فيه ، دائماً ، عن نقاط مقارنة لتاكيد اطروحاتها . وللمعركة بين الميكانستية والحيوية معنى سياسي كمسألة بنية الاسرة وشرعية صلاتها تماماً . فغالباً ما تكون المعركة الايديولوجية معركة لفرض مجازات .

ومع ذلك ، فلم يكن يكفي منع الخصم من احتلال الارض .

---

(١) كتب ديدرو هذا النص قبل « العقد الاجتماعي » بحوالي عشر سنوات .

فقد كان ينبغي محاولة بياز ما يأخذه بعين الاعتبار وما هو خلاف ذلك . فإذا تحقق النجاح في تجنب ضم ايديولوجية للطبيعة لما لم يكن الفرد ولا الدولة ، فقد كان ينبغي ان يكرس له بعض التطوير . ويزيد المهمة الحاحاً ان بوارجوازية الاعمال ، وقد كبرت اهميتها ، كانت في حاجة إلى تحليل فعالياتها الخاصة . ونظرية حالة الطبيعة والعقد لم تكن تتيح ذلك على وجه مرض . فسوف تفسر ، اذن ، على التعاقب ، علاقات التبادل والتجارة والانتاج الخ . . . ثم يبين تفوقها على نماذج المجتمع الاخرى . وبعبارة اخرى ، سوف نشهد بناء نظرية للمجتمع المدني ثم نظرية للحضارة .

ان لوك يولي ، من قبل ، اهمية لامكانية العيش في حالة الطبيعة اكبر من الاهمية التي اولاها اياها هوبز . انها لم تعد حالة حرب : ففيها يجري الانتاج والتبادل وتنمو الفردية وتواجه الاخرين . فهناك ، اذن ، تماسك واقعي في العلاقات الاجتماعية قبل تأسيس الدولة . وكانت فيها ، بالتأكيد ، مظالم ، وهي التي يجب ان تصححها الدولة ، ولكن ضرورتها بعيدة عن ان تكون ملحة الحاحها في نظريات الحق الطبيعي الاخرى . فنحن نشهد ، اذن ، ولادة موضوع نظري آخر في ظل اشكاليات الدولة والعقد ، ولكنه لا يطلب ، بعد كل شيء ، سوى التحرر منها . وما هو مذكور لدى لوك يمكن ان يتقدم إلى مقدمة المسرح ويرد السياسة ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، إلى المستوى الثاني .

وماندفيل هو من يكتمل ، لديه ، تكون المجتمع المدني كموضوع مستقل . فلا نجد ، لديه ، سوى القليل من التأملات في الدولة ولا نجد

شيئاً حول الجور . وما يتحدث عنه هو ما سيحتل واجهة المسرح في القرن الثامن عشر : الترف ، الربح ، العلاقات التجارية والسعادة . ونحن نعرف موضوع « خرافة النحل » : عيوب خاصة ومنافع عامة . ففي مجتمع يسوده التبذير والفساد ، تسير التجارة ويؤدي الكسالى إلى ازدهار الانتاج ويغتني الجميع . ومنذ أن يعاد إليه الصدق والاعتدال والفضيلة ، ينهار كل شيء . فمحركات الحياة الاجتماعية والاقتصادية تقع ، فعلاً ، في ما يدينه اللاهوتيون والاخلاقيون بوصفه من الاهواء . وإذا امكن الغاؤها ، فلن نحصل إلا على التعاسة والفقر . فيجب الاختيار : الفضيلة أو السعادة .

وسوف يكون من الخطأ ان نفهم ذلك اطراء للااخلاقية .

ان ماندفيل يلح بالتأكيد ، كما لو كان يجد في ذلك متعة ، على المسافة بين المجتمع المدني والاخلاق . ولكن الامر يدور ، خاصة ، حول شيء آخر : حول مبدأ للعلاقات بين الافراد لا يمر بالإرادة . ان العقد يمكن ان يتراجع حتى الافق لان في الذات شيئاً آخر خلاف قدرتها على الاصطناع والالتزام : فهناك الفائدة والحاجة والاهواء التي تشخذها والمجتمع المدني هو ، على وجه الدقة ، مكان الفوائد والحاجات .

وعندما قسمت ايديولوجية الذات العالم إلى اثنتين — إلى الاشياء المادية ، من جهة ، والاشياء الفكرية من الجهة الاخرى ، بموجب التعابير الديكارتية — ، فإنها اجرت القطعية نفسها في الافراد . فليس هناك ، للتفكير في علاقات هؤلاء دون الوقوع في مستوى طبيعة سابقة الانشاء ، سوى وسيلتين : المرور من جهة الاشياء الفكرية والاستناد

إلى الارادات لتجاوز الافراد (فنحصل ، اذ ذاك ، على تنوعات تعاقدية مختلفة) او المرور من جهة الاشياء المادية والمراهنة ، في الفرد ، على ما ليس هو ارادة مع كونه ، على الرغم من ذلك ، تعبيراً عن قوتها الفردية . ونحصل ، اذ ذاك ، على شكل آخر لبناء الكل الاجتماعي : تفاعل المصالح . فتزيد قابلية الفرد للاجتماع ، اذن ، بقدر ما يسعى ، باكثر ثبات ممكن ، وراء مصلحته الخاصة . وهذا ما سوف يصوغه دولباخ افضل صياغة : « المصلحة » ، او حب الذات المستنير ، هي اساس الفضائل الاجتماعية » .

وبعد ماندفيل ، درست الظاهرة المستخلصة . ونزع مصطلح « المجتمع المدني » إلى الانفكاك عن « المجتمع السياسي » الذي عد ، زمنا طويلاً ، مرادفاً له وإلى الدلالة ، بالاحرى ، على هذه العلاقات المتعددة ، علاقات التبادل والاستهلاك والمنفعة المتبادلة التي تفهم بوصفها لحمة النسيج الاجتماعي . فسوف تخضع الموسوعة ، بوضوح ، السياسة للمسائل الاقتصادية . وتاثر قسم من الرأي العام في القرن الثامن عشر باللامبالاة النسبية بشكل الحكومة .

الا انه لا يكفي ان نشير إلى انزلاق الاشياء الذي مس الفكر اذ ذاك . بل انه يسمح ، ايضاً ، برؤية ما لم يكن ، او ما لم يعد ، يدرك ، وذلك حسب نمطه مؤكداً . وعلى هذا الصعيد سيمكن للاقتصاد السياسي ، اخيراً ، ان ينفصل عن الاعتبارات النقدية التي كان محصوراً فيها منذ بوداز ومالسترو . وعن هذا السبيل ، ايضاً ، عادت إلى الظهور فكرة تقسيم العمل التي يمكن ، اخيراً ، تاملها بصورة اخرى خلاف مماثلة

بيولوجية . ففي المنفعة الاجتماعية ، وليس في التسلسل الطبيعي ، تجد اساسها . ويلاحظ انها تقوّي ضروب انعدام المساواة (١) ، ولكنها تقبل ، عموماً ، بوصفها وسيلة محتومة للسعادة . بل ان اللامساواة تظهر بوصفها منظومة متممات قابلة للتبادل فيما بينها ، كشرط جديد للوحدة الاجتماعية وللمصلحة الفردية ، اذن ، في نهاية المطاف .
ويقول دولباخ ايضاً : « اللامساواة التي اقامتها الطبيعة بين الافراد ، وهي بعيدة عن تكون مصدر آلامهم ، هي الاساس الحقيقي لهنائهم . فالناس مدعوون ، من جراء ذلك ، إلى اللجوء إلى بعضهم بعضاً والتأهب للمساعدات المتبادلة (٢) » . والحجة تبلغ من القوة مبلغاً نلقاها ، معه ، لدى الطوباويين انفسهم الذين ينتقدون ، مع ذلك ، الانانية والملكية (٣) .

ولكن كل الامم لم تكن ، مع ذلك ، دائماً ، بهذا الثراء والمهارة أو الارهاف . انها لم تعرف ، كلها ، السفينة الحربية والاوبرا . فيمكن ، اذ ذاك ، ان تدخل فكرة جديدة هي فكرة الحضارة (٤) . انها تقع على

---

(١) يكرس فرغوسون قسما من كتابه « بحث في تاريخ المجتمع المدني » ليبين :
– ان الانفصال بين الفنون والمهن ضروري للتقدم .
– انه يثير لا مساواة اقوى ، ايضا ، من اللامساواة في الطبيعة والخصائص .
(« بحث ... » ترجمة بيرجييه ، باريس ١٧٨٣ ، القسم الرابع) .

(٢) السياسة الطبيعية ، ١٧٧٣

(٣) راجع موريلي : قانون الطبيعة ، ١٧٧٥ .

(٤) تظهر هذه الكلمة عندما يبحث مفكرو القرن الثامن عشر ، مقابل كلمة « بوليس Police » عن كلمة تدل ، بتعابير لم يكن من شأنهم أن يرفضوها ، على انتصار العقل وازدهاره في المجال الاخلاقي والديني والثقافي وليس في الميدان الدستوري والسياسي والاداري فقط » (لوفيفر) . وتجدر الاشارة الى انّ لهذه الكلمة معنى فعالا غالبا : فقد كتب دولباخ في « المنظومة الاجتماعية » قوله : « حضارة الشعوب لم تنته بعد » .

ملتقى الطرق بين فكرة التقدم وفكرة المجتمع المدني . فاذا كان تفاعل المصالح هو عقلانية المجتمع العليا ، فإن هذه العقلانية خفية على الافراد الذين يستمتعون ، مع ذلك ، بخيراتها . فهناك نوع من مكر العقل ، ولكنه لا يؤدي ، قط ، الا إلى السعادة الفردية . واذا كانت ، هناك ، غائية ترتسم ، فانها ترتسم على صورة تطور بطيء للانسان من خلال الحالات المتعاقبة للمجتمع المدني . فالانسان قابل للكمال اذن . وهذا الكمال يمكن ان يمر ، في ارهف تحولاته ، باخطائه الخاصة . وليس مؤكداً ان تمنع مثل هذه الرجعة إلى الذات تقدم الحضارة من ان يكون ، لهذا السبب ، شيئاً آخر خلاف ذوبان للاصل. فهو يحتفظ ، دائماً، بشيء ما خطي وغير قابل للانعكاس يمنعه من ان يعدل التصور الكلاسيكي للزمن تعديلاً كبيراً . وربما كان جانب تشكل الفرد هو الجانب الذي يجب ان نبحث ، فيه ، عن اكثر ما قدمته نظرية الحضارة هذه جدة .

وبالفعل ، فإذا كان تطور المجتمع يؤثر في سعادة الفرد وانواره ، واذا كان الاعتراف بأهمية هذه الغايات يتزايد ، فقد ابتدأ، اذ ذاك ، التسليم بأن الفرد ليس عديم المبالاة بالمجتمع الذي يبادل ويعمل ويرغب فيه . وهذا ما يقوله دولباخ وكوندورسيه قبل هيغل الذي سيستعيد مفهوم « البناء » لديه ، هذه الفكرة . فنقرأ ، في « السياسة الطبيعية » ان الطبيعة لم تجعل البشر اخياراً ولا اشراراً، بل ان المجتمع هو الذي يجعلهم نافعين او فاسدين . وبصورة ابرع ، ترى « اللوحة التاريخية لضروب التقدم البشري » ان « العقل البشري يتشكل ببطء عن طريق ضروب التقدم الطبيعية للحضارة . صحيح ان الصورة الكلاسيكية للحق

الطبيعي لم تكن تصادق ، من قبل ، على غير ديمومة الذات وحدها في حين كانت تسلم بتحولات الفرد المشخص — ولكنها كانت تعتبرها غير مؤكدة ولا يمكن التفكير فيها . ان الجوهري نفسه هو الذي يتطور هنا . الا انه ما زال ينبغي التمييز : فايمت ، هناك عدة صور تاريخية للعقل ، بل ان العقل ، بالاحرى ، هو الذي ينكشف لنفسه ببطء بمناسبة تحولات المجتمع المدني .. لقد كان اقصى صورة يمكن ان تقبلها ايديولوجية موضوع الحق دون ان تنكر ذاتها .

* * *

- ٢ -

الطبيعة والثقافة والتاريخ

بيير - فرانسوا مورو

اذا كان هناك مفهوم غالباً ما يتردد في العصر الكلاسيكي ، فهو ، حقاً ، مفهوم الطبيعة . فالفنون والسياسة والعلوم والاخلاق ترجع إليه . وغالباً ما جعلت منه العصور التالية شعاراً للكلاسيكية ، ايديولوجية مبهمة تمزج ، فيها ، مستبقاتها الخاصة مع معايير الماضي .

ان هذه التعريفات التاريخية الزائفة القائمة على المديح والبداهة زادت صعوبة التحليل اكثر مما ساعدت على رسم خطوط الحدود الكبرى الضرورية . وقد كانت مصيبة من حيث المفهوم المركزي : الا انه ما زال يجب الاتفاق على معناه . لقد كانت « الطبيعة » ، وهي مصطلح تعدد المعاني ، عند نقطة تقاطع تيارات ايديولوجية عديدة ، والتمييز بينها امر هام . فليس لطبيعية النهضة علاقة كبيرة بـ « حالة الطبيعة » في السياسة الكلاسيكية . فغالباً ما تكون الاولى مشحونة بأسناد سحرية وفاكية وتكشف ، في صميم كل الاشياء ، قوة تعيش وتفعل وتحركها بموجب شبكات تقابل وثيقة بين الكون الكبير والكون المصغر . اما « حالة الطبيعة » فهي تنتمي إلى مجال مختلف جداً . والنقطة الوحيدة المشتركة بين المبدئين ، اذا اردنا استخراج نقطة مشتركة بأي ثمن ، تقع ، دون

شاك ، في فعاليتهما : فكلاهما تقعان في صميم الواقع الحالي . فالطبيعة لا تضيع ، ابداً ، بل هي ، فقط ، مغطاة او معتم عليها .

وبما انه ينبغي الاختيار ، فسوف ننصرف ، اذن ، بشكل خاص ، إلى المعنى الحقوقي والسياسي للمصطلح . ولكننا يجب ان لا تنسى الهالة التي تشكلها ، حوله ، القطاعات النظرية الاخرى : فهي لا تنفصل عنه تماماً وتساعده ، دائماً ، على النفاذ إلى الشعور المشترك .

من الطبيعة إلى الطبيعة البشرية

في الاساس ، يرد العصر الذي يفتتح بالاصلاح والاصلاح المضاد إلى ازمة في مدلول الطبيعة . وكان المصطلح قد عرف ، في التيارات الفكرية السابقة ، معنيين رئيسيين (اذا استثنينا النهضة الايطالية التي ليست لها اهمية ، أبداً ، بالنسبة للنظرية الحقوقية) :

– المعنى الاول هو بوصفها نظام كون راسخاً خلق ونظم دفعة واحدة يستخلص ديمومته الحقوقية من ديمومته الفيزيائية ويتطاير شظايا تحت تاثير الابحاث المحققة في الميكانيات والفلك ، في الحركة التي سوف تؤدي ، منذ مدرسة باريس ، إلى غاليليه . لقد كان المشرعون واللاهوتيون يزعزعون نتائجها في الوقت نفسه الذي كان ينهار ، فيه ، أساسها الكوزمولوجي .

– وكان تصور آخر يبرز إلى النور مع الاصلاح واتجاهات موازية اخرى : ادانة للطبيعة مفهومة ضمن لوني الشر ونفي الكينونة : فقد كان اكثر ما في التراث الاوغسطيني تطرفاً يذكر بأن الانسان كتلة من الضلال وبأن ما لم يأت مباشرة من الخالق ليس ، حقاً ، الكينونة . وبقدر ما كان

يرفض الاصل الطبيعي للقوانين والعلاقات الاجتماعية لتكوينها اعتباراً من الفرد ، كان الحق مهدداً بأن يغوص في الخطيئة ، وكانت الحياة الاجتماعية مهددة بأن تستبعد ، من جديد ، من كرامة الفكر . وهكذا يمحي الحق الذاتي المستخلص منذ اوكام مسحوقاً تحت الحق الالهي . وليس للرسالة التي يوجهها اوثر إلى الفلاحين معنى آخر : انه يلومهم على ايلاء اهمية لخيرات هذا العالم وعلى المطالبة بـ « حقوق بشرية » وهو ما يعارضه بالصليب : « المعاناة ! المعاناة ! ذلك هو درس المسيح وليس هناك درس آخر .

فقد كان ينبغي ، اذن ، من اجل متابعة مغامرة الحق الذاتي ، ان يدافع عنه ضد السلطان الاوغسطيني وان يبرز مبدأ استقرار جديد يحل ، بصورة مجزية ، محل نظام الطبيعة القديم ويسمح بتأمين حقوق الفرد . وهذا ما سوف تسمح « حقوق الهنود » لفيتوريا بتوضيحه .

فمنذ بداية فتح امريكا ، كان الاسبانيون قد صادفوا ، من جديد ، مسألة عرفوها ، من قبل ، مع العرب ، ولكنها كانت ، هذه المرة ، من البروز بحيث كانوا مرغمين على صياغة نظريتها . فالى اي حد يكون لهم الحق ، وقد اقاموا على ارض غرباء غير مسيحيين ، في ان يلحقوا بهم اراضيهم وفي انتزاع املاكهم منهم ، بل وفي استرقاقهم ؟ وعلى اعتبار انه لم يكن يجري التصرف بهذا الشكل مع مسيحيين حتى لو كانوا اعداء ، فهل يبرز الفرق في الدين ، وحده ، مثل هذا الفرق في المعاملة ؟ اي : هل كون المرء مسيحيا يعطيه ، وحده ، الحق في دولة ، في الحرية والملكية ؟ لاسيما وان المسألة تقود بعيداً : اذا لم يكن لغير المؤمن حقوق ،

فهل يفقد الهرطقي حقوقه ؟ وماذا عن الذي يكون له ، مع احتفاظه بإيمانه ، سلوك لا اخلاقي ؟ لقد كان هناك خطر الوصول إلى اخضاع اكتمال الكيان الحقوتي لصفة المسيحي الجيد . الا ان المسألة لم تكن تطرح ، بعد ، مع العرب ، بكل سعتها : فقد كان يمكن ، دائماً ، ان يقال انهم ، هم انفسهم ، كانوا قد استولوا على الاراضي من الذين يجردونهم منها الآن — والفتح كان استرداداً . ولكن ماذا عن الهنود ؟ باسم اي شيء كان الاسبان يقيمون في امريكا ، وماذا كان يمكن ان يفعلوا فيها ؟ انهم لم يكونوا ، بالتأكيد ، يستعيدون ملكية قديمة ، فما الذي كان يبرر ، اذن ، ان يتصرفوا هناك خلاف تصرفهم مع شعوب اوروبا المسيحية ؟ وبعبارة اخرى ، كانت المسألة تطرح بأنقى ما يمكن من الصور : هل كان للهنود حقوق ؟

ونحن نعرف كيف حل الفاتحون القضية . اما فيما يتعلق بالسلطة المركزية ، فقد راوغت (اعترف الملك بالهنود كرجال احرار ، ولكن مجلس الهنود اباح ، بعد زمن قصير ، استعبادهم) وسعت ، على الصعيد السياسي ، خاصة ، إلى ضمانها لنفسها سلطة لا تنكر : فقد كان يمكن ، اذن ، ان يفيدها الحمل على الاعتراف بأن لا أحد يستطيع تملك الاراضي الامريكية (١) . وكان يمكن لهذه التذبذبات وللاستغلال الجذري الذي كان يصحبها في الوقائع ان تستمر زمناً طويلاً لولا تدخل لاس كازاس

(١) عام ١٥١٠ حررت الملكة ايزابيل العبيد الهنود المستقدمين الى اوروبا . وفي عام ١٥١٢ اعلن فردينان بموجب قوانين بوغوس (التي لم تطبق) ان الهنود احرار وادان اساءة معاملتهم . وفي عام ١٥٢٣ انشأ شارلكان مجلس الهنود الذي سيسمح ، بعد غزو البيرو ، باستعباد الهنود .

الذي عينه شارلكان « مدعيا عاماً للهنود » . فقد بدأ عام ١٥١٦ ، المعركة الطويلة التي سوف تنتهي ، بعد ثلاثين سنة ، إلى منع الغزو دون اذن امبراطوري (١) . وبالفعل ، اسهمت هذه القرارات في تلطيف اضطهادالهنود دون ان تؤدي إلى الغائه: فقد كانت الامبراطورية الاسبانية تصنع ثروتها من ذهب امريكا . الا ان النضال الذي خاضه لاس كازاس منع ، على الاقل ، تعميم المبالغات الاولى . وقد وصل ، ضمن حد الممكن ، إلى هذه النتيجة : الحصول على الاعتراف بالهنود كبشر مكتملي البشرية .

الا انه كان ينبغي التنظير في ذلك . وفرانسيسكو دو فيتوريا ، لاهوتي سالامنكا (٢)، هو الذي تدخل ليبرهن على هذا الامر : فمجرد كون الهنود بشراً (حتى لو كانوا غير مؤمنين او وثنيين) يضمن لهم حقوقاً او ، اذا فضلنا ذلك : على الرغم من عدم وجود طبيعة يكتشف ، بها ، نظام الاشياء ، فإن هناك طبيعة بشرية عامة وبالتالي مستقلة عن الايمان . وهذا ما ينص عليه « الدرسان » اللذان القيا عام ١٥٣٩ : حول الهنود وحول حق الحرب . ويتفق ، تقليديا ، على رؤية ولادة الحق الدولي في هذين النصين ولكنهما يبرزان ، بصورة اعمق ، ظهور شكل لم يكن اي « حق دولي » ممكناً خارجه .

ومن المؤكد ان استنتاجات فيتوريا ملتبسة : فغالباً ما تسمح ، من جهة ، بما تمنعه من الجهة الاخرى — الاستعمار الخالص محظور ، ولكنه

---

(١) الذي جاء بعد مجلس فالاروليد حيث ساجل لا س كازاس سيبولفيدا في حضور تلميذين لفيتوريا الذي كان قد توفي قبل اربع سنوات : دوسوتو وملكور كانو .

(٢) ان تعليم فيتوريا في سالامنكا هو الذي يطبع بطابعه بدايات السكولاستيكية الثانية .

يراعي حالة « الحرب العادلة » مراعاة كافية للسماح بالتدخل والفتح (١) . وربما لم يستخدم عمله في توسيع الحقوق الفعلية للهنود إلى ما هو ابعد بكثير مما كانت عليه بتاثير لاس كازاس . ولكن الجوهري في نقطة اخرى : انه يؤكد فلسفة حقوقية تتجاوز هذه القضية التي كانت مناسبة لها تجاوزا كبيراً : فهناك ، في كل انسان ، في ظل فروق العقيدة او الوضع او الاخلاق ، طبيعة واحدة . وعن هذه الطبيعة — من هذا المصدر غير المتحول — تصدر الحقوق الذاتية . فالفرد يبدو ، اذن ، مزدوجا ، مزيجا من موضوع حقوق عام وشخص ملموس . والوقائع ، وحدها (وقد تكون ثقيلة) ، تتعلق بالثاني . فالتحديد كان كبيراً (٢) : فقد كانت القرون السابقة تسلم ، بسهولة كافية ، بكون المرء يستطيع

---

(١) للدفاع عن حق الاجتماع والتواصل ، للتبشير ، للدفاع عن الهنود الذين اعتنقوا المسيحية ، لسبب انساني (ضد طاغية) ، لمساعدة حلفاء الخ .....

(١) خاصة اذ فكرنا في ان الذين كانوا قد رسموا ، قبل فيتوريا ، الخطوط الكبرى لنظرية في حقوق الهنود كانوا ما يزالون يلتزمون المتغيرات المضبوطة للاوغسطينية السياسية : فقد كان ماتياس دوبار وبالاسيور وبوبريان يرون ان السلطة منقولة ، من جانب الله ، الى الجماعة التي يجسدها حبر المسيح على الارض ، وهذا الاخير هو الذي يمنح ملكية الاراضي للامراء المسيحيين ، فيطابق الحق ، اذن ، مطابقة تامة ان تعطى لهم اراضٍ مجهولة ، مكتشفة حديثا (راجع . ج . بوميل : مسائل الاستعمار والحرب في مؤلفات فرانسيسكو فيتوريا ، ١٩٣٦ ، ص ١٠٧). ويجب ان نتذكر ان البابا الكسندر السادس كان قد قسم عام ١٤٩٣ ، بموجب المنشور « انترسيتيراس » ، العالم الذي سيكتشف الى عالمين ليعطي قسما للاسبان والاخر للبرتغاليين . اما فيتوريا ، فسوف يرى ، من جانبه ، هذه القرارات كما لو كانت تعطي للجانبين مجرد حق في التبشير . كما هو لا يعترف ، ابدا ، بالبابا سيدا للعالم . بل هو يعطيه ، ببساطة ، حق تسمية امير مسيحي لشعب تعتنق غالبيته المسيحية وتطلب منه ذلك .

ان يكون مسيحياً قبل ان يكون اسبانياً أو فرنسياً . الا انه قد نص ، هذه المرة ، على كونه انساناً قبل ان يكون مسيحياً او وثنياً . وهذه الاطروحة تمضي ، ضد الاتجاه القديم ، إلى اعتبار الانسان كتلة واحدة وهي اطروحة اعيد تفعيلها في عصر الانشقاق الكبير من جانب ويكليف : فقد كانت الخطيئة تستجر ، في رأيه ، استحالة الملكية (المدينة والسياسية : الملكية وسلطة الدولة) على الانسان نظراً لقوة التضامن بين كل وجوه الفرد .

ومن الجدير بالملاحظة ، على وجه الضبط ، ان فيتوريا يعنى ، في هذه « الدروس » ، بدحض ويكليف ولوثر : فالاصلاح (والذين حضروا له) واكتشاف امريكا ليسا ، في القرن السادس عشر ، واقعتين منفصلتين : انهما يظهران ، في نتائجهما النظرية ، كوجهين لبرهة ايديولوجية واحدة — البرهة التي تطرح مسألة العلاقة بين العقيدة والحق أو مسألة عمومية الحق .

ان كل القسم الاول من « حول الهنود » المكرس لبيان ان الهنود كانوا يملكون سلطة واقعية ، عامة وخاصة ، قبل مجيء الاوروبيين يجهد لرسم خط حدود واضح بين البشري واللا بشري — وسوف يكون ذلك ، بالتالي ، نقطة مشتركة للحق الطبيعي . فالملكية يمكن ان تنسب للبشري وحده ، انما الكل البشري ، وذلك لان الله خلق الانسان على صورته . اهي حجة لاهوتية ؟ نعم ، الا انه يجب التحفظ في ذلك : فهي تستبعد كل رجوع إلى الايمان او إلى حسن السلوك . فالانسان يبقى على صورة الله حتى حين يجهله او يهينه — فليس للمسيحي ، اذن ، من تفوق على الوثنيين خلاف معرفته ، اكثر مما يعرفون هم انفسهم ، ان لهم

حقوقاً ، ولكنه لا يملك ، بالتأكيد ، سلطة سحبها منهم والحجة تستند إلى مقطع في سفر التكوين حيث يقول الخالق : « لنصنع الانسان على صورتنا وشاكلتنا من اجل ان يسود على اسماك البحر . . . » (٢٦) .
ويستنتج فيتوريا من ذلك ما يلي : « يبدو ، اذن ، ان السلطة ، تقوم على صورة الله » . والامر يدور ، بصورة ادق ، حول القوة العقلية ، ولكنها لا تقتضي الاستعمال المباشر للعقل . وهذا ما يسمح ، من جهة ، بالاعتراف بحق الملكية للاطفال وحرمان الحيوانات منها — لان الاولين يملكون صورة الله التي لا تملكها المخلوقات غير العقلانية . وهذا ما يسمح ، من جهة اخرى ، بالرد على اشياع النعمة الذين كانوا يستشهدون بالنص نفسه بمعنى آخر : « اني اقلب الحجة التي يتذرع بها خصومنا . انهم يقولون ان السلطة تقوم على صورة الله . الا ان الانسان ، بطبيعته ، اي بقواه العقلانية ، على صورة الله . . . . والخطيئة المميتة لا تفقده ، اذن، السلطة .وهكذا ، فان الطبيعة البشرية التي يقوم عليها الحق سابقة للتحولات الاخلاقية الدينية التي تأتي لتلتصق بها ولا تتأثر بها . وكما هو الامر دائماً ، فان مجازا مناخيا هو الذي يأتي ليؤكد انعدام التأثر هذا :
« كما يرفع الله شمسه فوق الاخيار والاشرار ، وكما يسقط مطره على العادلين والظالمين ، كذلك فانه يعطي الخيرات الزمنية للاخيار والاشرار (١) » . فلا يمكن، اذن، رفض ملكية الهنود ، لا لانهم يجهلون الدين الصحيح ولا لانهم يقترفون افعالاً لا اخلاقية ولا لانهم قد يكونون فاقدي العقول . وسواء استعملوا افعالهم واجسادهم بصورة جيدة ام سيئة ، فانه يكفي ان تكون لهم الارادة الحرة من اجل ان يكونوا سادة

---

(١) بمقارنة من النوع نفسه يفتتح سبينوزا « مطوله السياسي » : ان الامر يدور ، بالنسبة اليه ، حول افهام كون قوانين المدينة لا تختزل الى الاخلاق .

لها : ان فيتوريا يضغط ، هنا ، على تقليد مسيحي ليجعل منه أساس نظرية حقوقية . فاذا كان يمكن تفسير الارادة الحرة كحرية للجسد ، فذلك لانه يمكن المماثلة بين الحرية والملكية كما سيفعل ، بعده ، تقليد ثابت .

ان ايديولوجية الطبيعة البشرية التي تنطلق هنا ، سوف تظهر ماثلة في الحق والأخلاق والسياسة خلال اكثر من ثلاثة قرون . وسوف تخضع لها النظريات ذات الاتجاه الطبيعي والاقتصاد السياسي الكلاسيكي. فكل منظر ، من غروسيوس إلى ريكاردو ، يفترض ، مسبقاً ، هذه الانتروبولوجيا ويستخدمها كمادة غير قابلة للجدل حولها لبناء مذهبه الخاص . وهي التي تعطي مظهر الاسرة الواحدة لعدد كبير من الخطابات النظرية سواء أكانت تعالج التسامح في موضوع الدين ام أفضل حكومة ام الريع العقاري والضريبة . والفروق التفصيليةوالمساجلات والتعارضات ، وهي واقعية حقاً ولكنها تنصب على نقاط اخرى ، يجب ان لا تخفي هذه الشراكة الاساسية : فهي ترد ، جميعها ، تحت وجه الشخص الحقوقي الذي لا يتغير ، إلى ثبات الطبيعة البشرية كما ظهرت في هذه المشادة حول الهنود . والسؤال الذي يطرح ، اذ يطرح ، اذ ذاك ، هو التالي : ما الذي كان ، فيها ، من جديد وماهي خطوط الفصل التي كانت ترسمها مع الايديولوجيات التي كانت قد سبقتها ؟ وليس المقصود تلك التي كان يلخصها القديس اوغسطين والقديس توما ، بل ، ايضاً ، تلك التي قامت على انقاضها والتي كان غيوم دوكام قد اطلق انتصارها .

يمكن الاجابة عن هذا السؤال بأن عصر فيتوريا هو ، في تاريخ

الذات الارادية ، برهة تسمية الذات . فقد جرى ، مع اوكام ، نقد الوجود الواقعي للاجناس والانواع وجرى التأكيد على انه لم يكن هناك ، ابدا ، انسان بشكل عام ، بل كان هناك ، فقط ، هذا الانسان او ذاك . ومع فيتوريا تم الانتقال من هذا الانسان إلى البشرية ، فاستعيدت وحدة ما للبشر ، ولكنها وحدة سياسية واخلاقية اكثر منها نوعية . ورسمت ، من جديد ، دائرة عمومية الانسان لانه لم تعد لهذه الاخيرة الهالة الخطرة للطبيعة قبل الفردية : بل هي ،على العكس من ذلك ، في صميم الافراد وفي تجمعهم . ويقع النظام في التكرار اللامتناهي للافراد وليس في توزيعهم على وظائف وكيانات مختلفة . فلم يعد النموذج بيولوجيا ، بل غدا اخلاقيا ، وسرعان ما سيصبح ميكانيكيا .

فاتجاه الايديولوجية الارادوية تحقق ، اذن ، تاريخيا ، وفق صور مختلفة بموجب قوى كان عليه مواجهتها في كل مرحلة من مراحل نموه . وقد دار الامر ، في مرحلة اولى ، حول تحطيم نظام الطبيعة الغائية التي كانت تحاصر الافراد وتنفذ إليهم من كل جهة في الوقت نفسه . وحيال هذه النظرية المعادية التي كانت تتجسد كافيا في التومائية ، كانت الاسمانية المضبوطة تسمح بتحطيم الشبكة المحيطة بالفردية وتجعل هذه الاخيرة الاصل الاول لكل افعالها وسلطاتها . ومن هنا جاء انتقاد كل نموذج اجمالي (منطقي او اجتماعي) ، الحق الذاتي ، الإرادوية الخ ... وتلك اطروحات نظرية يزيد في حسن انتشارها كونها متبوعة باشكال فنية ودينية تلح ، هي ايضاً ، على الفرد : انه عصر ولادة التصوير على لوحة المكرس ، في البداية ، لصور الاشخاص (١) ، العصر

(١) صورة جان لوبون في القرن الرابع عشر وفوكيه وسيد الطواحين في القرن الخامس عشر .

الذي تكرس ، فيه ، الغوتية المنتهية قواها لتفريد صور القديسين والعذراء لتصبح اقرب إلى المؤمن ، حيث بلغ الشعور بالموت الشخصي حدا من القوة كانت المعالم الدينية الرئيسية ، معه ، قبوراً للعظماء ، وحيث انهى البورجوازي رومان دو رونار ايديولوجية قصص الفرسان بالمحاكاة الساخرة لها .

ولن يعود الامر يدور ، في مرحلة ثانية ، حول معارضة عالم الطبيعة ، بل حول معارضة المتحولات الجديدة للنظرية الاوغسطينية التي اصبحت ، في عهد الاصلاح ، الخطر المسيطر . فقد كان ينبغي ، اذ ذاك ، تعديل وتنمية المساحة النظرية التي كانت قد بدأت في الظهور بفضل الاسمانية . فقد كان هناك ، اذن ، منعطف يجب اجتيازه ومسألة يمكن ان تصاغ كما يلي : ينبغي المحافظة على الفرد المبعثر ، غير المدعوم بنظام سابق ، الا انه يجب ، مع ذلك ، ان يكشف ، فيه ، شيء من الثبات غير الفردي لتجنب قيام علاقة اكثر مما ينبغي مباشرة بين الانسان والله في الفراغ المحقق ، على هذا النحو ، حوله — وهي ثغرة — سرعان ما تندس ، فيها ، الاوغسطينية الحقوقية . وللوصول إلى ذلك ، كان ينبغي الاحتفاظ بما كان ، في الاسمانية ، يقابل الاتجاه العميق إلى الحق الذاتي والتخلص من الباقي ، اي الاحتفاظ بالملكية المتصورة كقدرة فردية ، بل وبشيء من التصور الاجماعي لكل الاجتماعي (١) ، انما مع التخلي عن الاسمانية المنطقية (٢) واعادة ادخال نظرية ما للنظام الطبيعي . ومن اجل ذلك ، فان التومائية المعطلة كمساحة سوف تستخدم ،

(١) عندما لايكون مدلول العقد موجودا صراحة ، فان توطيد الحق الذاتي يحتفظ بامكانية العودة الى الظهور بالتالي .

(٢) يقوم بنقدها فيتوريا ، ودومنيك دوسوتو خاصة .

في حرفية اطروحاتها ، كنوع من هيكل يسمح بانضاج ترتيب مضاد للاوغسطينية .

فليس مذهب فيتوريا ، ومذهب السكولاستيكية الثانية بصورة اعم ، اذن ، ابدا ، مزيجا من التومائية والاوكامية كما يقال احياناً : فالتراثان لا يقعان على مستوى واحد ، وليس الابرز للعيان هو الذي يلعب ، حتماً ، الدور الاساسي . ان الحجج التومائية مستعملة في خدمة اتجاه ليس هو اتجاه القديس توما . انها تأتي كما كانت الشعوب التي غلبتها الفرق الرومانية تجند كقوى مساعدة لقتال اعداء جدد (١) .

وهكذا ، ففي حين كان الانسان الفردي ، في العصر الوسيط ، يجد نفسه وقد جرى تجاوزه مرتين ، في اتجاه النوع البشري وفي اتجاه المدينة ، فإن مدلول البشرية ، لدى فيتوريا ولدى الذين سيتبعونه ، يمزج بين المجالين المنطقي والاجتماعي . لقد كان التمييز جليا في الصيغة القديمة : فهذا الانسان ، هذا الفرد ، يساوي الأخرين في النوع البشري (لا توجد درجات متفاوتة في كون المرء انسانا) ، ولكن هذا الانتماء ليس علاقة سياسية او اجتماعية : انه لا يفرض قوانين ، بل صورة مشتركة فقط . وبالمقابل ، فان لهذا الانسان مكاناً في المدينة او انه يقوم بوظيفة : فليست هناك مساواة في الحق في هذه العلاقات السياسية

---

(١) اختار معلمو سالامنكا مجموعة القديس توما اللاهوتية كنص تفسيري بدلا من اختيار « حكم » بيير لومبار التي كانت تستخدم ككتاب تعليمي منذ القرن الثاني عشر : فقد كانوا يرتابون ، دون شك ، باوغسطينيتها .

ويجب ان نلاحظ ان كل ما اتينا على ذكره حول معلمي السكولاستيكية الثانية يستهدف ، بصورة خاصة ، فيتوريا وسوتو ، وبعدهما اليسوعيين (سواريز ، فاسكيز ، مولينا) : ذلك ان الدومينيكيين يعودون ، مع بانييز ، الى تومائية اكثر تقليدية مما كانت عليه صيغة كاجيتان او صيغة فيتوريا نفسه .

الاجتماعية . وكل شخص يحتل مكانه الخاص في جملة تتجاوزه ولا تستطيع ان تعمل بصورة سوية ، كجسد بشري ، ما لم يحافظ كل عضو على دوره الذي لا يكون دور عضو آخر . واذا جرى التفكير في توحيد النوع البشري ، فان ذلك يكون في المسيحية وليس بوصفه بشرية .

وعلى العكس من ذلك ، فان البشرية ، بفعل ابدال الطبيعة بالطبيعة البشرية ، هي منظومة العلاقات بين الافراد بقدر ما هي صورتهم . ومن اجل ذلك ، فإن وحدة البشر ليست نوعية فقط : فحق الاجتماع مسجل في الحقوق الطبيعية للانسان . ومن اجل ذلك ، ايضاً ، لم يعد يجري الالتفاف عن طريق مفهوم المسيحية (وهي ليست علاقة) : انه ليس ضرورياً .

واصبحت العلمانية ، اذ ذاك ، مركبة طبيعية للافق الايديولوجي ، وقد فعل لاهوتيو سالامنكا الكثير من رجل انجاز هذا الانتقال للاشياء الذي مس ، آنذاك ، الفكر السياسي : فوجود هذه الطبيعة البشرية الاجتماعي التي يستخلصونها ينظم حلقة مستقلة نسبياً يمكن ان ينص ، داخلها ، على قواعد خاصة . وهذا امر هام جداً لان هذه الحلقة هي ، على وجه الدقة ، التي ستصبح مكان « المجتمع المدني » . وهكذا سوف تستطيع نظرية الليبرالية ، لاحقاً ، ان تبدو كخطاب في المجتمع المدني وليس كلاهوت اخلاقي حول هذا المجتمع .

وفي الوقت نفسه ، فإن اللاهوتيين الذين سهلوا انبثاقها سيجدون انفسهم متقادمين بفعل انتصار مفاهيمهم نفسه . وسوف يتواصل الحديث عما كان يفكر ، فيه ، اوكام وفيتوريا ، ولكنه سيجري

الحديث عنه بلغة لن تعود لغتهما على الرغم من كونهما قد خلقا تركيبها انطلاقاً من لغتهما الخاصة . وغروسيوس هو الذي سيعد ، ازمن طويل ، مؤسس حق الناس - وذلك ، من جهة اخرى ، لانه يخفض ، عادة، من اهمية المشاغل اللاهوتية لديه .

وسوف تتوطد ثلاثة سلاسل من الافكار انطلاقاً من نظرية الطبيعة البشرية هذه : ملكية الجسد ، مذهب قابلية الاجتماع ووحدة الجنس البشري . وسوف تكفي الاشارة إلى المحاور الرئيسية لبيان سعة الاطروحات المنتجة في سياق التعديل الايديولوجي الذي اتيناعلى تحليله .

١- الفردية التملكية : ان كون الانسان مالكا لجسده الخاص سيصبح مبدأ حقوقيا ، وعليه ستقوم ، شيئاً فشيئاً ، تبريرات المالكية عامة . وسوف يستخدم ، بعد الجمع بينه وبين الفكرة المسيحية القديمة حول شيوعية اصلية ، في تكوين اسطورة للتملك : من يكن سيد جسده يكن سيد العمل الذي يقدمه بهذا الجسد ، اي سيد منتجات هذا الجسد ، وبالتالي سيد تلك المنتجات التي لا يستهلكها مباشرة ، اي ما يحصل عليه بهذا التوفير الخ . . . . . وبعد فيتوريا الذي يعترف بالانسان « مالكاً لجسده » خلافاً للحيوانات ، وهو ما يستخدمه ليفسر كون هذه الاخيرة لا تستطيع ان تكون ملاكة ، في حين يستطيع الانسان ذلك ، يستعيد سواريز المحاكمة : « يملك الانسان ، بذاته ، ولانه يستعمل العقل ، السلطة على نفسه وقدراته والاعضاء المكرسة لاستعمالها ، وهو ، لهذا السبب ، حر بصورة طبيعية . . . . » ان الصلة واضحة : فالعقل (صورة الله) يتضمن ملكية الذات ، اي الحرية ايضاً . وإذا تذكرنا ان القديس توما كان يبرهن ، بحجة مماثلة ، على الطابع الاجتماعي

التلقائي اللانسان (اي عكس ما يؤكده مؤلفونا) ، فاننا سنتبين مدى تغير المشهد المفهومي . واوك هو الذي ، معه ، تنضج ، المنظومة نهائياً (١) ويستند بناء الملكية الخاصة ، بكامله ، على هذه النقطة الاصلية : امتلاك الفرد الشرعي والجلي لجسده الخاص . والمذهب من الكمال بحيث لم يعد في حاجة إلى التطور : فنحن نجده على الصورة نفسها ، بالضبط بعد قرنين ، في كراسة « حول الملكية » التي يحاول ادولف تيير ، بها ، عام ١٨٤٨ ، دحض الانتقادات الاشتراكية .

٢ — يلح فيتوريا على وجود حق طبيعي للتواصل والاجتماع بين البشر . فبما ان لهم ، في ذواتهم ، الطبيعة نفسها ، فانهم لا يستطيعون اقامة حواجز بين بعضهم بعضاً او السماح باقامتها . ومن اجل ذلك يحق لكل انفرد يمضي إلى الاخرين ويقيم ويتاجر لديهم شريطة ان لا يمسهم بضرر . وهكذا ، فان الاسبان الحق في المضي إلى الهنود ويستطيعون « مثلاً ، ان يحملوا اليهم السلع التي تنقصهم والعودة بالذهب والفضة وغيرها من الخيرات الغزيرة لديهم » . بل ان رفض هذا الحق من جانب الهنود يمكن ان يكون مناسبة حرب عادلة : « البرابرة يقترفون ، بمنعهم الاسبان التمتع بحق البشر ، مظلمة ضدهم . وبالتالي ، فإذا كانت الحرب ضرورية للحصول على احترام الحق ، فان الاسبان يستطيعون، شرعا ، ان يشنوها » . والحجة موعودة بمستقبل على ما يكفي من الازدهار حتى حروب الافيون وبعض الحروب الاخرى . وفي انتظار ذلك ، فهي تعني ، ببساطة ، اقتضاء نسف الحواجز التي تقيمها الامكنة والظروف بين البشر والتي تعيق التجارة اعاقتها لتداول الافكار . وسوف تستند

---

(١) المطول الثاني في الحكومة المدنية ١٦٩٠ .

الحرية الفردية والليبرالية الاقتصادية إلى هذه الحجة . وسوف يستخدمها غروسيوس ، في « البحر الحر » ، وسوف تعرف الدول الكبرى ، من خلال تناوبات نظامي الحماية والتبادل الحر ، كيف تتذكرها وتفرضها على الاخرين كلما كان ذلك لمصلحتها .

٣ ـ تلعب قابلية الاجتماع المتصورة كمنظومة علاقات تبادل بين الافراد دوراً مزدوجاً : فهي تضع حداً لقابلية الاجتماع العفوية في التقليد الارسطوطالي وتنظم بعداً اجتماعياً قائماً على الحق الذاتي . ونموذج الوحدة البشرية المكشوف اعلاه يستطيع ان ينتشر هنا . وهنا ، ايضاً، سوف تتبع اطروحة فيتوريا . فسواريز يكتب بدوره : «على الرغم من كون الجنس البشري مقسوماً إلى شعوب وممالك عديدة ، فإن له ، دائماً ، شيئاً من الوحدة التي ليست هي نوعية فقط ، بل هي ، ايضاً، ان صح هذا القول، سياسية واخلاقية » . بل انه يوجد من اجل ذلك ، في رأيه ، حق للبشر لانهم ، لكون الدول جزءاً من هذه الجماعة البشرية ، « يحتاجون، اذن ، إلى حق يديرهم ويحكمهم بصورة مناسبة في هذا النوع من العلاقات والمجتمع » . ونحن نرى ، من خلال ما قرأناه ، التضامن بين مختلف الافكار . ويمكن ان نلاحظ ، ايضاً ، إلى اي حد تتوافق فكرة الجماعة البشرية هذه مع فكرة الدولة القومية : فلا وجود لتناقض عميق لان المدلولين يشكلان زوجاً ليعارضا ، معاً ، التصور الاقطاعي للمسيحية . وإلى هذا الزوج يرد التمييز بين الحق الوضعي (حق الدول) وحق الناس (خارج الدول) : فالعمل موزع توزيعاً جيداً .

والقرن الثامن عشر هو ، بالتأكيد ، القرن الذي ستنفتح ، فيه ،

فكرة الانسانية وتتخذ النغمة العاطفية التي احتفظت بها منذ ذلك الحين . ولكن ذلك لم يكن سوى نمو الفكرة نظرية سابقة . وكذلك ، فما ان يتكون مداول الجماعة البشرية حتى يكون الانتقال إلى مداول السلام الابدي محتوماً دون ان يكون ، قط ، سهلاً : ذلك انه كان يطرح مسألة امحاء سلطة الدولة النسبي على الاقل.ان هذا لا يمنع الفكرة من النمو منذ نهاية العصر الوسيط حتى الاب دوسان بيير . وربما اعطى كانط مفتاح الصعوبة بجعله من السلام العالمي رغبة او مثلاً اعلى .

الطبيعة والمجتمع والثقافة

ان مفهوم الطبيعة الخاص جداً الذي اتينا على قراءة تكونه هو الذي يقع في مركز العهد الكلاسيكي . فالقرنان السابع عشر والثامن عشر يعيشان ، إلى حد بعيد ، على مكتسباته ، وفي ضوئه تتحول المذاهب ، في النقد الادبي نفسه ، دون ان تعي ذلك ، عن شعرية ارسطو . وهذا الصعيد المرسوم على هذا الشكل ، خاصة ، هو ما سوف تنهض عليه انطلاقة « الحق الطبيعي » الكلاسيكي . ولن تسعنا المبالغة في الالحاح على ذلك : فلم يعد لهذا الحق ادنى علاقة بالحق الطبيعي الارسطوطالي الا من حيث الاسم . ولم تعد له مرجعيته : فهو يستند إلى جملة قدرات الفرد . وليس له ، كذلك ، شكله : فيمكن ان يعرض ، على حدة ، كقائمة وصايا . ولم يعد له مكانه النظري : فهو يستخدم لتكوين آلية اصلية تؤسس للقوانين الوضعية الموجودة او تلك التي ستوجد .

التاسيس : كل شيء يقع هنا . فالحق الطبيعي ، وهو ليس عامل فوضى ولا مجرد بديل تبريري للواقع ، يقول ، من الان فصاعداً ، بوظيفة خاصة حقاً ليست هي تبرير ما هو موجود ولا نقده (فكلاهما

نتيجتان وكل مؤلف ، او كل تيار ، سوف يستطيع الاختيار حسب حزبه او عصره) ، بل ، اولاً ، الاعلام بكون ما هو موجود مستنداً إلى ما يجب ان يكون . وهذا التفكيك للواقع نموذجي في ساحة الفكر الكلاسيكي ولا يمكن ان نسأل عما اذا كان يلعب ، في ايديولوجيات اخرى ، دوراً تاسيسياً معادلاً : ففكرة التأسيس ، نفسها ، هي التي تنتمي إليه بصورة خاصة .

وسيرورة التأسيس هذه أساسية لانها تقع ، في الوقت نفسه ، في اصل الحق وفي اصل الحركة التي تجعل كل المجتمع يفكر بتعابير الحق . والمجاز الحقوقي هو ، ايضاً ، مجاز للحقوقي . فالحركة التي تقوم على عزل الفرد ليست غاية في ذاتها . واذا كانت نظرية الذات تدمر الكليات الطبيعية ، فان ذلك لا يكون دون اعادة تكوينها على أساس آخر . الا انه ينبغي ، من جل ذلك ، بناء آلية ايديولوجية معقدة : حالة الطبيعة ، القانون الطبيعي ، الحالة الاجتماعية ، الحق الطبيعي ، الميثاق الخ . . . . . والمجموع ذو بناء على درجة من الدقة ينبغي ، معها ، دراسته قطعة قطعة .

الاصل :

لا تعمل « اسطورة » الاصل ما لم نقبل ، عند الانطلاق ، مسلمة الذرية الاجتماعية . فمن اجل تفسير كلية كالمجتمع ، يجب الرجوع إلى عناصرها الابسط وحلها بالمسار الاصلاوي لتعرية ما يؤلفها . او ان الافراد هم تلك الجزئيات الاولية ، ومنهم يجب الانطلاق لفهم الباقي .

ان فرضية حالة الطبيعة تقابل ، على وجه الدقة ، هذا التحليل . فحالة الطبيعة هي الحالة الاصلية التي كان البشر ، فيها ، يعيشون منفصلين

عن بعضهم بعضاً ، احراراً من كل صلة اجتماعية مع امتلاكهم ، في ذواتهم ، القدرة على تأسيس المجتمع . فليس الانسان ، اذن ، حيواناً اجتماعياً بصورة عفوية ، ولكنه ليس ، ايضاً ، معزولاً نهائياً : انه يستطيع خلق هذه الصلة التي تنقصه . بل يجب ان يفعل ذلك . والمهم هو ان نتذكر ، بعد ذلك ، انه اذا كانت الصلة موجودة ، فذلك لان الانسان قد صنعها . واذا لم يكن حيواناً اجتماعياً ، فهو ، على الاقل ، حيوان قابل للاجتماع . وهذا هو مفتاح الاجراء : فربما لم تكن هناك ايديولوجية الحث ، بهذا المقدار ، على عدم كون المجتمع عفوياً وعلى كون الانسان يخسر شيئاً ما عندما يدخله . ولكنها تؤكد ، في الحركة نفسها ، انه اذا استعبد ، فان ذلك لم يحدث بمرسوم الهي ولا بتأثير نظام طبيعي . وبالمعنى المضبوط ، انه اذا استعبد ، فذلك لانه اراد ذلك حقاً .

حالة الطبيعة ــ حالة المجتمع :

هذا المنظور هو الذي يجب ان نفهم ، ضمنه ، تعدد « الحالات » التي توزع النظريات ذات الاتجاه الطبيعي ، فيها ، الشرط الانساني . وسوف نضل اذا اعتبرناها مراحل تعاقب تاريخي — وسوف نحكم على انفسنا بأن نتساءل ، عبثاً ، لماذا لا يتحمل من يحللونها ، قط ، مشقة القيام بأي بحث تاريخي حقاً . فاذا كانوا لا يهتمون بالماضي ، فذلك ، بكل بساطة ، لان حالة الطبيعة ليست في الماضي . ان الامر يدور حول صور نظرية وليس حول اساطير من المهم ان نختبر صحتها (١) .

---

(١) يمكن ، بالتاكيد ، تقديم مرجع باساطير السقوط (بعض الحجج مستعارة من التوراة أو من آباء الكنيسة . وربما استعير بعضها الآخر من مذاهب ثنائية أو غنوصية زودت . هي أيضا ، الغرب بصور من هذا النوع) ، ولكن المواد أقل اهمية من النظرية التي تنظمها . والحق الطبيعي الكلاسيكي يفتقر افتقارا فريدا اذا لم نر فيه سوى علمنة للمسيحية .

وكل الصعوبة تقوم على ان نرفض في الانسان (بوصفه ذاتاً) ما سوف يجب ان يوجد ، بعد ذلك ، في المجتمع — او ، على الاقل ، امكانيات كافية لتنميته . وهكذا ، فان « الثقافة » تحدد الطبيعة : استرجاعياً ، بكل ما تعود به إليها لتستطيع تبرير ذاتها بها . فاذا اردنا اعتماد الرق في المجتمع ، فيجب ان نضع ، في الشخص في حالة الطبيعة ، حقاً له في بيعه لذاته بيعاً لارجوع عنه . واذا اردنا دولة ضعيفة ، فيجب ان نظهر حالة الطبيعة بوصفها حالة تتضمن بداية لمجتمع مدني دون دول : ويمكن ، اذ ذاك ، ادخال هذه الاخيرة بوصفها ضرورة هامة بالتأكيد ، ولكنها تسلم بموازنات مقابلة لها . اما اذا اردنا ، على العكس من ذلك ، تبرير دولة يملك عاهلها سلطة مطلقة ، فيجب تصوير حالة حرب .

وهكذا ، فإن الطبيعة البشرية ، كما يكشف عنها ، في صورتها الصافية ، الرجوع إلى الاصل كما لو كان ذلك نتيجة لتحليل كيميائي ، تتضمن تحولات كبيرة حسب المؤلفين والتيارات . والثابت هو ضرورة ان يقرأ فيها ، قبل حلول الوقت ، ما سوف يميز المجتمع المكون . ولهذا السبب ، وبمعنى ما ، لا يشبه شيء الحالة الاجتماعية اكثر مما تشبهها حالة الطبيعة . فكل شيء موجود ، فيها ، من قبل ، حتى ضرورة تجاوزها ، بالذات . والقطيعة مسجلة ، فيها ، دائماً ، بين السطور ، بل وان الطريقة التي ستتم بها هذه القطيعـــة مسجلة ، فيها ، ايضاً : فكلما زادت الرغبة في جعلها قاطعة ادى الامر إلى زيادة الخفض من امكانيات الطبيعة البشرية والحد منها . وقد يكون هناك تاريخ طويل يجب ان يكتب حول العلاقات بين مسألة النعمة ومسألة السيادة . وربما رأينا ، فيها ، ان الذين يعطون المزيد للارادة الحرة ضد العناية الالهية غالباً ما يكونون اولئك الذين يعترفون للمجتمع المدني بأشد الثبات

ويحدون ، وبالتالي ، بأعلى الدرجات ، من حقوق العاهل وينزعون إلى قصره على دور مجرد حارس قاعدة اللعبة في مجتمع يرجح ، فيه ، انتظام الاشياء .

الا انه لا ينبغي ، مهما يكن من امر ، ان نعد حالة الطبيعة مجرد تكرار مثالي للواقع الموضوعي : ذلك انه اذا وجدنا فيها ، من قبل ، كل شيء ، فاننا نلقاه بصورة اخرى : فلا تدع العلاقات الاجتماعية وسيرورة العمل وتوزيع السلطات والثروات نفسها تلمح الإ بارتكاساتها على الافراد المتحولة إلى مصادر ذاتية يمكن ان تستنتج منها منظومتها . والارادة والفهم والحاجة والاهواء هي ما تنتظم عليه ،على هذا النحو، السياسة واللغة وثروة الامم ، وكل ذلك يسمح بمحو كل ما يتجاوز الفرد وينتهكه في هذه العلاقات ، كل ما يقتضي فهمه شيئاً آخر خلاف تكرار ذات مشابهة لنفسها دائماً . وفي الصميم ، يمثل روبنسون كروز ، جيداً جداً ، بطل هذا الزمن : بما يدعيه — اعادة بناء عالم انطلاقا من لا شيء — وبما يطمسه — كون هذا اللاشيء الذي يبدأ به يحتوي ، من قبل ، على كل شيء بصورة كامنة : المعارف والمهارات التي اتى بها معه من المناطق المتمدنة والأدوات التي وجدها في السفينة . ففي القصة ، كما في اي مكان آخر ، لا يؤدي الاصل إلى النهاية ، لا لأنها محتواة فيه فعلاً .

القانون الطبيعي :

الصلة التي تربط القانون الطبيعي بالقوانين الوضعية ليست اكثر زمنية من الصلة التي تربط حالة الطبيعة بحالة المجتمع . فقانون الطبيعة

صية لا تملك شيئاً يجعلها تطاع . وهذا ما ينزع ، بصورة متزايدة ، إلى ان يصبح صفتها المميزة . ويزيد في حسن تفسير هذا الامر كون الانفصال بين الفهم والارادة يفرض نفسه على فلسفة العهد الكلاسيكي كمبدأ (وسبينوزا سيأخذ ذلك عليها بدرجة كافية) : منذ ان يمكن ، جيداً خداً ، قراءة القانون الطبيعي حيث هو مسجل دون ان يراد اودون ان يمكن تطبيقه . وسواء بقي الوصية التي نقشها الله في مخلوقاته العاقلة ، كما تعلم المسيحية ، ام تعلمن ليصبح مجرد استنتاج عقلاني ، فانه يبقى من مستوى التصور وليس من مستوى الفعل . فكتابة القلب ازلية وعاجزة في الوقت نفسه .

ونحن امام موقف فيه مفارقة : فبما ان هذا القانون يفقد ، في حالة الطبيعة ، كل قيمة نتيجة لعدم جدواه ، فان كل المسألة ستقوم على ايجاد طريقة لوضعه موضع التطبيق . وسوف تكون هذه الطريقة الانتقال إلى المجتمع المدني ، ولكن هذا التطبيق سيكون ، في معظم الاحوال ، الغاءه على اعتبار ان القانون الوضعي هو الذي سوف يحل محله . فلم يكن الاول موجوداً ، اذن ، الا ليدع مكانه الثاني . فكلمتا « قانون » و « حالة » ، لا تتطابقان ، اذن ، بصورة مضبوطة .

– ان قانون الطبيعة ليس ، بالضرورة ، القانون الذي يطبق في حالة الطبيعة .

– انه ، بالتالي ، قانون موجود في حالة الطبيعة ، وهو ما يرد إلى طابعه المزدوج : الوضع والعمومية .

– الا ان المعنى الحقيقي للقانون ينكشف اذا تذكرنا ما هي عليه الطبيعة حقاً : انه ، في الذات ، ما يؤسس القوانين الوضعية على الطبيعة

البشرية ، وبعبارة اخرى مايسقط في الفرد منظومة قوانين المجتمع الذي يعيش فيه كما لو كانت ضرورة في طبيعته او قبولا من ارادته . فيكفي اذ يصرف النظر ، مسبقاً ، عن كل وزنه الجماعي وعن التقاليد والأعراف التي ربما حددت معناه بصورة مشخصة في هذا المكان او ذاك العصر . وما يبقى ، بعد هذا التطهير الدقيق ، يمكن إستنتاجه كضرورة منطقية خالصة لبعض الوصايا العامة المأخوذة ، مثلاً ، عن الاخلاق الرواقية (رد ما استعير) او عن المسيحية (الرحمة ومحبة القريب) .

الحق الطبيعي :

انه ، كما يقول هوبز ، مثلاً ، « حرية كل انسان في استعمال قدرته على هواه ليحافظ على طبيعته وحياته » . فهذا الحق يقوم ، اذن ، على قدرة فردية . الا انه ليس هذه القوة نفسها : انه قرينها الذاتي . فنحز ، فعلاً ، في كون من الانشقاق تقال ، فيه ، كل الامور مرتين ، مرة على مستوى الكائن واخرى على مستوى ما يجب ان يكون . والعلاقة بين هذين المستويين هي التي يتوقف عليها كيان الاشياء ، بل وامكانية التفكير فيها : فما لا يجد مكانه على مستوى ما يجب ان يكون ينتهي إلى الابتعاد في الافق مهما كانت آثاره الواقعية قوية . وهذا الانشقاق في الكائن هو الذي يرسم خط الفصل بين النظريات ذات النزعة الطبيعة والمذاهب المقاربة ، من جهة ، والمذاهب التي ترفض دمجه في تصورها للذات : ماكيافيلي وسبينوزا من جهة اخرى .

ان الحق بالنسبة للذات هو ما هي عليه القدرة والقوة بالنسبة للفرد ؛ انه ليس جزءاً ، بل هو جوهر عمومي . فاذا لم يكن لكل الافراد القوة نفسها ، فان لهم الحق نفسه — والمفارقة هي ، بالتأكيد ، ان الحق المتساوي يقع في قلب القوة غير المساوية وانه محدد ، سرياً ، بها ، ولكن ، بما ان ما يفكر فيه هو الحق وليس المنظومة المعقدة للعلاقات الاجتماعية التي تصنع القوة وتحددها ، فان هذه الاخيرة لا تظهر الا بوصفها الظل التافه والثانوي للحق . فقدرتها غير المفكر فيها تحدد ما يفترض ان تكون نتيجة له . فليس الحق ، اذن ، سوى القوة المردودة إلى الذات — وإلى اكثر ما هو ذاتي فيها : الارادة . ومن اجل ذلك ، لا يمكن لهما ان يتناقضا : فاذا نظرنا ، عن كثب ، إلى الحقوق الطبيعة التي يمتلكها كل البشر امتلاكا متساوياً ، من حيث عملها ، فانها تبدو اشكالاً فارغة يمكن ان تنسكب ، فيها ، محتويات مختلفة اختلافاً هائلاً . ان لكل انسان ، في ذاته ، القدرة الاخلاقية (اي الحق الذاتي) على ان يكون مالكاً . وهو ، بهذه الصفة ، مساو لكل الاخرين ، واذا هوجمت الملكية ، فان حقه الطبيعي ، كما هو حق الاخرين ، هو الذي يهاجم . ولكن الواقع هو ان بعض الاشخاص هم ، فقط ، الذين لهم القدرة الفعلية التي يقابلها حق الملكية النظري ، في حين ان آخرين لا يملكونها او لم يعودوا يملكونها : الا ان كل ذلك هو ، بالنسبة لايديولوجية الذات ، من ميدان الطارىء كالواقعة ، الطارئة كذلك ، التي هي ان الاخرين يعملون للأولين . اما بالنسبة للمجموعات الاجتماعية التي تتخذ ، فيها ، هذه القدرات الفعلية جذورها ، فقد غدت ، في العمل ، غير مرئية بالمعنى الحرفي

للتعبير. واذا كان كل شيء يستمد مصدره من الذات ، فان غياب ما يتيح الحق توقعه يجد مبرره فيها . وسوف يملك مالتوس ، بين مئات من الآخرين ، النبرات الحلوة لكشفه : ان الذين لا يغتنون بعملهم (لقد رأينا ان ذلك كان ، بعد الجسد ، الدرب الملوكية للملكية) اما ان يكانوا كسالى واما انهم لا يعرفون التوفير .

ومن اجل ذلك ، يردد المؤلفون ، باستمرار ، ان المساواة الطبيعية لا تمنع اللامساواة الاجتماعية ، وان الحقوق الفطرية لا تتصل بالثروة (١) . ومن اجل ذلك ، ايضاً ، سوف تفرض الثورة الفرنسية الحظر على واضعي القوانين الزراعية المذنبين بالخلط بين الذوات والافراد ، بين منطقة الواقع ومنطقة الحق ، بين المساواة الشكلية والمساواة الواقعية .

الميثاق :

اذا كان كل شيء موجوداً في الذات ، فان المخرج الوحيد من استحالات حالة الطبيعة سيكون الالتزام الطوعي بميثاق يوحد مجموعة الذوات ليجعل من الشعب شعبا . والمظلمة الوحيدة ستكون ، اذن ، مظلمة الميثاق نفسه . وهذا اقتراح ثقيل بالنتائج .

لا يشير الميثاق الاجتماعي إلى الانتقال من حالة المجتمع ، فقط ، بل يشير ، ايضاً ، إلى الانتقال من الفرد غير المتحقق (الذي في الحالة الصافية) إلى الفرد المتحقق (اي غير المجرد عن المنظومة التي

---

(١) «المساواة التامة بين الاعضاء في الديمقراطية ، حتى لو كانت اكمل ديمقراطية ، شيء آخر خرافي » ديدرو ، مقالة « المواطن» في الموسوعة . راجع ، ايضا ، مقالة المساواة الطبيعيير (لجوكور) .

يتخذ جذوره فيها) . فليست « الثقافة » ، اذن ، عكس الطبيعة ابداً . انها ـ حتى لدى روسو ـ نموها . واذا كان هناك ، قبل الثقافة ، وذلك مكان الطبيعة ، فيجب ان لا ندع انفسنا نخدع باساطير المتوحش الطيب او بالاوصاف المحببة او المخيفة التي ينحل ، فيها ، المذهب إلى قصص فلسفية . فليست الطبيعة التي يدور الامر حولها ، آنذاك ، وخاصة في القرن الثامن عشر ، سوف وسيلة لتجلي التماسك النظري لحالة الطبيعة بصورة محسوسة . ويمكن تصوير الطبيعة كزوجة اب معادية او كام خصبة ومحسنة النية . وعند ذلك ، تدخل امكانية تغير من علامة العقد : فاذا كانت الطبيعة على هذا المقدار من الطيبة ، فان العقد مهدد بأن لا يكون سوى خديعة . فإلى جانب العقد السعيد الذي سمح ، اخيراً ، بانقاذ ما يمكن انقاذه ، يأتي الوجه الاخر للمدالية : العقد السيء ، علامة فساد الطباع ووسيلته . الا أن العقد الجيد ليس مستحيلاً نهائياً قط . فاذا كان ما يجب ان يكون يقع في جانب نقد الواقع اكثر مما يقع في تبريره ، فليس ذلك ، قط ، الا لتبرير واقع مقبل . وهكذا تتكون فكرة الثورة في سابق فكر كان يبدو ، عند الانطلاق ، مرتبطا قوياً بالساطة القائمة . ولا يغامر الحق الطبيعي بنقد القوانين الوضعية الا ليقترح قوانين اخرى اكثر توافقاً مع الطبيعة البشرية . والسيادة التي يرفض نسبتها إلى سلطة يصفها بانها استبدادية سرعان ما يعهد بها إلى السلطة التي سيقيمها بالاطاحة بالاولى .

لقد ضحينا ، عمداً ، في الصفحات السابقة ، بتحليل المذاهب المتعاقبة والحلول التي يقدمها كل مشرع ، كل منظر في السياسة ،

للمسائل المطروحة عليه . ذلك ان حقيقة مختلف الاشكاليات الفردية غير مسموح بها الا بتفاعل الاجزاء النظرية التي اتينا على عرضها . وهذا التفاعل الضروري ، السابق للمؤلفين ، الذي يغدو جلياً حتى قبل المحاكمة بصدد هذا الموضوع اوذاك ، يؤلف ، واقعاً مستمراً يجب الرجوع إليه دائماً . في نهاية المآل . وهو ينتشر ، ايضاً ، بصورة محسوسة ومبسطة ، بواسطة القصة او الحكاية الفلسفية (١) . ويكون موجوداً في الاخلاق التي ترى في العامل صانع بؤسه وفي التربية الوسيلة الرئيسية للتقدم . انه يؤلف مناخ عصر بقدر ما يؤلف اساس فكر : انه ، دون شك ، تعريف ممكن للايديولوجية .

انها منظومة بديهيات ، ولكنها لا تعوم في الهواء : انها لا تنشرها الا لتفرضها — اي الا لتحقيق منظومات اخرى ممكنة ، متماسكة او جنينية . وعلى هذا النحو استخدمت ، على التوالي ، لمحاربة ما بقي من الاوغسطينية والتومائية ثم نظريات ملكية الحق الالهي والنظريات التي كانت تدعم ضروب الحنين الاقطاعية بتاريخ الفتوحات الجرمانية . واخيراً ، تبين ، حين منعت الثورة الفرنسية الظافرة النقابات ، انالسلاح كان ذا حدين : فقد كانت ، في ظل شعار قطع الصلات مع الماضي ، ستستخدم ، باسم الحرية ، لحظر تنظيم العمال . وسوف تحول منطقها طيلة القرن التاسع عشر ، دون ان تغير كثيراً من حججها ، ضد الاشتراكية والحركة العمالية . ولا يكف التولي المجرد للمفاهيم والاشكال من الاصل إلى القانون الطبيعي ، ابداً ، عن ان يكون ما كانه في بداياته : آلة حرب .

---

(١) الشاهد على ذلك موضة الرحلات الخيالية او الرسائل المكتوبة من بلدان بعيدة .

الاصل والزمن والتاريخ :

قلنا ان حالة الطبيعة لا تمع ، على الرغم من المظاهر ، في الزمن : فليست العودة إلى الاصل ، اذن ، رجوعاً إلى الماضي . هل يعني ذلك ان لا مكان هناك للتاريخ ؟ انه ، على الاقل ، مردود إلى دور ثانوي ومتأثر بابعاد ما يجب ان يكون حين يتدخل على الصعيد النظري . فمنظوره هو ، اذن ، الذي يجب ان نتأمل ، فيه ، الزمن ، ومفتاحه لا يطلب ، اذن ، من ممارسة المؤرخين بقدر ما يطلب من خطاب الايديولوجيين : فروسو (« لنستبعد كل الوقائع . . . » ، ولكنه ليس الوحيد الذي يقول ذلك) اهم ، اذ ذاك من مابيون ، وفولتير مؤلف « بحث في الاخلاق » اهم من فولتير مؤلف « عصر لويس الرابع عشر » .

ان ما يظهر هو ان الزمن فارغ : ففيه تجري جمهرة من احداث ، ولكنها تكرر ، بصورة لامتناهية ، الحقائق نفسها التي لا تخضع للتاريخ : الملكية التي لا تتغير من الصين حتى البيرو ، الاهواء البشرية التي تتغير قائمتها بتغير المؤلفين والتي يعلن ، مع ذلك ، باعلى الصوت ، عن ثباتها . انها ، كلها ، اشياء نستطيع معرفتها قبل دراسة التاريخ ، بمجرد معرفة القلب الانساني الذي تكون شفافيته اعم بكثير من العلم الذي يمكن استخلاصه من الحالات الخاصة .

الا انه يمكن ان يحمل إلى هذا الزمن الجامد شيء قريب من التاريخ : تحقيق الاصل . وينبغي ، من اجل ذلك ، ان يأتي ما يجب ان يكون لينعقد على الكائن في زمن التأسيس او ، مستقبلاً ، في زمن الثورة .

واذا كان شيء ما لا يحدث في الزمن ، فذلك لان كل شيء معطى في البرهة الاصلية ، فانه يمكن لحدثيته ان تنتظم حول هذه البرهة ، وهي حدثية بسيطة جداً من جهة اخرى : انها تنقسم ، مباشرة ، إلى قبل لم يكن يوجد ، فيه ، شيء وبعد حدث ، فيه ، كل شيء : القبل ، ما كان ، ينتهك ما يجب ان يكون ، والبعد يحققه ، صور من الافساد والتطابق ، من الاستبدادية والسعادة تتجدد باستمرار . ويرجع بالاصل ، في اكثر المتحولات اتصافاً بالمحافظة ، إلى بداية التاريخ : فلم يعد هناك ، بعده ، شيء يناله التغيير . اما في اكثرها راديكالية ، فان البرنامج يعدل بمجرد انزلاق للبرهة الاصلية على سلم الزمن : وما تنزلق به إلى الفساد ، وهي الموعود بها للمستقبل ، هو البرهة الحاضرة التي تمثل الاستبدادية والفساد والتعسف والامتيازات وضروب اللامساواة — وهي ، كلها ، تشويهات للحق الطبيعي لا ينبغي ابداء اي تساهل حيالها . فلا يمكن الا ان يندد بها ، ثم يصار إلى تدميرها . لقد كان هناك ، منذ البداية ، شيء عنيف جداً في القدرة المؤكدة للحق على الواقع . ذلك ان الزمن اذا كان فارغاً ، فهو ، ايضاً ، دون قوة : فما يجري منذ زمن طويل لا يستمد ، من ذلك ، حقاً في الوجود في ظل الرقابة القاسية لما يجب ان يكون . ولذلك ، يمكن في اي وقت كان ، نقد ما هو كائن ومطالبته بتقديم مستنداته : فما من مؤسسة تملك وزناً اكبر من وزن عقلانيتها . وهذا ما يبرهن عليه فيخته ، مطولاً ، في « اسهامات في الثورة الفرنسية » رداً على ريبرغ الذي كان يستند إلى حقوق التاريخ . وهذا الرد ينطبق ، ايضاً ، على بورك الذي كان قد صاغ ، منذ عام ١٧٨٩ ، نقداً قائماً على المنطق نفسه .

ان الوحيدين الذين لهم تصور آخر للتاريخ ، خلال كل هذه الفترة ، هم ، بالضبط ، الذين يربطون ، بشيء من التعجل احياناً ، بتقليد « اقطاعي » : اولئك الذين ، من بوانفيلييه إلى دوبونالد ، مروراً ببورك ، يرفضون ترتيب الحقائق المشخصة في ادراج العمومي . فهم يرون ان الوزن التاريخي لمؤسسة ما وشحنة اللوينات والتوازن التي راكمتها خلال ترويضها التاريخي الطويل والتقابل الذي امكنها اكتسابه مع الوقائع المحلية والاعراف والتقاليد ، يرون ان كل ذلك يؤلف مكتسباً لا يمكن استبداله وانه لمن قبيل عدم المسؤولية ان يخضع لمراسيم عقلي لازمني ، بارد وهندسي تفلت منه دقائق المشخص والتنضيدات المتعددة للزمن : ان قوة القرون هي التي تعطي حق الوجود وليس الاستنتاج الهندسي . ان هناك نظاماً للأشياء ، وهو نظام تاريخي يتخصص الحق ، فيه ، وبصورة لا ترد ، في الطباع والاعراف القومية . واذا كان الحق الطبيعي الذي يشير إليه بورك اقرب إلى القديس توما منه إلى روسو ، فان لديه ، فضلاً عن ذلك ، هذه السمة البارزة ، المفصلة على طول نقده للثورة الفرنسية : الايمان بزمن مليء ، بمصفوفة لتشكيلات المجتمع الحية ، بمكان تجذر للشخص والخبرة . وتعددية هذه الاخيرة هي التي ترفض باسمها الشفافية الكلاسيكية وخصوصيتها هي التي ترفض ، باسمها ، اساطير العمومي . واذا كان يجب البحث عن التفات إلى التاريخي ، فاننا نجده في هذا التيار وليس لدى خصومه . فالانطلاق إلى البحث عن المشخص يتم بنقد اسطورة الاصل . وهذا المشخص وهمي ، احياناً ، ولكن له ، على الاقل، ميزة هي : السماح بتلامح تمزقات هذا النسيج العائم ، «الطبيعة البشرية » .

* * *

ـ ٣ ـ

الشعب والأمة

جيرار ميريـــه

ما هو الشعب ؟

لقد كان الخلط بين « الشعب » و « الامة » بموجب صيغ سيكون علينا ان نعينها ، هو ما توطدت ونمت وتأكدت ، به ، قوة الدولة المعاصرة (١) . ولكن « الشعب » ، من بين هذا الزوج من الكلمات ، هو المسيطر إلى درجة لا يستطيع المرء ، معها ، اليوم كالامس ، ان يغذي ، جدياً ، طموحاً سياسياً ، لذاته او للجميع ، دون ان يعد كون الشعب سيداً بمثابة بديهية . فهذا الشعب يبدو ، حقاً ، في الواقع ، بوصفه المرجع الالزامي والمصدر والمعيار لكل سياسة منذ ان ترددت ، في اوروبا والعالم ، اصداء ما يسمى « المثل العليا » للثورة الفرنسية المظفرة .

وهكذا يمكن لايديولوجية الشعب ان تقارن بمرآة سحرية تقول حقيقة سياسة ما ـ سلطة ما ـ كلما سئلت عن ذلك . فيجب على الدولة ، وهذا واجب ،ان تكون ديمقراطية او ان يكون وجود الدولة ، بالاحرى

---

(١) تعمدنا استعمال تعبير « الدولة المعاصرة » لندل على مجمل الفترة التي افتتحتها الثورة الفرنسية والتي تبدأ ، فعليا ، مع تاسيس الجمهورية الواحدة وغير القابلة للتقسيم » عام ١٧٩٢ ، « العام الاول للحرية » وليس على القرن العشرين فقط .

من طبيعة « شعبية » ، وهو ما يسمح باعلانها ديمقراطية . فليس الشعب ، اذن ، سكاناً ، بل هو مبدأ ، وايديولوجية الشعب هي المجموعة المنسقة للدلالات المتنوعة التي تستنتج من هذا المبدأ . ولكن فكرة الشعب هذه ليست شفافية مطلقة ، ويجب ان نتساءل دائماً : ما هو الشعب ؟ وفضلاً عن ذلك ، ففي الاجابة عن هذا السؤال اسهم هوبز وروسو اكبر الاسهام في تأسيس الجمهورية دون ان يكونا ، هما ذاتهما ، قد ارادا ذلك . فالاول يعرف الشعب ، صراحة ، بوصفه جسداً مبنيا متجانساً خاضعاً للعاهل بعقد ، ويعرف الثاني الشعب المميز عن « الجمهرة » بوصفه هذا العاهل السيد . فسوف تنشيء الثورة الفرنسية من بعض الجوانب ، اذن ، ما كانت الفلسفة تتصوره فقط . الا ان الامر يدور حول معرفة ما انشيء عندما يوضع الشعب في مركز القيادة لان توما الاكويني ، اذا اقتصرنا على هذا المثال المضاد ، كان يطرح ، من قبل ، رأيه القائل : « كل سلطة تأتي من الله عن طريق الشعب » . وانه اصحيح ان الشعب ، في مسكنه ، هو ، على وجه الدقة ، الجمهرة .

ومن هنا السؤال الذي يجب طرحه دائماً (١) : ما هو الشعب ؟ وهو سؤال يزدوج بهذا الاخر : متى يكون الشعب سيداً ، ما معنى السيادة ، وبعبارة اخرى ، الا تنصب الدلالة على الشعب بوصفه مالكاً للسيادة وجعله ، بالتالي ، جوهر الدولة بالضرر الدولة او « الشعب » نفسه ، وهو امر أسوأ ؟ ان ايديولوجية الشعب تقع في هذا الأبهام الواسع .

(١) هذا ما فعله لينين وماو والاخرون .

ويمكن قياس هذه الصعوبة بترك الكلام لمؤلف « حول الحرب » . ليس كلاوزفتز ، مع ذلك ، منظراً سياسياً بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ولكن هذا الجنرال البروسي المجرد من الامجاد العسكرية الذي كان يرى في نابليون « اله الحرب » شخصاً كان (١) ، وهذا ما يهمنا ، قد فهم معنى ايديولوجية الشعب عندما تتجسد في ايديولوجية قومية . « في حين كانت كل الأمم تعاق ، بموجب وجهات النظر التقليدية ، على قوة عسكرية محددة جداً ، ظهرت ، عام ١٧٩٣ ، قوة لم يكن لدى احد فكرة عنها . لقد اصبحت الحرب ، من جديد ، فجأة ، من شأن الشعب ، ومن شأن شعب مؤلف من ثلاثين مليون شخص كانوا يعدون انفسهم ، جميعاً ، مواطنين في الدولة . وسوف نقتصر على النتائج التي تهمنا حالياً دون الدخول ، هنا ، في تفصيل الظروف التي احاطت بهذا الحدث العظيم. فاسهام الشعب في الحرب ، بدلاً من مكتب او جيش ، ادخل في اللعبة امة كاملة بوزنها الطبيعي (٢) » .

ان هذه الملاحظة لكلاوزفتز هي التي تصنع بنيان كل برهانه : وتعود صحتها ، دون شك ، إلى كونه قد استوحاها خلال المعارك التي خاضها . والامر هو كذلك عندما يريد المرء ان يباري الالهة . ولكن ، ما الذي يقوله كلاوزفتز؟ انه يقول ان الشعب قوة تصبح ، بها ، الأمة ، وليس الجيش فقط ، في حالة حرب . وهو يستطيع ، انطلاقاً من هذا . ان يصوغ الحرب الكلية مفهومياً بوصفها حرباً « شعبية » وهو مدلول سيتذكره ، بعد اكثر من قرن ، ماوتسي تونغ كما سيتذكره الجنرال

---

(١) كان هيغل يرى فيه ، حقا « الحرية ممتطية جواداً » .

(٢) كلاوزفتز : حول الحرب ، باريس ١٩٥٥ ، ص ٦٨٧ .

جياب . ولكن ما يهمنا هو ان هذا « الحدث العظيم » ، كما يقول مؤلف « حول الحرب » ، ممكن : ان « الشعب « هو الذي يدخل إلى المسرح بين عامي ١٧٨٩ و ١٧٩٣ . وحلول الشعب ، ومعه الامة ، ذو اهمية اساسية ، حاسمة ، بالنسبة للفترة التي تفتتح والتي مازلنا ، فيها ، اليوم بالذات . الا ان ما يكتشفه كلاوزفتز كمنظّر للحرب نستطيع ، نحن ، ان نكتشفه على صعيد النظرية السياسية . فاذا كانت ايديولوجية الشعب – الايديولوجية القومية – تحمل على التفكير في « مفهوم » الحرب ، فانها تسمح لنا ، كذلك ، بتأمل بنية الدولة المعاصرة :

ليس الشعب ما كانت « الجمهوريات » دونه ، غير قابلة للتفكير ، فيها ، فقط ، بل هو ، ايضاً وخاصة ، ما كانت ، دونه ، مستحيلة . فالتاريخ ، منذ هذا « الحدث العظيم » الذي يعمل كلاوزفتز على كشف سره – سر الدولة اذا شئنا – لنا من وجهة نظره الخاصة ، هو فن تكييف الشعب مع الديمقراطية . ونحن لم نعرف (لم يعرف هيغل نفسه ، ولا ماركس نفسه ايضاً) ان نستخلص ، على غرار كلاوزفتز ، دروس هذا التاريخ لنحتفظ ، هنا ، بلفظة مشبوهة في مكان آخر . وكما يفكر الجنرال البروسي المنشق عن وطنه في الحرب انطلاقاً من تولي الشعب لها ، كذلك يجب علينا ان نفكر في القوة عندما تنفذ وتمارس باسم الشعب . الا أن مثل هذا التأمل لا يمكن ان يجري على المثل المعاصر ، مباشرة ، للممارسات السياسية . فكون الدساتير تنضج في البلدان الاشتراكية حيث يدور الامر حول « دولة الشعب بكامله » لا يمكن ان يستخدم كنقطة انطلاق مناسبة : فهذه الايديولوجية الحقوقية – السياسية لدولة الشعب بكامله لاتقدم لنا معناها اذا لم نعد وضعها في تقليد نموذج الدولة كما

دشنه الغرب في القرن السادس عشر . وما يدور الامر حوله ، هنا ، هو ، حقاً ، السيادة التي يفقد ، دونها ، مدلول « الشعب بكامله » هذا كل دلالة . فوراء الشعب ، هنا ، فعلاً ، يوجد الحزب . الا ان الحزب هو الصورة الناجزة المعقدة للامير ، هذا الامير الذي كان ماكيافيلي ، من قبل ، يريد انتاج صورته .

فمشروع نظرية للنموذج الدولتي مطلوب ، اذن ، مفهومياً كمقتضى مسبق لنظرية الشعب – لنستعد فكرة كلاوزفتز عن حرب الشعب المبنية على غرار الامة المسلحة والذي يبحث ، فيه ، كتاب « حول الحرب » : انها فكرة « الجوهر المطلق » للحرب . وهكذا ، وبفضل مماثلة ليست ، بالنسبة لنا ، اكثر من مثال ويمكن ان تكون تربوية ايضاً ، سوف يتضح مدلول الدولة التي تكشف ، في الوقت نفسه ، عندما تستند إلى « سيادة الشعب» ، عن جوهرها المطلق : فالدولة ، فيجوهرها ، « شعبية » — ولندع الكلام لكلاوزفتز : « يمكن ان يشك في مدلولنا عن الجوهر المطلق (للحرب) لو لم نكن قد رأينا ، في أيامنا ، الحرب الواقعية في كمالها المطلق . فبعد المدخل القصير للثورة الفرنسية ، دفع بها روبسبيير عديم الرأفة حتى هذه النقطة . وجرت الحرب ، معه ، دون اضاعة لحظة واحدة حتى سحق العدو ، وكانت الضربات المضادة تتوالى دون هوادة تقريباً . أليس طبيعياً وضرورياً ان تكون هذه الظاهرة قد ردتنا إلى المفهوم الاصلي للحرب مع كل الاستنتاجات المضبوطة (١) ».

(١) المرجع السابق ص ٦٧٢ .

ولكن المماثلة تتوقف ، نوعاً ما ، في البرهة التي تغدو ، فيها ، محكمة : فهل نستطيع ، فعلاً ، ان نقول ان « دولة الشعب بكامله » تقود الدولة إلى كمالها المطلق ؟ يمكن ان نقول هذا . دون شك ، ولكن ذلك يكون شريطة ان نفهمها بوصفها نتيجة لمتوالية من ثلاثة حدود ، متوالية السيادة نفسها : الامير ، الشعب ، الحزب ، فنحن نرى ان الشعب بموقعه الوسيط ، هو المقولة التي تسمح بتفسير ولادة الدولة « الحديثة » وكمالها في الدولة « المعاصرة » . الا انه يجب ان نلاحظ ، وهذا ما يهمنا هنا ، الحلول النظري لهذا الشعب ، الذي يلقي ضوءاً جلياً — مبهماً على الصيرورة السياسية عامة لدى روسو وحلوله العملي في الجمهورية اليعقوبية. وانطلاقاً من هنا — من هذا « الحدث العظيم » ، كما يقول كلاوز نتز من وجهة نظره — يصبح لويس الرابع عشر ولينين — اذا اقتصرنا عليهما — قابلين للفهم .

وربما رأينا ، الان ، بصورة افضل ، ما الذي يناسب ان نفهمه من ايديولوجية الشعب او من ايديولوجية الامة ، وهي الشيء نفسه ولكنه متأثر بتحديد تاريخي ثوري . ان الشعب هو اساس السيادة الحديثة ، وهو ، اذا كانت لدينا الجرأة على قول ذلك ، روح النموذج الدولتي . ولكن علينا ان نفهمه ، خاصة ، بوصفه الدال الرئيسي للسيطرة الحديثة في الدولة .

وهو ، بالتالي ، وحده ، اسطورة قوة حقيقية ولو انه ليس فريداً في ذلك . وبالفعل ، ما هو طموح الدولة اليوم ، كما في الامس وكما في السابق ؟ أليس هو التصرف بحيث يطيع الشعب باسمه الخاص : كل فرد يطيع الجميع ولا احد يطيع شخصاً ؟ ان هذا ، في الصميم ، درس

روسو الذي يكون ، بذلك بالذات ، احد اكثر ديمقراطيينا رهافة واشد الفلاسفة الاستبداديين وضوحاً . ولكن هذا الدرس حل ، ايضاً ، حل الديمقراطية على وجه الدقة : فالفكر السياسي هو ، حقاً ، الموضع الذي تجري ، فيه ، محاولة اكتشاف الصيغة الكفيلة بالسيطرة على الشعب برضاه وموافقته . وهكذا فان الديمقراطية التي تعلن ان الشعب هو الامير هي الصيغة المطاوبة : أليس الفرد ، فيها ، فرداً من الرعية ومواطناً ، وبالتالي انساناً في الوقت نفسه ؟

الامير والشعب

ان مسألة الشعب تتلخص ، اذن ، في مسألة الامير : انها تنجم عنها على اعتبار ان المسألة كانت ، منذ القرن السادس عشر ، هي مسألة معرفة كيفية العمل ليكون الشعب هو الامير او ، وهذا اسهل ، كيفية العمل من اجل ان لا يكون كذلك . وسوف نلاحظ ان الامكانية الاولى هي مقلوب الثانية وان هذا القلب يسمى التاريخ .

ومهما يكن من امر ، فيجب الانطلاق من الامير ، اي من المبدأ ، لان الامر يدور حول الكشف عن تحول المتوالية المشار إليها منذ قليل : الامير ، الشعب ، الحزب (١) . ان الامة هي التي تلعب الدور الحاسم في هذا التحول الذي كان من عمل الثورة الفرنسية كما كان الانتقال إلى الحزب من عمل الثورة الروسية . والأمر يدور ، فعلاً ، حول تعيين موقع الامة ، لا حيال الشعب فقط ، بل ، خاصة ، وهذه هي

(١) بطبيعة الحال لن نهتم بالانتقال من الشعب الى الحزب : ان هذا الشيء هام جدا ولكن مكانه ليس هنا .

النقطة الرئيسية ، حيال الملك. ويمكن ان يقال ، من وجهة النظر التي هي وجهة نظرنا هنا ، ان الحل المقدم لهذه المسألة هو الذي اصبح ، به ، الانتقال من الامير إلى الشعب ، اي صياغة سيادة الشعب ، ممكناً . والمسألة النظرية التي تشكل افق المساجلة السياسية خلال السنوات الاربعين الاخيرة من النظام القديم هي معرفة المكان الذي يعطى للملك اذا كان الشعب سيداً . وبالتالي ، فان مسألة وحدانية المبدأ هي التي كانت موضع بحث ، وذلك بحيث ان دلالة دستور ١٧٩٣ تبدو ، في نهاية المطاف ، كما لو كانت التالية : انه يلخص اربعين سنة من النزاعات النظرية والمؤسساتية التي كان رهانها افراغ العاهل من كل مركزية ويعبر عن هذه النزاعات . ففي حين كان النظام القديم يضع الملك في المركز ، ومن هنا جاء لقب العاهل الذي هو افضل ما يناسبه لانه يعني وحدانية سلطته ، فان الجمهورية جعلت ، من جهتها ، الامة في المركز ، وبالتالي اعلن عن كونها ذات سيادة .

لقد كان الثوريون ، بمحافظتهم على السيادة كمبدأ للدولة ، يخلدون الامير ، اي نموذج الدولة كما كان يتصوره المنظرون من ماكيافيلي إلى هوبز . وهذا التخليد للقوة هو ، بالفعل ، حقاً ، صفة اساسية مميزة للسيادة : وبودان هو منظرها الناجح . وهذه الاخيرة — القوة — توجد ، اذ ذاك ، لذاتها ، بذاتها ، وهي الاطار الذي تجرى ، ضمنه ، الحياة السياسية . ومن وجهة النظر هذه ، يجب اعتبار الثورة بداية مستعادة لنموذج الدولة : وانه لامر ذو دلالة ان تكون « الامة » قد لعبت دوراً حاسماً في النضال ضد استبدادية النظام القديم لتوطد فكرة سيادة الشعب .

كيف نفهم ، اذ ذاك ، الخطاب الذي ألقاه روبسبيير امام لجنة السلامة العامة في ٢٥ كانون الاول ١٧٩٣ والذي ينصب على مبادىء الحكومة الثورية ؟ « ان نظرية الحكومة الثورية جديدة جدة الثورة التي اتت بها . فلا ينبغي البحث عنها في كتب الكتاب السياسيين الذين لم يتوقعوا ، قط ، هذه الثورة ولا في قوانين الطغاة المكتفين بالتعسف في استخدام قوتهم والذين لا ينشغلون بالبحث عن الشرعية . وكذلك ، فان هذه الكلمة ليست ، بالنسبة للارستقراطية ، سوى موضوع رعب او نص نميمة ، وليست ، بالنسبة للطغاة ، سوى فضيحة ، وليست لكثير من الناس سوى لغز ، ويجب تفسيرها للجميع لضم المواطنين الجيدين ، على الاقل ، إلى مبادىء المصلحة العامة »(١) .

ان رغبة روبسبيير في عدم نسبة الثورة إلى نموذج آخر خلاف ذاتها موضع مساءلة تماماً . فمن المؤكد ان حكومة السلامة العامة كانت تجد نفسها حيال موقف لم تكن له ، بطبيعة الحال ، سابقة ، ولكن فكرة جدة المهمة مغتصبة في مبدئها . ومداخلة روبسبيير تستند ، فضلاً عن ذلك ، إلى التمييز بين عمل الثورة وعمل الدستور : واذا كان هذان المستويان للعمل السياسي غير قابلين للانفصال عن بعضهما على اعتبار انهما ، معاً ، جزء من حياة البرهة السياسية ، الا انهما قابلان للانفصال في موضوعاتهما واهدافهما على الاقل . وهذا ما يعلنه روبسبيير : « ان وظيفة الحكومة هي قيادة القوى المعنوية والجسدية للامة نحو هدف

---

(١) خطابات وتقارير في مجلس الكونفنسيون ، نشرها مارك بولو ازو ، باريس ، ص ١٩ .

قصدها — فهدف الحكومة الدستورية هو المحافظة على الجمهورية ، في حين ان هدف الحكومة الثورية هو تأسيسها » . وهذه ، بصورة مضبوطة جداً ، استعادة تكاد ان تكون حرفية لتعريف ماكيافيلي للسياسة الذي تكون ، فيه ، هذه الاخيرة عمل الامير ، اي استراتيجية الفتح : التأسيس والمحافظة . وعندما نعلم ان المسألة التي واجهتها السنة الاولى للحرية هي الدفاع عن نفسها ، في الخارج كما في الداخل ، فاننا نتبين مدى الجدة التي يتحدث عنها روبسبيير : فعلى صعيد اقامة الدولة لاتوجد جدة : ومبدأ ساطة الدولة هو نفسه المبدأ الذي صاغه السكرتير الفلورنسي.

وهذا التدقيق اساسي في غرضنا : فعام ۱۷۹۲ لا يدشن عصراً جديداً في السياسة ، بل يجدد ، يعيد تفعيل نموذج الدولة الذي جرت صياغته ، نظرياً وفي الممارسة ، من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر . الا انه اذا كان عام ۱۷۹۲ « حدثاً عظيماً »(كلاوزفتز) ، فذلك ، بالضبط ، لان هذا التجديد لم يمكن ان يتم الا بحاول « الشعب » و « الامة » دون ان تنكر ، مع ذلك ، الفكرة المقدسة ، على الرغم من كونها « دنيوية »،فكرة سيادة الدولة . فقد دار الامر ، اذن ، في عامي ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ ، حول اعادة تكوين السيادة التي كان يحتجزها ، حتى ذلك الوقت ، « الطاغية » : وكان من المهم ان يجري ذلك باسم الشعب حتى ولو كان هذا الوعد بالحرية مايئاً بالابهام بالنسبة للمستقبل .

ومهما يكن من امر ، فان الامة هي التي تجسد الشعب . وسوف يتحدث روبسبيير ، من جهته ، عن « الوطن » حيث يفضل دانتون ان يتحدث عن « الامة » . وهذا التمييز يكشف عن تعارض : بين العالمية والكوزموبولتية اللتين ينتمي إليهما روبسبيير والقومية الفرنسية التي ستنتصر

في آخر الأمر والتي دافع عنها دانتون (١) ففي ٢٤ نيسان ١٧٩٣ ، ولدى مناقشة مشروع اعلان الحقوق في مجلس الكونفنسيون ، ادلى روبسبيير ، وهو ينتقد مشروع اللجنة ، بالتصريح التالي : « يمكن ان يقال ان اعلانكم قد صنع لقطيــع من الكائنات البشريــة قابــع في زاوية من الكرة الارضية وليس للأسرة الوُسعة التي اعطتها الطبيعة الارض ملكاً ومقراً » . ان « الامة » هي اولاً ، امة « الجنس البشري » ولذلك ، فان المواد التي اقترحها روبسبيير ستكون مشبعة ، جميعها ، بالعمومية . المادة الاولى : البشر من كل البلدان اخوة ، ويجب على على مختلف الشعوب ان تتعاون ، وحسب قدرتها ، كمواطنين في الدولة نفسها » . ورد على ذلك الدانتوني روبير قائلاً : « لندع للفلاسفة امر فحص الانسانية من كل وجوهها ، فلسنا ممثلي الجنس البشري . فأنا اريد ، اذن ، ان ينسى مشرّع فرنسا الكون لحظة من اجل ان لا ينشغل الا ببلده . اني اريد هذا النوع من الانانية القومية التي ستموت ، دونها ، واجباتنا التي سنشرع ، دونها ، لمن ليسوا من شأننا وليس من اجل من نستطيع التشريع لصالحهم . اني احب كل البشر واحب ، خاصة ، كل البشر الاحرار ، ولكني احب رجال فرنسا الاحرار اكثر من كل رجال الكون الاخرين . فان ابحث ، اذن ، في طبيعة الانسان عامة ، بل في طابع الشعب الفرنسي ، وكما يلاحظ غويومار ، فان شهر نيسان من عام ١٧٩٣ هو الذي يعود إليه تاريخ القومية الفرنسية .

---

(١) نحن نتبع ، هنا ، التحليلات الحديثة جدا التي اجراها ج . غويومار في « الايديولوجية القومية — الامة ، التمثيل ، الملكية » باريس ١٩٧٤ وسوف نأخذ عنه الشواهد التالية .

ونحن نرى ان التعريفات المعطاة للاشارة إلى الامة بعيدة جداً عن التشابه : ففكرة الامة ، أنانية كانت ام عالمية ، ثورية جداً مع ذلك . واذا كان الامر كذلك ، فلانه يعاني ، وراء لفظة الامة هذه ، عن نضال الشعوب ضد الطغاة . وكان الثوريون ، بوضعهم الامة في الصنف الاول من المسرح السياسي ، ينقلون مكان العاهل . فيبقى انه لم يبحث ، في هذا التحول الواسع ، الا عن شيء واحد هو اشغال مكان الملك الشاغر بالشعب او بممثليه . ولم يكن هناك سعي وراء تهديم السيادة : فقد اعادت إليها الجمهورية ، على العكس من ذلك ، الحياة . فتهديم النظام القديم جرى ، اذن ، على مستوى تهديم جهاز الدولة الملكية . وبعبارة اخرى ، فان الشعب ، في الديمقراطية ، ان يفعل شيئاً خلاف ا تعمال الساطة التي كان الطاغية يتعسف في استعمالها .

وعندما اصبح الشعب اميراً ، خلدت القوة ، وبالتالي جرى الاحتفاظ بالسيادة . هل يعني ذلك اننا ، عام ١٧٩٣ ، في وهم كلي ؟ كلا ، وذلك لانه جرى ، اذ ذاك ، كما لاحظنا ، الانتقال من « الامير » إلى « الشعب » . ومن اجل فهم هذا التحول — وهو ثورة حقيقية — يجب ان ننظر إلى الوراء لنرى ما يفصل صورة الامير عن صورة الشعب .

الامير والامـــة

كانت « مرايا الامير » التي ازدهرت في القرن السادس عشر والتي ربما لم يكن « امير » ماكيافيلي افضل مثال عنها ، كانت هذه المرايا تعطي الملك صورة تطرح ، فيها ، الفضيلة ، اي وجود الخير في الجمال ،

كشرط اول لممارسة السلطة من جانب العاهل . ويمكن ان نضيف إلى هذه النصوص صور الامير . فالتصوير يقول ، هنا ، الشيء نفسه الذي تقوله الاداب . ويكفي ان نذكر ، فيما يتعلق بفرانسوا الاول ، كتاب غيوم بوديه « مؤسسة الامير » المكتوب في عامي ١٥١٨ ــ ١٥١٩ ولوحة كلويه . وجلال الملك هو البارز في كل الحالات ، الا ان هذا الجلال هو جلال الجسد . واذا كان الامر بالنسبة لكلويه ، فانه لم يكن كذلك ، بالضرورة ، بالنسبة لبوديه . ومع ذلك ، يكفي ان نرى عناية الكاتب بامتداح جمال جسد عاهله وجمال روحه بالتعادل . فوصف الامير ، في هذه « المرايا » هو ، اولاً ، تمثيل الملكية على صورة جسد : فالنموذج العضوي هو افضل ما يمثل السلطة كما يمارسها العاهل وكما هو الامين عليها (١) . ان الله والطبيعة والحظ يصنعون الامراء الطيبين : روح نقية في جسد جميل يسمح بأفعال بطولية . ولا ذكر ، في نص غيوم بوديه (٢) هذا ، للشعب قط : فالامر يدور ، خاصة ، حول رعايا . « انتم مدينون لله فيما يتعلق بهذه الخيرات المذكورة اعلاه والآتية من النعمة الالهية ، لا بحمده عليها فقط ، بل بحسن استعمالها من اجل خلاصكم وخلاص رعاياكم (٣) » . والملك المسؤول امام الله ليس مسؤولاً امام الشعب : انه يستعمل قوته من اجل خلاصه الشخصي وخلاص رعاياه . ولكن لهذا الوصف للملك وزنه ، خاصة ، فيما يتعلق بما يكون الملك ومملكته في جسد يكون هو نفسه رأسه .

(١) بين كانتور وفتش ، في «جسدا الملك » برنسون ١٩٥٧ ، ان الملكية البريطانية كانت تقوم في جزء منها ، على رمزية جسدي الملك : جسد طبيعي وفيزيائي فان وجسد عام خالد .
(٢) راجع النص الذي نشره ش . يونتان ، ١٩٦٤ .
(٣) ص ٨٤ .

فهذا المجاز العضوي ينمو ، اذن ، نمواً عظيماً في كل « مرايا الامير » : وما لا تملكه هذه النصوص ، بسبب فقرها النظري الجلي ، تعوض عنه بأنشاء ايديولوجية لجسد الملك كان التصور الوليد للسيادة في حاجة إليها لاستعماله الخاص : فالملكية ممثلة — مرموز إليها — ، منذ ذلك الحين بجسد الملك ، والمملكة ، نفسها ، جسد . ونحن نعرف الخطوة التي ستكون للمجاز ، في الفكر السياسي (١) ، في القرنين السابع عشر والثامن عشر : انه مجاز « الجسد السياسي » . الا ان هذه النقطة ذات اهمية ، هنا ، لاننا نملك ، معها ، الدال المناسب الذي يسمح بتوضيح مناسب لايديولوجية الشعب في البرهة التي سيعلن ، فيها ، الثوريون الفرنسيون ، باسم « سيادة الامة » (او الشعب) ، الجمهورية « واحدة وغير قابلة للقسمة » .

ذلك ان « الجسد السياسي » هو ، فعلاً ، فكرة وحدة المملكة ، ثم فكرة وحدانية مركز السلطة . ان الرأس مفصول عن الجسد ، ولكنه موجود فيه ، ونحن ليس لنا ، معاً ، سوى جسد . وفوق ذلك ، يمثل هوبز الليفياثان ، على غلاف كتابه ، عام ١٦٥١ ، كرجل عملاق مزود بصلاحيات السلطة يتكون جسده من عدد لامتناه من الرجال الصغار الذين يبدو انه هضمهم والذين امتلكهم الوحش باستخلاصه منهم جوهره الخاص . وهكذا يمثل تصوير اليفياثان رئيساً وشعبه

---

(١) ليس المجاز العضوي ، بطبيعة الحال ، اختراعا لمرايا الامير . الا ان هذه الاخيرة تطبقه ، بانتظام ، في وصف الامير ذي السيادة مسهمة ، بذلك ، في ادخال المدلول في الفكر السياسي ، في انكلترا كما في فرنسا . ويجب البحث عن اصله في الفكر السياسي الحديث في نزع للقداسة عن مدلول جسد المسيح .

متحدين على الرغم من كونهما متمايزين تمايز الرأس والجذع ، الحاوي والمحتوى .

ان وحدة الجسد هذه هي ، نفسها ، وحدة الامة . وكان التأكيد بأن الأمة جسد ، بصورة مستقلة عن جسد الملك وحذف الملك ، على هذه الصورة — وحذف الملكية معه ، يعني حلول الشعب السيد وحلول الجمهورية ، ان لم يكن حلول الديمقراطية . وهذه المحاولة تعرف وتميز حركة الافكار التي اجتازت السنوات الاربعين الاخيرة من النظام القديم وتجسيدها المؤسسي عام ١٧٩٢ . فايديولوجية الشعب هي ايديولوجية للمقاومة : مقاومة الطاغية ، الملك ، النظام القديم .

وهذا ما كان قد فهمه ، جيداً ، لويس الخامس عشر مظهراً ، بذلك ، حصافة جديرة بلويس الرابع عشر . فوحدة الملك—الامةمشاركة في جوهر للملكية . فاذا هددت هذه الاخيرة او بعبارة اخرى ، اذا وصلت الامة إلى تكوين جسد منفصل ، ان صح هذا القول ، فان في ذلك نهاية التاج . ففي ٣ آذار ١٧٦٦ ، قال لويس الخامس عشر هذا الكلام في البرلمان لانه عندما يكون الممثاون جسداً ، فذلك يعني ان الامة التي يمثلونها مدفوعة ، هي ايضاً ، بحركة واحدة : « ان حقوق الامة ومصالحها التي جرى التجرؤ على جعلها جسداً منفصلاً عن العاهل متحدة ، بالضرورة ، مع حقوقي ومصالحي ولا تقع الا بين يدي . لن احمل ان تتكون ، في ممالكتي ، رابطة تفسد الصلة الطبيعية للواجبات والالتزامات المشتركة إلى اتحاد مقاومة ، ولا في ان يدخل الملكية جسد وهمي لن يستطيع شيئاً خلاف تعكير تناغمها . ان القضاء لا يشكل ،

ابدا ، جسداً ولا طبقة منفصلة عن طبقات المملكة الثلاث (١) ». فما كان يتلامح للويس الخامس عشر هو ، اذن ، امكانية «اتحاد مقاومة » اذا شكلت الامة جسداً . وفكرة « المقاومة » هذه رئيسية : انها في مركز ايديولوجية الشعب ولويس الخامس عشر فهم ، تماماً ، من وجهة النظر هذه ، معنى السنوات الثلاثين التالية . لقد كان دستور ١٧٩٣ يعترف ، باقامته سيادة الشعب ، بحق المقاومة . صحيح ان هذا الدستور — وهو اكثر دستور عرفته فرنسا ديمقراطية — لم يطبق ، ولكن هذا لا يهم : فالانتقال اصبح ، بعد ذلك الحين ، غير قابل للرجعة عنه . فعلى الرغم من ضروب عودة إلى الخلف ، فــان بورجوازيــة القرن التاســع عشر ستوطد ، نهائياً ، مبدأ سيادة الشعب بصورة نظرية ، بالتأكيد ، ولكنها ، مع ذلك ، نهائية .

فالشعب ، اذن ، هو الامير . وهو يشغل وظيفة الامير ، ومن اجل ذلك ، فان الانتقال من « الامير » إلى « الشعب » ، وبالتالي بداية الدولة من جديد ، يعني ، فيما يتعلق بالشعب ، امتلاك السيادة : وهذه هي غاية النشاط الثوري . وروبسبيير ينظم ، فعلاً ، خطابه في مجلس الكونفنسيون ، في ٥ شباط ١٧٩٤ ، حول هذه الفكرة لتنمية « الفضيلة » في الجمهورية : « ليست الفضيلة روح الديمقراطية فحسب ، بل انها لا يمكن ان توجد الا في هذه الحكومة . اني لا اعرف ، في المملكية ، سوى فرد واحد يستطيع ان يحب الوطن ولا يحتاج ، من اجل ذلك ، إلى فضيلة . وهذا الفرد هو العاهل والسبب هو ان العاهل هو الوحيد ،

---

(١) ذكره غويامار ، مرجع سابق ، ص ٣٩ .

من بين سكان اراضيه ، الذي له وطن : اليس هو السيد ، واقعياً على الاقل ؟ اليس هو في مكان الشعب ؟ وما هو الوطن ان لم يكن البلد الذي يكون المرء ، فيه ، مواطناً وعضواً من أعضاء السيادة ؟ (١) » . ان روبسبيير ، وهو ، هنا ، وريث روسو ومونتسكيو معاً ، يمثل ، جيداً ، كل التباسات السنة الاولى للحرية . فبنية الدولة ليست موضوعة موضع مساءلة ، واذا اتفق ذلك ، فانها تنتهي إلى التوطد . والثورة الفرنسية ، بهذا المعنى ، وريثة الفلسفة السياسية الانكليزية والفرنسية . الا ان ما يتخلل التفكير السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر هو مسألة الامير لا مسألة الملك . والاراء منقسمة حول مزايا الملكية المطلقة او الدستورية . انها مسألة السيادة ، اي مسألة الدولة . والخطاب السياسي هو خطاب دولتي لا يكون الليفياثان ، فيه ، مهما تكن الصورة التي يتخذها لدى هوبز ، ولدى روسو ، موضع مساءلة قط .

وضمن هذا المعنى ، اسهمت الجمهورية « الواحدة وغير القابلة للقسمة » اسهاماً عظيماً في توطيد النظام الدولتي في الاعراف ، وذلك باسم الشعب والامة . ما هو ، بالفعل ، معنى فكرة « الامير » هذه ؟ انه ادخال « الشعب » في السياسة الحديثة : ان العاهل يحكم الشعب باسم الشعب ، ولكنه هو الذي يملك مبدأ هذه الحكومة ، ومن هنا تأتي سيادته . وهذه الاخيرة متوفرة ، ان صح هذا القول ، وموجودة بصورة مستقلة عمن يمارسها . فهي ، اذن ، كما اراد ماكيافيلي ، موضع غزو ، ويفكر ، فيها ، منظر ، مثل غروسيوس ، في القرن السابع عشر ،

(١) خطابات وتقارير ص ٢١٥ .

بوصفها سلعة قابلة للتملك . الا انه من المؤكد ان السيادة لا تعود توجد ان لم توضع موضع العمل بحيث لا تبقى الا بقدر ما يتملكها الامير . وضمن هذه الشروط ، تكون الوحدة مطلوبة ، بصورة مطلقة ، من جانب الدولة ذات السيادة بموجب صيغ او اشكال تاريخية خاصة . فالانتقال من الامير إلى الشعب هو ، اذن ، الاحتفاظ بالامير في الشعب ، اي الاحتفاظ بالوحدة . وليس الامر ، فقط ، ان الشعب يشكل وحدة (وهذه فكرة « الشعب في جسد») لذاته ، بل هو ، خاصة ، انه يتوحد مع السيادة التي يمارسها . الا ان هذه هي ، بشكل مضبوط جداً . بنية الامير : العاهل يتوحد مع الامة ، يتوحد مع السيادة .

ونحن نعرف ان ناقداً من ذلك العصر (الاب برتيبيه) كان يأخذ على روسو انه سحب ، في « العقد الاجتماعي » السيادة من الملك : والمأخذ مبرر بالتأكيد ، ولكن روسو لم يسحب السيادة من الامير — على اعتبار ان الامير هو الشعب . فمدلول الامير هذا ، بالمعنى الذي نعطيه اياه هنا ، اساسي اذن . انه يتيح لنا ان نفهم ما يتغير وما يبقى خلال التحولات. ان نموذج الدولة هو نموذج الامير سواء اكان هذا الاخير العاهل ام الشعب ام الحزب . وما تأتي به الثورة هو ، اذن ، دون اي لعب بالكلمات ، الكشف عن الامير ، اي عن الدولة . لقد قلنا ان القرن السادس عشر كان ينضج (على اسس تعود إلى القرن الرابع عشر) مذهب الدولة الحديثة : وهذا المذهب هو حلول الشعب كمقولة سياسياً . ولزوم ثلاثة قرون من اجل ان يعلن الشعب ، بالدستور ، سيدا لا يغير شيئاً : انه يظهر ، بوضوح ، في النور عام ١٧٩٣ ، ولكنه كان ،

من قبل ، قوة اساسية لدى ماكيافيلي كما لدى بودان . والجمهورية الاولى تكشفه لنفسه باعلانها ذاتها « واحدة وغير قابلة للقسمة» وادلة هذا الكشف هي الامة . فهذه الاخيرة جسد فريد ومتجانس ويستطيع ، بالتالي ، تلقي السيادة ، اي ممارستها ولو كان ذلك عن طريق ممثلين . وبالفعل ، منذ ان تصبح الامة جسداً ، فان الملك لا يكون جسدها ولا يمكن ، اذن ، الحديث عن « الامة — الملك » ، ولا عن الشعب — الملك » ايضاً . الا انه ينبغي ، الان ، الحديث عن الشعب — الامير ، السلف البورجوازي للحزب — الامير في جمهوريات البروليتاريا (١) .

الشعب والقانون

ربما لم يكن هناك من احس بهذا التخليد لقوة الدولة لحساب طبقة اجتماعية كانت تعطي لنفسها ، بذلك ، الوسائل الضرورية لضمان سلطتها وصيانتها مثلما أحس بها سان — جوست كضرورة . ان عهد الحق والقانون هو ما يدشنه الحلول الثوري للشعب السيد . وهو يكتب ما يلي : « ليس للانسان ، في حالة الطبيعة ، حق البتة لانه مستقل . فالاخلاق تقتصر ، في حالة الطبيعة ، على نقطتين هما الغذاء والراحة . اما في الحالة الاجتماعية ، فيجب ان تضم إليهما المحافظة على البقاء على اعتبار ان مبدأ هذه المحافظة ، هو ، بالنسبة لمعظم الشعوب ، الغزو . والدولة تحتاج ، كي تنمو ، إلى قوة مشتركة ، وهذه القوة هي صاحبة السيادة . وتحتاج هذه السيادة ، لتحافظ على بقائها ، إلى قوانين تنظم

(١) هذا المنظور هو الذي ينبغي ان تحلل ، ضمنه ، اطروحات غرامشي حول «الأمير الجديد » . فربما يظهر ان الهدف الذي رمى اليه غرامشي لم يكن ذاك الذي بلغه التاريخ منذ عام ١٩١٧ .

علاقاتها اللامتناهية ، ومن أجل المحافظة على هذه القوانين ، يجب ان تكون للمدينة اخلاق ونشاط والا كان انحلال السيادة قريباً (١) » .

ويجب البحث عن التعليق على هذا النص الرائع في « مقاطع حول المؤسسات الجمهورية » . فهذه النصوص تعبر اقرب تعبير ممكن عن ارادة الثورة الموضحة تماماً من جانب الجمهورية « اليعقوبية » والتي يمكن تلخيصها كما يلي : حيث يسود القانون تسود الحرية . والقرن الثامن عشر ، في جملته ، يشهد على هذه النقطة . ومن الجدير بالملاحظة ان هذه الحركة قد بنينت من جانب صعود « الشعب » ضد طغيان الملك .

فإذا كانت ايديولوجية الشعب ، اذن ، كما لاحظنا ، هي الايديولوجية التي تتشكل حول الشعب كأسطورة للقوة ، فان هذه الايديولوجية هي ، بالذات ، ايديولوجية الحرية بالقانون . فعندما يصل الشعب ـ الامير إلى السيادة ، فان الحق هو الذي يصل إلى السلطة . والقانون المدني والسياسي يرجح ، منذ ذلك الحين ، على قانون الطبيعة . واذا كان جوهر الشعب هو ان يكون حراً ، فان هذا الجوهر لا يعبر عن نفسه الا في القوانين . ومن اجل ذلك ، كان نشاط الثوريين التشريعي عظيماً . ومن اجله جعل سان ـ جوست نفسه المحامي الكبير عن الاطروحة التي تقول ان انعدام القانون يضطهد ، في حين ان وجود القوانين ضمانة للحرية . وهو يكتب ما يلي : « ان الهيئة التشريعية شبيهة بالنور الساكن الذي يميزشكل كل الاشياء والهواء الذي يغذيها . . انه النقطة التي يحتشد حولها كل شيء . انها روح الدستور ، كما ان

---

(١) روح الثورة ، باريس ١٩٦٣ .

المالكية هي موت الحكومة . انها جوهر الحرية (١) » . فنحن نرى كم تغير الثورة التي لا تغير مبدأ الدولة في شيء صلة الشعب بالسلطة جذرياً او كم تغير ، وهو الشيء نفسه ، صلة المواطن بالدولة . ومدلول المواطن نفسه يكفي ، وحده ، مكان مدلول فرد الرعية ، لاقناعنا بذلك ، ومن هنا عبارة سان - جوست الشهيرة : « عندما نتحدث إلى موظف يجب لا نقول « يا مواطن » فهذا اللقب اعلى منه » .

واذا كان يحق لنا الحديث عن فردية بورجوازية ، الا انه يجب ان نفعل ذلك دون ان نغفل عن كون بيئة الفرد هي الشعب ، ومن خلاله المدينة او ، وهو الافضل ، المجتمع المدني او السياسي بحيث يكون حلول الشعب ، لا كمقولة سياسية (في القرن السادس عشر) فقط ، بل ، خاصة ، كاسطورة قوة ونسغ للدولة ، حلولاً للقانون والحق ، ولفكرة المجتمع المدني اكثر من ذلك ايضاً (٢) . فالليبرالية المعاصرة تتكون انطلاقاً منها . ومن الجدير بالملاحظة ان الثورة هي التي أنشأتها .

ما هو هذا « المجتمع » كما يشير إليه الثوريون انطلاقاً من عام ١٧٨٩ ؟ انه غير قابل للفصل عن الامة و « الوطن » . إنه يشير إلى انتماء إلى جماعة . وما لم يكن النظام القديم يعرفه هو ، على وجه الدقة ، هذه الجماعة ، هذه الملكية المشتركة التي يسهم ، فيها ، كل فرد بوصفه فرداً . يقول سان جوست : الوطن ليس الارض ابداً ، انه شراكة

(١) المرجع السابق ص ٨٣ .

(٢) حول تشكل مدلول « المجتمع المدني » هذا ، راجع ، في الجزء الثاني ، مقالنا : « ولادة الدولة العلمانية » وتحليلنا لليبرالية في هذا الجزء ايضا .

العواطف التي تؤدي إلى الدفاع عن الوطن اذ يقاتل كل فرد من اجل سلامة او حرية ما هو اغلى شيء لديه . فاذا خرج كل شخص من كوخه والبندقية في يده ، فسرعان ما ينقذ الوطن . ان كل شخص يقاتل في سبيل ما يحبه : ذلك هو ما يسمى الكلام الصادق . والقتال من اجل الجميع ليس سوى النتيجة (١) » . ومع ذلك ، فلا ينبغي تصور هذا المجتمع كحقيقة اختبارية . فليس البلد ، ولا الامة او الوطن ، اقليماً . انه ، اولاً ، كيان معنوي او ، بالاحرى ، اخلاقي : انه يؤسس التزاماً وبالتالي تتوزع الحقوق والواجبات ، ويعلن الانسان مواطناً ويمكن ، تبعاً لذلك ، الاعتراف له بحقوق . فعليه ، اذن ، واجبات لا تكون حريته الخاصة ، دونها ، شيئاً على اعتبار ان واجباته هي الواجبات عليه حيال الجماعة .

وهكذا يمكن ان نرى كل الفرق بين النظام القديم الذي يقوم على الامير والنظام الجديد الذي يقوم على الشعب . لقد ذكرنا ، منذ قليل ، « مرايا الامير » التي ازدهرت في القرن السادس عشر . ان هذه المؤلفات كانت ، بتمثيلها الملك ، تمثل القوة ، على اعتبار ان هذه الاخيرة لا تكون الا في العاهل . لقد كانت هذه التمثيلات للامير تؤلف صورة السلطة ذات السيادة بحيث ان السلطة كانت مرئية حقاً . فقد كان فرد الرعية ينتمي ، مباشرة ، إلى الملك ، ومن اجل هذا السبب ، المذكور صراحة ، يتوجه غيوم بوديه إلى فرانسوا الاول : فهو يقول له ان عيون الجميع عليه . وهذا الترف لدى الملوك مطلوب من جانب السلطة التي يمارسونها . فما الامر ، الان ، وقد اصبح الشعب هو الامير ،

---

(١) مقاطع ... ص ١٤٤ .

وقد اصبحت الامة هي جسد الامير ؟ ان المواطن ، وليس فرد الرعية بعد ، على صلة بالقانون فقط ، ومن اجل ذلك ، كانت مهمة الثورة الاولى ، وشاغلها الدائم ايضاً ، هما صياغة دستور ، اعلان الحقوق . فالقانون ، في الجمهورية الديمقراطية ، هو المركز الوحيد الذي تتجه إليه كل الأنظار . وليست الدولة ، اذ ذاك ، الا اداة القانون ، وليس للمواطن شأن الا معها . فالتحول الجذري على صعيد شكل الدولة الذي ادخلته الثورة الفرنسية يقوم على نقل السلطة التي كان يملكها العاهل إلى القانون . وهذا النقل يطبع ، حقاً ، بطابعه ولادة الدولة المعاصرة ضمن الخط المستقيم لنموذج الدولة الذي انضج بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر .

ان برهة الامير التي تقابل ، بصورة اجمالية ، الملكية المطلقة تؤلف ، في متوالية السيادة ، وحدة لا تنفصم مع الشكل الذي تمارسها ، به ، هذه القوة : فالملكية هي حكم الواحد ، والقانون هو ، اذ ذاك ، ارادة العاهل ، ومن هنا الجلال الذي يعرف صاحب السيادة كيف يحيط نفسه به ، وبرهة الشعب التي تقابل الفترة التي افتتحتها الثورة الفرنسية تحقق ، هي ، ايضاً ، وحدة المبدأ او ممارسة القوة . فالقانون هو ، اذ ذاك ، ارادة الشعب ، والجمهورية حكم للشعب . الا انها لا تكف ، مع ذلك ، عن كونها دولة . وهذا هو المهم هنا . ففي حين كانت علاقة الطاعة شفافة في عهد الملكية ، اذ يكون شأن فرد الرعية مع الملك مباشرة ، فان هذه العلاقة ما زالت موجودة وقد جرى التعتيم عليها كثيراً . ولا يمكن ، الا باصطناع بلاغي ، ان يقال ان الشعب ، في الديمقراطية ، يطيع نفسه اذ يطبع قوانينه : والحجة هي انه لا يمكن

للمرء ان يكون حراً الا باطاعته مراسيمه الخاصة . والواقع ان ما تدخله برهة « الشعب » في متوالية السيادة هو استقلال القانون في الدولة . فعندما يكون الشعب سيداً ، ومشرعاً (١) ، اذن ، ايضاً ، فان ممارسة القوة لا يمكن ان تكون الا من شأن الدولة ، هذا الحارس للقانون من اجل الكل . فيمكن ، اذن ، للدولة اذ تبرر مبدأ ا في الشعب واذ تبرر بالقانون ، سلطتها عليه . فتبدو الدولة ، اذ ذاك ، كترجمة حقوقية للشعب ويبدو هذا الاخير كأسطورة حقيقية للقوة .

ان المواطن ، في الديمقراطية ، « عضو من اعضاء السيادة » كما يقول روبسبيير وروسو معاً : انه لا يكف ، لحظة ، عن الطاعة . وبما انه لم يعد يستطيع ان يطيع الملك ، فهو يخضع للقانون الذي يضعه لنفسه ويطيع ، بذلك ، الدولة على اعتبار ان الليفياثان هو في الشعب (وبالشعب) وان الشعب هو الليفياثان .

الشعب والثورة

لن نسعى هنا ، اذن ، إلى تبرير ايديولوجية الشعب هذه ، فهو تبرير للدولة . وفضلاً عن ذلك ، فان مهمة التاريخ كانت ، منذ ذلك الحين ، الوصول بهذا التبرير إلى غايته . فلن نعطي الحق ، اذن ، لسان جوست عندما يعلن ان القانون هو الذي يحرر وان الطغيان هو ، على وجه الدقة ، غياب القانون ، ولكننا لن نخطئه ، كذلك ، تماماً . ومهما يكن من امر ، فان المسألة التي واجهتها الثورة الفرنسية لم تكن مسألة تدمير ملكية النظام القديم بقدر ما كانت مسألة تأسيس الديمقراطية . وبعبارة

(١) محاكمتنا تجري ، هنا ، على الحالة « المثالية » لديمقراطية الدولة « المباشرة » .

اخرى ، هل النضال ضد الطغيان هو افضل وسيلة للعمل من اجل الديمقراطية ؟ تلك هي المسألة التي تقع في افق المساجلات فيما يتعلق بتحديد خط الحكومة الثورية . وغالباً ما حركت هذه المسألة ، منذ ذلك الحين ، على صورة او اخرى : فهي حالية دائماً .

ولكننا لا نكون قد لاحظنا ملاحظة كافية الاتجاهات السرية والمعلنة التي تؤلف ايديولوجية الشعب ان لم تكن قد لاحظنا ، ايضاً ، ان الروح التي تسهم في مدلول الشعب هذا هي روح الثورة . فمن الضلال ان نرى ان فكرة الثورة هذه ولدت عام ١٧٨٩ وانها كل روحها . فمن المؤكد ان عام ١٧٨٩ هو اصل مدلولنا عن الثورة . ولكن الواقع هو ان هذه الفكرة موجودة فعلاً ، بوضوح ، بين افكار كثيرة اخرى ، في القرن السادس عشر كدعامة للتصورات العقلية ، للفعل ، وليس كمذهب كامل التكوين . وفوق ذلك ، فان ماكيافيلي يسهم في هذه الحالة الفكرية اسهاماً واسعاً . فالامير مؤسس ، وهو ينشىء ويناضل . وما أتى به عام ١٧٨٩ هو الثورة كبديهية ، ان صح هذا القول : فمنذ ذلك الوقت ، اصبحت الثورة كل الفكر والستراتيجية السياسية . واذا كانت الثورة قد اصبحت جلية ، فذلك لان عام ١٧٨٩ يظهرها ، وهذا التجلي للثورة هو من صنع الشعب . فالشعب هو الذي يصنع الثورة ، وهذه الاخيرة تجري باسم الشعب .فما لم يكن قد واجهه القرن السادس عشر مواجهة واضحة بالمرة ، ابرزه القرن الثامن عشر إلى النور : وزوج الشعب ـ الثورة يشكل اطار الحياة السياسية منذ ذلك الحين . ان التقليد الاشتراكي في القرن التاسع عشر ، كما في القرن العشرين ، تابع لهذا المخطط الناجم ، مباشرة ، عن عام ١٧٨٩ ، وتوزع المذاهب

يمكن ان يتم انطلاقاً من زوج ثانوي : الاصلاح والثورة . وهذا الاختيار بين اثنين صدى لاخر كان يتوقف عليه مصير الجمهورية اليعقوبية : الثورة او التصحيح . ولكن السياسة ، كما قيل ، هي ، منذ ماكيافيلي ، فن ا نشاء ، فن التأسيس ، وقد رأينا روبسبيير يتحدث ، حرفياً ، مثل السكرتير الفلورنسي : ومن الجدير بالملاحظة انه يفعل ذلك ليشير إلى جدة العمل الذي كان مازال ينبغي انجازه على اعتبار ان فكرة الثورة هي ، إلى حد بعيد ، فكرة اختراع « نظام جديد » .

فمن الجوهري ، اذن ، ان نكشف ، في الاثر العميق الذي تركته الفترة المدروسة ، عن اصل الفكرة المعاصرة من الثورة . ولكن من الاساسي ان نحتفظ في ذهننا بان هذه الفكرة كانت ممكنة انطلاقاً من الشعب « : فايديولوجية الشعب تبدو ، حقاً ، بوصفها ايديولوجية الثورة ، وذلك بحيث نستطيع ان نصوغ ، هنا ، فرضية ذات اساس متين ويزيد في متانة اساسها انها لم تصدر عن الفترة التي افتتحها عام ١٧٨٩ ، فقط ، بل ، ايضاً ، عن تلك التي يفتتحها عام ١٩١٧ . والافضل من ذلك ، ايضاً ، هو ان مقدماتها مطروحة منذ حلول السيادة كمذهب قائم وممارسة سياسية تاريخية . نحن نقول ان فكرة الثورة اساسية بالنسبة للدولة ، وهي ليست جوهرها ولكنها ، بالتأكيد ، صورتها . لقد بينت الدولة انها ثورية وتبين ان الثورة تكون ، دائماً ، في خدمة تأسيس الدولة والمحافظة عليها . ونحن نضع ايدينا ، هنا ، على معطى مكون للتاريخ ليس ، بطبيعة الحال ، الوحيد ، ولكنه ، مع ذلك ، اساسي .

فعندما تصنع الشعوب لنفسها دولا . فان ذلك لا يمكن ان يتم ، داخل اطار السيادة ، ما لم تنجز الثورة . وسوف نقول ، ضمن هذا المعنى ، ان الدولة تفترض الثورة : فالفكرة الثورية تنتمي ، حتى اشعار آخر ، إلى صعيد السيادة . فهي ، في الوقت نفسه ، مجموعة القواعد التي يجري ، ضمنها ، ورودها ويتحول والمنطق الذي تتوطد ،به ، وتخلد . فالامير والشعب والحزب يرسمون ، بالفعل ، حركة متصلة ومنقطعة في الوقت نفسه . واستمرار الدولة ينتشر ، فيها ، بواسطة تقطعات ثورية . الا ان الشعب هو المبدأ الاول لهذا التاريخ . انه غير مرئي ، في نظام الامير ، على الرغم من كونه حاضراً ، ثم يكشف عن نفسه . وهكذا يكون لويس الخامس عشر ، كما لاحظنا ، قد فهم التيار الخفي الذي كان يشهد النور امامه ، خارجاً عنه . فقد كانت الامة (التي سرعان ما ستصبح الشعب) تنتظم في جسد منفصل عن شخصه الخاص . وكان ، بتنديده بـ « اتحاد المقاومة » يضع اصبعه على الثورة .

وهكذا ، فان الدولة ثورية بالطبيعة ولا تبقى الا بتحولها . والزمن ، بالنسبة لها ، قاتل ما لم تعرف ، عندما يحين الوقت ، كيف تتملك الديمومة بكسرها ايقاع قوتها لتقيمه على اسس اخرى . الا ان امتن قاعدة لمثل هذه الاعادة لاحكام سلطتها هي الشعب .

ومن اجل ذلك ، كان هوبز على حق حين صور اللفياثان كعملاق التهم شعبه . ذلك ان الدولة تخشى الموت ، تماماً كالبشر الذين يستسلمون، للهرب من هذا الخوف الاقصى ، في رأيه ، بين ذراعي من يسميه ، ايضاً ، « الاله المميت » . ان القانون والشعب والثورة هي ، اذن ،

الوجوه الاساسية للسيادة . ولم يكن ذلك ليكون شيئاً خلاف كلام ميتافيزيكي خالص لو كانت القوة التي يستسلم لها البشر لا تنتهي إلى التهامهم . وهلى هذا النحو ، فان عبادة الدولة ، كما يرى سان ـ جوست على ما يبدو ، تختلط ، في جمهورية جيدة الصنع ، مع عبادة الموتى . السنا نقرأ ، في « مقاطع » . . ، هذا المقطع الطريف ، الاقل اثارة للدهشة مما يبدو عليه : « المقابر مشاهد ضاحكة ، وسوف تغطى القبور بأزهار تزرعها الطفولة كل سنة . » ؟

* * *

\- ٤ -

الحرية والمساواة

جيرار ميريه

الحرية والمساواة هذا الكلمتان السيدتان في الثورة الفرنسية . فباسمها جرت الافعال وتحقق النصر . فليست صدفة ، اذن ، ان يكون اول عمل ثوري هو الاعلان الرسمي لوجود حقوق الانسان ، وان تقع الحرية والمساواة في مقدمتها. ولن نناقش ، هنا ، مسألة معرفة اصل اعلان عام ١٧٨٩ الشهير هذا ، وليس ذلك ، بالتأكيد ، لان هذه المسألة قليلة الاهمية ، بل لانه يبدو مفضلا ان نتساءل عن المعنى العام لهذه الاشارة إلى الحرية والمساواة .

والجدير بالملاحظة ، فعلاً ، هو ان هذين المدلولين يبنينان ، في فرنسا كما في امريكا قبل ذلك بثلاثة عشر عاماً ، هذين الاعلانين بتعابير حقوقية . فالحرية والمساواة حقان . ولنقدم ، على سبيل التذكير ، النصين المبحوثين : فاعلان الاستقلال (فيلادلفيا ، ٤ تموز ١٧٧٦) .«يعتبر كون البشر يولدون متساوين وكون الخالق زودهم ببعض الحقوق التي لا يجوز التصرف بها ، ومن بينها الحياة والحرية والسعي وراء السعادة وكون الحكومات البشرية قد قامت لضمان هذه الحقوق حقائق جلية في ذاتها » . اما اعلان عام ١٧٨٩ ، فانه ينص (في مادته الأولى)

على ان « البشر يولدون ويبقون احراراً ومتساوين في الحق وان ضروب التمييز الاجتماعية لا يمكن ان تقوم الا على المنفعة المشتركة » ، كما ينص (في مادته الثانية) على ان « هدف كل رابطة سياسية هو المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية وغير القابلة للتقادم . وهذه الحقوق هي الحرية والأمن ومقاومة الاضطهاد » .

ان البشر لا يولدون ، في الاعلان الامريكي ، احراراً او ان هذه الحرية ليست ، على الاقل ، مطروحة . اما في الاعلان الفرنسي ، فإن الحرية والمساواة ولاديتان – دون الاشارة إلى « الخالق » – ولكنهما ، خاصة ، حقان بالولادة . الا ان هذه الفروق في الصياغة ضئيلة لان البشر اذا لم يولدوا في نص ١٧٧٦ ، بشكل صريح ، احراراً ، الا انهم يعلنون احراراً بموجب حق منحهم اياه الخالق . فالحرية حق الهي ان لم تكن حقاً بالولادة . وهكذا ، فان الرجوع إلى مبدأ حقوقي هو الذي تعلن ، به ، الحرية والمساواة ، في النصين ، مكونتين للانسان . فمدلول الانسان هذا هو ، حقاً ، المدلول الاساسي المعبر عنه في هذين النصين . ومنذ ذلك الحين ، فان هدف هذين الاخيرين هو الكشف عن « انسان » صفتاه المميزتان ، والعموميتان بالتالي ، هما الحرية والمساواة المتبادلتان .

وهذه الانتروبولوجيا ليست حقوقية ، فقط ، بل هي ، ايضاً ، سياسة : فهذا الانسان « مواطن » ، كما يقول نص ١٧٨٩ بقوة . الا ان مواطنة الانسان هذه هي ، على وجه الدقة ، المطروحة كشرط للحرية . فلدينا ، اذن ، هذا الشكل الصعب الذي هو مفتاح الايديولوجية الكامنة وراء هذين النصين : الحرية والمساواة موجودتان بالطبيعة ، ولكن

الحياة السياسية هي التي تضمن ، فيها ، هاتان الصفتان الحميمتان وتوسعان وتصانان بحماية الدولة .

وبعبارة اخرى ، فان ما هو كائن بموجب حقي الطبيعي لا يمكن ان يتجسد ويوجد ، كاملاً ، الا في اطار حق سياسي : فالانسان ليس انساناً ما لم يوجد كمواطن . وسوف نتعرف ، في هذه النقطة ، على الخيار الديمقراطي .

المقاومة والطبيعة والطغيان

وهكذا ، فإن معنى هذين المدلولين ، كما بينه القرن الثامن عشر ، هو ان الانسان موضوع طبيعي للحق . وهذا هو معنى هذه الفكرة التي تشكل الاساس العقائدي للثورة الفرنسية : الفكرة التي تقول ان هناك « حقوقاً للانسان » . وانطلاقاً من هذا ، يمكن ان نقول ان الثورة الفرنسية هي الحدث الذي يبرهن على ما يلي : اذا كان البشر ، في ظروف خاصة — الطغيان على وجه الدقة — ، لا يمارسون هذه الحقوق الطبيعية ، فان ذلك لا يثبت ان هذه الحقوق غير موجودة . فالثورة تبدو انبثاقاً للحق الطبيعي ضد الطغيان .

ان مدلول الانسان ، من حيث هو تأكيد للحق ، يحتوي على معارضة الطبيعة للطغيان . فما هو ، اذن ، هذا الحق الطبيعي الذي يطرح الفرد نفسه ، بموجبه ، شخصاً ويطرح الانسان نفسه ، بموجبه ، مواطناً ؟ انه صفتي الفطرية ، كوني حراً وامتلاكي ، في ذاتي ، عللتي الخاصة وسببي الخاص ، انه تقديم نفسي للاخر كشعور خاص باعترافي للاخر نفسه بهذه الصفة . فقوة هذا الحق تقع ، اذن ، بصورة اساسية ، في

حريتي المطلقة . ان كون المرء انساناً هو كونه حراً ، ويشهد على ذلك كوني ، بالطبيعة ، موضوع حق . الا ان هذه الصفة هي التي ينكرها على الطغيان . وهذا ، حقاً ، ما كان يعبر عنه سان ــ جوست في ضبطه الجذري : حيث لا يوجد قانون يسود الطغيان . وهذا هو السبب الذي يعترف ، من اجله ، اعلان ١٧٨٩ بالحق في المقاومة كحق غير قابل للتقادم . ومن المؤكد انه لم يحدد اين يبدأ الاضطهاد واين ينتهي ، ولكن هذا الفراغ نفسه يعطي الحق في مقاومته ثباتاً مرضياً . وربما كانت فكرة المقاومة هذه افضل مثال على محتوى الحق . ان الانسان مواطن ، اي انه موضوع حق ، وبعبارة اخرى ليس مخلوقا خاضعا لارادة غريبة عن ارادته . وكون المرء موضوع حق يعني تمتعه بارادة حرة تحرره من كل طاعة ، من كل عبودية . والتبعية علامة خضوع وقرينة الطغيان . ومن اجل ذلك ، تكون الطبيعة ــ الحق الطبيعي ــ افضل سلاح ضد الاستبداد . فبين كون المرء فرداً من رعية الملك وكونه موضوع حق ، اذن ، الفرق نفسه الموجود بين الحرية والعبودية .

لقد كان الثوريون ، بتقنينهم ، على هذا النحو ، حقوق الانسان والمواطن ، يقننون ، على وجه الاجمال ، نظرية الديمقراطية : وهذه الاخيرة هي الاعتراف بالمساواة . ولكن المساواة تفترض الحرية ، وبالتالي ، كان ينبغي تأسيس هذه الحرية في حق ، جعلها حقاً من اجل جعلها سلاحاً . وفضلاً عن ذلك ، فاذا كان المرء الحق في التمرد ، فان كل تمرد وكل ثورة مشروعان . والمقاومة ، فعلاً ، اكثر من حق ، انها واجب . وما يعلن معها ، على هذا النحو ، هو واجب المحافظة

على حياتي كانسان حر : فالحرية امر يحقق على الرغم من كونها طبيعية أو صادرة عن الله (وهما شيئان متشابهان) . ومن اجل ذلك جرى ، اذ ذاك ، الشعور بالنضال ضد الطغيان كنضال لاستعادة ترتيبات الطبيعة الاولى التي تتبدى الحرية بينها ، في المقام الاول .

مقاومة الاضطهاد ، شرعية المقاومة ، واجب تحقيق الحرية والمحافظة عليها ، كل ذلك يؤلف ، حقاً ، حقي الطبيعي . فمن الاساسي ، اذ ذاك ، ان هذا الحق الكائن لا يمكن ان يوجد ، حقاً ، الا في المجتمع ، اي في ظل القانون . وروبسبيير الذي تكلم ، في المناقشة حول الدستور ، في ١٠ أيار ١٧٩٣ ، ليدعم فكرة القانون هذه كأداة للنضال ضد الطغيان كان يرجع إلى روسو : « الانسان مولود للسعادة والحرية ، ومع ذلك فهو عبد وشقي . ان هدف المجتمع هو صيانة حقوقه واكتمال وجوده ، ومع ذلك فان المجتمع يفسده ويضطهده : لقد حان الوقت لاعادته إلى مصائره الحقيقية . لقد هيأت ضروب تقدم العقل الانساني لهذه الثورة ، وعليكم ، بشكل خاص ، يقع واجب تسريعها . لم يكن فن الحكم ، حتى الان ، سوى فن نهب العدد الكبير واستعباده لصالح العدد الصغير ، ولم يكن التشريع سوى وسيلة تحويل هذه الانتهاكات إلى انظمة . لقد قام الملوك والارستقراطيون بعملهم بصورة جيدة جداً ، وعليكم الان ، ان تقوموا بعملكم ، اي ان تجعلوا البشر سعداء واحراراً بالقوانين (١) » . ان الافكار التي تحملها فكرة الحق الطبيعي موجودة ، كلها ، في هذا النص عملياً ، ولكن الموجود ، خاصة ، هو الفكرة الرئيسية : المجتمع

(١) روبسبيير : خطابات وتقارير في الكونفنسيون ، لنشرها مارك بولوازو ، ١٠/١٨ ، باريس ١٩٦٥ ، ص ١٣١ .

القائم على القوانين هو عنصر الحرية ، البيئة التي يتحقق ، فيها ، حقي ، بحيث انه اذا كان هذا الحق طبيعياً ، فهو لا يمكن ان يوجد كواقع الا في المجتمع ، او ، بعبارة اخرى ، ان الاشكالية التي يترجمها اعلان ١٧٨٩ تبدو كما لو كانت التالية : الحرية والمساواة حقان (طبيعيان) ، الا انهما لا يمكن ان يكونا واقعيين الا في القوانين (المجتمع) .

وهكذا ، فان ما تستقرئه فكرة الحق الطبيعي او التوصية الطبيعية بحقوقي ، هو ، في نهاية المطاف ، الالتزام الاجتماعي والسياسي للانسان الذي يصبح ، بذلك ، مواطناً — موضوع حق . فعندما اؤكد حريتي او ، بالاحرى ، حين تؤكد الثورة الفرنسية حرية الانسان ، فان ذلك يكون ، اذن ، لاعلان ضرورة تكوين الدولة . فالاشارة إلى الطبيعة هي ، اذن ، في الواقع ، اشارة مزدوجة : ضد الطغيان ، اولاً ، ثم من اجل الجمهورية .

ويجب ان نلاحظ ، هنا ، ان الانتماء إلى الجماعة البشرية او تبرير سلطة المجتمع على الفرد ، بصورة ادق ، ليسا فكرتين خاصتين بالثورة الفرنسية : فكل القرن الثامن عشر الفلسفي هو ، في جملته — بما فيه روسو — ، التأكيد على كون المجتمع والدولة مطلوبين لتفتح حرية الانسان . الا ان فكرة حياة الشراكة الاجتماعية هذه محمولة ، دائماً ، على الانطلاق من مدلول حالة البشر الطبيعية : فهوبز وسبينوزا وروسو متفقون ، جميعاً ، على واقعة الحرية والطبيعة للانسان . وتظهر المتحولات عندما يدور الامر حول تعريف استعمال هذه الحرية الطبيعة ومداها : ففي حين يريد هوبز ، مثلاً ، بفضل الليفياثان ، ان يحد من الحرية الطبيعية ، فإن روسو يريد توسيعها واستعادتها بالعقد الاجتماعي .

ومهما يكن من امر هذه الفروق ، فان تبرير القوانين المدنية والسياسية بالطبيعة هو القاعدة الثابتة . وضمن هذا المعنى ، يعبر اعلان حقوق الانسان والمواطن عن مقتضيات التقليد المسمى « تقليد الحق الطبيعي الحديث » ، وهو تقليد كان على القرن الثامن عشر الفلسفي ثم الثوري ، خاصة ، ان يعلن انتماء إليه . وفوق ذلك فإن ما هو محتوى ، ضمناً ، في هذه الطريقة في مواجهة المسألة السياسية ، كعلاقة الانسان بالمجتمع ، انما هو ان الحياة السياسية هي البيئة المتميزة التي يستطيع البشر ان يلاقوا ، فيها ، السعادة ، وان يعيشوا حسب مقتضيات الفضيلة . فالمجتمع السياسي ، والدولة بالتالي ، هو المكان المثالي للخير . الا ان هذه المعادلة : الدولة = الخير ، المجتمع = الفضيلة ليست خاصة التقليد الذي اتينا على ذكره ، بل هي ، على العكس من ذلك ، قوام مجمل التأمل النظري في السلطة منذ العصر القديم اليوناني . فافلاطون يصوغ ، بوضوح ، منهجياً ، هذه الطريقة في الرؤية التي ترى ان العادل موجود في حياة المدينة .

وهكذا ، نرى ، حالياً ، ما هو جديد وما ليس هو كذلك في مقتضى الحرية والمساواة الذي اعلنه الثوريون الامريكيون أو الفرنسيون ، فإذا كان الاعلان لا يفلت من الاغراء القديم العهد ، اغراء تبرير الارتباط السياسي وقوة الدولة بكيانات اخلاقية عالمية النزعة ، كالانسان أو الطبيعة ، الا ان جدته الاساسية هي في كونه قد جعل من مقاومة الاضطهاد حقاً ، وبالتالي واجباً حقيقياً . ان روبسبير يقترح ، في مشروعه لاعلان جديد المقدم في ٢٤ نيسان ١٧٩٣ ، المادة التالية (المادة ٢٧) : « مقاومة الاضطهاد هي نتيجة الحقوق الاخرى للانسان والمواطن » . واستنتاج حق المقاومة من حقوق الانسان او ، بعبارة اخرى ، جعله ،

كالحرية والمساواة ، حقاً طبيعياً كان يعني جعل الحق الطبيعي سلاحاً ضد نفسه . ولم يكن هذا ، بالتأكيد ، ما كانت تنويه الكونفنسيون ، وروبسبيير خاصة . وبالفعل ، اذا كانت المقاومة حقاً ، فإن تقدير كون المجتمع المصاغ بموجب هذا الحق الطبيعي ، نفسه ، طغيانا لا يعود الا الي ، بموجب ارادتي الحرة المكونة ، هي نفسها ، لهذا الحق .

فمدلول حق المقاومة هذا الموجود ، من قبل ، في نص ١٧٨٩ ، جديد ، حقاً ، اذن ، جدة كبيرة وبه يتأكد ، واقعاً ، الوجه الثوري لاعلان الحرية حقاً . فيمكن ، جيداً ، اذن ، ان نرى في هذا النص اطروحة ثورية حقاً تكون ، هي نفسها ، على وجه الدقة ، اطروحة الثورة . وسوف يستعمل المستقبل حق المقومة هذا بتقتير . ولكن مناسبات ابرازه لم تنعدم . فقد كانت مقاومة الاستبداد ، من اي نوع كان ، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ودائماً ، النور الذي لن تطفئه اية قوة ، قط ، تماماً . وفضل ثوريي ١٧٨٩ هو في صنعهم منها حقاً طبيعياً في الحين الذي كانوا يعلنون ، فيه ، حكومة الطبيعة في مجتمع البشر . وآخر مادة من مشروع روبسبير (المادة ٣٨) تعلن ، فعلاً ، ان « الملوك والارستقراطيين والطغاة ، مهما كانوا ، هم عبيد متمردون على سيد الارض الذي هو الجنس البشري وعلى مشروع الكون الذي هو الطبيعة» (١) .

لويس السادس عشر والضرورة المطلقة

ان اللجوء إلى الفضيلة ، الثابت لدى روبسبيير ، هو لجوء إلى حرية

---

(١) المرجع السابق – ص ١٢٨ .

الانسان . وبالتالي ، فان الحرية غير قابلة للانفصال عن مقاومة الطغيان ، وعندما تطرح مسألة محاكمة لويس السادس عشر ، فان روبسبير سيصوت إلى جانب الحكم بالموت باسم الفضيلة . وهي ، اذن ، فضيلة سياسية كما ارادها مونتسكيو : فهي ، على كونها حب الجمهورية والحرية ، لا تستبعد ، من اجل ذلك ، السمو الاخلاقي . فلا يمكن ، اذن ، ان نفهم مقتضى الحرية فهماً كاملاً اذا لم نضعها ، بنسبتها إلى مسألة مقاومة الطاغية ، في صميم الفضيلة نفسه : فالحرية فضيلة بحيث تكون ، وهي حق ، واجباً ايضاً . والتصرف الفاضل ، كما كان روبسبير وسان — جوست يريان معاً ، هو ضم الارهاب إلى الفضيلة في الحقبة الثورية . فلا حرية ، اذن ، لاعداء الحرية : « اذا كان محرك الحكومة الشعبية في زمن السلم هو الفضيلة ، فان محرك الحكومة الشعبية ، في الثورة ، هو الارهاب والفضيلة معاً : الفضيلة التي يكون الارهاب ، دونها ، ضاراً والارهاب الذي تكون الفضيلة ، دونه ، عاجزة . فليس الارهاب شيئاً آخر خلاف العدالة السريعة ، القاسية ، الصلبة . فهو ، اذن ، صادر عن الفضيلة . وهو ليس مبدأ خاصاً بقدر ما هو نتيجة لمبدأ الديمقراطية العام مطبقة على اكثر حاجات الوطن الحاحاً (١) » .

ان هذا الطريق المختصر المدهش الذي تبرر ، فيه ، الفضيلة الارهاب باسم الديمقراطية ينص ، اذن ، على كل متضمنات تصور الحرية كحق طبيعي . فهذه الاخيرة تفترض ثورة في الاخلاق السياسية . وطرح الحرية كحق هو تعريفها كواجب . ويجري التفكير في الدولة ، اي في

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

الحكومة الثورية هنا ، بوصفها الوسيلة الناجعة لضمان سيادة الحرية .
ان الحرية تريد ذاتها ، وهذه الإرادة تميز الفضيلة بصورة مثالية . فليست
الحرية وموازيها الالزامي ، المساواة الديمقراطية ، اذن ، مدلولا فردانيا :
انها تتصل بـ « الوطن » او انها ، بالاحرى ، موجودة في مجتمع البشر .
وهكذا ، فإن الفرد الحر هو الفرد الذي يضع حريته الخاصة في الدولة .
وهذا هو الجانب الذي تبدو الفضيلة ، منه ، فضيلة عامة فعلاً . ونحن
نلقى ، هنا ، من جديد ، فكرة الشعب والديمقراطية . وفي الواقع ، فان
الثورة الفرنسية في اتجاهها العام الذي تعبر عنه الجمهورية اليعقوبية ،
خاصة ، هي البرهان على انه لا حرية الا في الجمهورية الديمقراطية .
واكثر من ذلك ايضاً ، فان سيادة الحق ، والحرية بالتالي ، هي سيادة
الديمقراطية . وما يكمن وراء هذا البرهان هو ان حلول الحرية هو حلول
الإنسان . ان ما هو موضع العمل في الثورة الفرنسية هو انتروبولوجيا
فلسفية كاملة تتخللها وتعطيها طابع العالمية : انها الفكرة الرواقية ،
فكرة « الانسانية » ، الفكرة الشديدة الانتشار ، اذ ذاك ، التي تقول
ان البشر يكونون ، من حيث كونهم بشراً، مجتمعاً . ومفهوم « مجتمع
الجنس البشري » (بل ومفهوم « مجتمع الامم » الناجم عنه والذي نجد
له صدى ، في المانيا ، لدى كانت) سينظم التصور الموجود لدى
الثوريين عن مهمتهم . ان الانسانية هدف يجب بلوغه وغاية ينبغي
تحقيقها ، وذلك بحيث ان الحرية كحق هي تأكيد الواجب الذي كان
رجال ذلك العصر متعلقين به تعلقاً قوياً ، واجب الانتماء إلى هذه
الانسانية التي يساوي ، فيها ، كل انسان اي انسان آخر (المساواة)
بعيداً عن كل رتبوية طبيعية . فاذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر احراراً

ومتساوين في الحق ، فهذا يعني ، اذن ، ان زيفا في التاريخ هو الذي جعل هؤلاء الاخيرين يخضعون ويبقون عبيداً تحت نير الطغاة ، ولكن الوقت قد حان ، بعد الان ، لتحريرهم . فليست الفضيلة ، اذ ذاك ، الا تلك الحرية الفعالة : ولا يمكن ، بالتالي ، ان تكون الا ثورية . وهو ما كانت، فعلاً . ان الطبيعة والحرية والقانون والفضيلة والارهاب هي الافكار التي تتلاحم وتتوالى بصورة طبيعية : انها متكاملة . والجهد الثوري هو المحافظة عليها في تواصل دائم . اما الثورة المضادة ، اي الطغيان ، فهي ، على العكس من ذلك ، ما ينزع إلى تفكيكها .

فالرجوع إلى « الانسانية » هو ، اذن ، ما يبنين ايديولوجية الحرية بحيث ان « الشعب » (وصورته السياسية الطبيعية ، اي الديمقراطية) ليس سوى نموذج وجود « الانسانية » ، تجليها الاحتباري . ومن اجل ذلك ، استطاع روبسبيير ان يصرح ، في تشرين الثاني ١٧٩٣ ، قائلاً : « عندما تكون الحرية قد حققت فتحاً كفرنسا ، فما من قوة بشرية تستطيع ان تطردها منها » . فليست فرنسا ، بالنسبة إليه ، هي التي تغزو الحرية ، بل ان ما يجري هو العكس ، وهي طريقة في التعبير عن كون الحرية سابقة للشعب الذي يستطيع ، بفضيلته وشجاعته ، ان يبلغها . فالصلة التي تجمع بين فرنسا و الحرية هي ، اذن ، صلة طبيعية وخطة الطبيعة ، ارادتها ، هي سبب هذه الصلة الفريدة والمتميزة . فالانسانية حرة ، اذن ، في جوهرها او ان جوهرها هو الحرية . والفضيلة تقوم على التطابق معها ، على الرغبة والاسهام فيها . فليس موضع شك ، اذن ، كون السنة الاولى للحرية التي سادها روبسبيير وسان — جوست قد جعلت من الثورة الضرورة

المطلقة ، بالمعنى الكانتي للكلمة ، بحيث ان دستور عام ١٧٩٣ ، بجنوحه باعلان ١٧٨٩ إلى الراديكالية ، يمكن ان يعد صياغة لمبدئه .

ونحن نعلم ان كانت صاغ الضرورة الاخلاقية كما يلي : « تصرف كما لو كان مبدأ فعلك يجب ان ينصب كقانون عمومي للطبيعة » . وهذه الضرورة هي التي سادت الثورة الفرنسية ، ومن اجل ذلك ، احتمالاً ، كان فيلسوف كونيغسبرغ هو الوحيد، في عصره ، الذي ايد نشاط الثوريين حتى في الارهاب . ولن يدهشنا ، ضمن هذه الشروط ، ان نرى في اعدام لويس السادس عشر التحقيق الكامل للضرورة المطلقة . فقطع رأس لويس السادس عشر كان فعلاً مشحوناً بالعمومية : لم يكن الذي اعدم « طاغية » ، بل ان الطغيان هو الذي قطع رأسه . وكان مصدر عموميته الاخلاقية الطبيعية لان « القانون العام للطبيعة » ، كما يقول كانت ، قد هيمن على تنفيذ الحكم . وعند ذلك لا يبدو هذا الاخير ، قط ، الا كحيلة اضافية للتاريخ : وروبسبيير قال ذلك في مرافعته حين قال ان الطاغية يجب ان يموت من اجل ان يعيش الشعب. فلنستمع ، اذن ، إلى كانت — روبسبيير : « لا يستطيع السجن ولا النفي ان يؤديا إلى انعدام صلة السعادة العامة بوجود ملك في صميم ثورة ليست اقل من كونها مرسخة بالقوانين ، بوجود ملك يجتذب اسمه آفة الحرب إلى الامة المضطربة . وهذا الاستثناء القاسي من القوانين العادية الذي تعترف به العدالة لا يمكن ان ينسب الا إلى طبيعة جرائمه . اني اعان ، بأسف ، هذه الحقيقة القاتلة . . . ولكن لويس يجب ان يموت لان الوطن يجب ان يعيش (١) » فرأس الملك لويس قد قطع ، اذن ، بسبب الواجب

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩ .

حيال « الانسانية » . لقد بدا لويس السادس عشر ، اخيراً ، بعد موته – كما نصت على ذلك المادة ١٧ من مرسوم ٤ آب ١٧٨٩ الذي يعلن الغاء النظام الاقطاعي – « المنشيء الحقيقي للحرية الفرنسية » .

ان كانت يتساءل ، عام ١٧٨١ ، في رده على سؤال : « ما هي الانوار ؟ » ، عما اذا كان القرن الثامن عشر عصراً « متنورا ».وهو يؤكد انه ليس كذلك ولكنه في طريقه إلى ان يكونه . وليس من شك ، من وجهة نظره ، في كون العصر سامياً : فالعقل يتفتح فيه . وهو يجد ، هنا ، قرنه كما تجد الحرية في فرنسا اقليمها . والافضل من ذلك هو ان فيلسوف كونيغسبرغ يرى في الازمنة التي يعيش فيها (ازمنة تمضي من روسو إلى الثورة الكبرى) علامات حلول الحضارة او « الثقافة » ، بتعبير اضبط : ان القرن الثامن عشر هو عصر الاخلاقية . فقد كان مطابقاً ، اذن ، للخطة الالهية للطبيعة ، ان يسهم عاهل فرنسا ، وبالطريقة التي نعرفها في هذا الحدث الكبير . وكان كانت يفكر فعلاً ، في ان العاهل يجب ان لا يعاكس رعاياه عندما يقوم هؤلاء بعمل من اجل خلاص نفوسهم وانه يجب ان يساعدهم على ذلك . « اذا كان لا يحق لشعب ما ، بنفسه ، ان يقرر فيما يتعلق بمصيره ، فان حق العاهل في ان يفعل ذلك لشعبه اقل لان سلطته التشريعية مشتقة ، بالضبط ، من كونه يجمع الارادة العامة للشعب في ارادته الخاصة . وهو يستطيع ، بالنسبة لما بقي ، شريطة ان يسهر على توافق كل تحسين واقعي او مفترض مع النظام المدني ، ان يدع رعاياه يفعلون ، من تلقاء ذواتهم ، ما يجدون انجازه ضرورياً لخلاص نفوسهم . وليس ذلك من شأنه ابداً ، ولكن من شأنه السهر جيداً على ان لا يمنع بعضهم ، بالقوه ، ابداً ، الاخرين من العمل

لتحقيق هذا الخلاص او التعجيل به بكل ما لديهم من قوى (١) » .

هل كان يمكن للويس ، ضمن هذه الشروط ، ان يفعل شيئاً آخر خلاف الفرار إلى فارين على اعتبار انه تبين ، اذ كان واجبه هو مساعدة الشعب في نضاله من اجل خلاص نفسه (٢) ضد اعدائه ، ان العدو ، في هذا الشأن ، كان هو بالذات ؟

العقد الاجتماعي والثورة

ان مسألة الديمقراطية مرتبطة ، اذن ، في ظل الثورة ، كما هي اليوم ايضاً ، بفكرة « الانسانية » : فالشعب السيد هو الذي يبنين الجمهورية الديمقراطية على اعتبار ان هذه الاخيرة ليست ، في نهاية المطاف ، سوى الصيغة التاريخية لـ « مجتمع الجنس البشري » . ومدلول الطبيعة والحق الطبيعي الذي يرتبط بها يظهر ، بالتالي ، غير قابل للفصل عن القانون ، هذا القانون الذي لا تكون الحرية ، دونه ، سوى وهم وتكون الحكومة طغيانية . وهذا ما كان ، حقاً ، الشاغل الدائم لروسو الجزيل الاحترام اثناء الثورة : فبما ان مؤلف « العقد الاجتماعي » قد اكتشف ، في حالة الطبيعة ، الحرية والمساواة الكاملتين ، فقد اخذ على نفسه تشييد نظام سياسي مطابق للحق الطبيعي لكل شخص .

فيقابل تجريد « الانسانية » ، اذن ، تجريد القانون . وهذا الاخير مجرد ، حقاً ، فعلاً وهذا لا يعني انه عاجز وغير ناجع . وعلى العكس من ذلك ، فما من قوة الا من القانون وهذا الاخير ينتصب امام الفرد الذي يكتشف ، به ، فرديته الخاصة . فكل جهد الثورة يقوم ، اذ ذاك ،

---

(١) كانت : ما هي الانوار ؟ ترجمة س . بيوبينا ، باريس ١٩٤٧ ص ٨٩ .

(٢) كان « الدستور المدني للكهنوت » قد وضع منذ عهد قريب .

من هذه الناحية ، على ربط الفرد بالقانون او ، بالأحرى ، العمل على جعل الديمقراطية هذه الصلة نفسها . و « الفضيلة » التي يتحدث عنها روبسبيير ليست سوى حب القانون . فالامر يدور ، اذن ، اذا اردت فهم معنى حريتي ، حول معرفة ما يقوم عليه القانون . والرجوع إلى روسو يفرض نفسه هنا ايضاً . الم يكن يريد ان لا يعود الفرد يوجد من اجل ذاته منذ ان يعيش حياة سياسية ؟ واذا كان الامر كذلك ، فلانه لا يملك ، في ذاته ، في الحالة الاجتماعية والسياسية ، مبدأ فرديته الخاصة . ان الثورة الفرنسية تريد ان تسجل في الوقائع ما كان روسو يفكر ، فيه ، تأملياً . فمبدأ الفرد هو في الجماعية التي يكون عنصراً فيها ويعبر عنها القانون . وانتماء المرء إلى نفسه وابرازه ، بالتالي ، حريته كحق طبيعي هو الانتماء إلى الدولة ، لا اكثر ولا اقل من انتماء هذا الانسان او ذاك ، من حيث هو كذلك ، إلى الانسانية ». فصلة الفرد بالدولة تتوسط صلته بنفسه ، ولا توجد ، في الجمهورية ، اذن ، علاقة بينية لا يبنيها القانون .

وعلى هذا النحو يتخذ مدلول المساواة معناه او يكتسب ، بالاحرى ، اذ ذاك ، المعنى الذي مازال له اليوم . لقد قلنا ان اي انسان يساوي اي انسان آخر ، وذلك لان قيمة كون المرء انساناً هي التي تجعل من هذه الواقعة حقاً . ان لي الحق في التبادل مع آخر ، اي ان لي الحق في الالتزام بعقود . وهذه الفكرة تقتضي اخرى سابقة لها منطقياً هي اني حر شريطة ان يكون جاري حراً هو نفسه . والمساواة تفترض ، بالتالي ، الحرية . الا انه يمكن ان نتخيل اننا نعود ، بذلك ، إلى الغوص في حالة الطبيعة ، حالة هوبز هذه المرة . ونحن نعلم ان هوبز كان يرى ، في « شرط الانسان

الطبيعي » اكمل حالة حرب على اعتبار ان البشر يشتركون ، فيها ، بالمساواة نفسها فيما يتعلق بما يرغبون به ، بحيث ان الاقوى هو الذي يربح . والثورة الفرنسية لا تطمح إلى ما هو اقل من بسط سيادة الطبيعة وحقوقها باحلال القانون محل العنف الذي يسودها .

ان تواصل الافراد ، في حالة الطبيعة التي لا تكون شيئاً اخر خلاف النظام القديم ، غير موجود او انه يكون ، اذا وجد ، على شكل صراع . والثورة، وهي ليست سوى العقد الاجتماعي فعلاً ، تدخل التواصل ، اذن ، بانشائها صلة اجتماعية . فالجمهورية – وهي ليست سوى المجتمع المدني والسياسي – تقابل ، اذن ، حاول القانون المشترك بين الجميع . انها تجعل تمدن الطباع ممكناً ، فيكون ، فيها ، كل فرد مساوياً للاخر على اعتبار ان كليهما ، معاً ، متساويان امام القانون . فلا ينبغي التفكير بالديمقراطية على صورة اخرى خلاف كونها خضوعاً للكل للقانون ، وايديولوجية الحرية ليست شيئاً آخر خلاف ايديولوجية المساواة امام القانون . ان الانسان يتعلق ، في حالة الطبيعة او النظام القديم ، بانسان آخر وارادته هي ، اذ ذاك ، ارادة الانسان الاخر . وهكذا يعرف الطغيان . ومن اجل ذلك يقول الثوريون ان الطغيان هو حكومة دون قانون . واذا كان النظام القديم هو حالة الطبيعة ، بالطبيعة ، بالمعنى الذي تكون هذه الاخيرة، ضمنه ، القوام الحقيقي للاول ، فذلك ، على وجه الدقة ، لان النظام القديم ليس « مجتمعاً » . فلا شعب فيه ، ولا مواطن ، ولا يوجد ، فيه ، سوى قطيع من العبيدوالرعايا . فحالة الطبيعة هي ، اذن ، حقيقة النظام القديم لانها لاتتكون بأية صلة عضوية . وهذه الصلة هي العقد الاجتماعي الذي ينسجها : انها الثورة والارهاب .

فهذا ، اذن ، عصر عجيب يفكر ، حقاً ، بالثورة عندما يتحدث عن عقد . هل سيقال اننا « نفسر » ؟ هذا ممكن . يبقى انه لا يوجد ، في ذلك الزمن ، و كذلك اليوم من جهة اخرى ، نص (نص روسو او نص كانت) بوصفه نصاً فقط . فالفلسفة السياسية او نظرية الحق يظهران ، على العكس من ذلك ، كسلاحين حقيقيين ضد الطغيان . والحركة التأملية لكل القرن الثامن عشر هي حركة لمصلحة الحرية .

وليس للفلسفة ، اذ ذاك ، سوى هدف واحـــد : المقاومـــة — بحيث ان التصور الحديث لـ « الحق الطبيعي » مصنوع ، بصبر ، من جانب مفكرين لم يكونوا يتصورون ادنى تصور ، باستثناء روسو ، دون شك ، وسبينوزا قبله ، ان يمكن للديمقراطية ان تكون ، عندما يحين الوقت ، الاجابة الصحيحة الوحيدة عن مسألة الحرية السياسية .

ان حيلة التاريخ هي انه كان يجب على الثورة الفرنسية ، باعلانها عن حاول « حقوق الانسان والمواطن » ، ان تجسدها . ولكن ، الم يتم التفكير في هذه الحقوق وتأملها داخل اشكالية « العقد الاجتماعي » ؟ الم يشيد هوبز وسبينوزا او لوك ، واخيراً روسو ، اذا اقتصرنا عليهم ، مداول الحق الطبيعي الحديث والثوري جداً بفضل الميثاق ؟ لا يوجد واحد من هؤلاء المفكرين لا يصرح ، ما وراء الحاول ، وبالتالي المذاهب ، بأن الانسان حر بالطبيعة . فليس ما يشكل مسألة ، اذ ذاك ، سوى التالي : اذا كان البشر احراراً بالطبيعة ، فلماذا ليسوا هم كذلك في المجتمع السياسي ؟ ذلك هو السؤال حقاً . فلا يمكن ، اذن ، التفكير في السياسة الا بقدر ما نتأمل ، بالضبط ، شرط امكانية الحرية . الا ان هذه الاخيرة

متضمنة في فكرة العقد : فالبشر ينخرطون في ميثاق ويلتزمون به بصورة حرة . وروسو كان قد رأى الامر جيداً عندما يصرح بأن احداً لا يستطيع استلاب حريته . وليس الامر هو ، فقط ، ان العقد يفترض حرية التعاقد والمسؤولية ، بل انه يوطدها ويؤكدها ايضاً . وليست الثورة سوى هذا التأكيد — ومن اجل ذلك يصح القول بأن عدم الاعتراف بحقي لا يعني ان هذا الحق غير موجود . ومن اجل ذلك ، ايضاً ، يؤكد مجمل التقليد النظري لـ « الحق الطبيعي » اني حر بالطبيعة .

اننا نلاحظ ، الان ، بصورة افضل الفضيحة التي يشكلها النظام القديم في حد ذاته : ان حريتي موجودة ولكنها ليست ماثلة او اني ، بالاحرى ، لا اتمتع بها . وبما ان الحق هو ، في جوهره ، ما يعترف به الجميع ، فإن هذا الاعتراف بحريتي هو الذي لا يوجد في النظام القديم . والثورة هي ذلك الفعل الذي يستخدم لصنع الاعتراف بحقي . اليس هذا هو ، بصورة مضبوطة جداً ، معنى العقد الاجتماعي نفسه ؟ ان العقد يصنع مني فرداً ، شخصاً ، « موضوعاً لحق » ، « ان كلامنا يضع ، بصورة مشتركة مع الجميع ، كل شخصية تحت الادارة العليا للارادة العامة ، ونحن نتلقى ، في الجسد ، كل عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل (١) » .

ما هي ، اذن ، الثورة او العقد الاجتماعي ؟ انها الفعل الذي تتجاوز ، به ، الطبيعة ذاتها . اما بالنسبة لمعنى هذا الفعل ، فان الفرد يجد ، فيه ، هويته الخاصة : فالطبيعة ، ان صح هذا القول ، تنشىء حريته والمجتمع

(١) روسو : العقد الاجتماعي ١٢ ، ٤ ..

المدني يقيدها . وفي حين كان النظام القديم ينكر هذه الحرية – على اعتبار ان هذا النفي هو جوهر « الطغيان » نفسه – ، فإن الجمهورية تؤكدها . وليست الثورة سوى اداة هذا التأكيد ، كما ان العقد الاجتماعي ليس سوى الانتقال من القوة إلى القانون او ، وهو الشيء نفسه ، من العزلة إلى الجماعة .

ها انا ، الان ، عضو في الجماعة في حين لم اكن الا خاضعاً ضمن الجمهرة . ولا يوجد ادنى شك في ان البشر في القرن الثامن عشر لم يملكوا شعوراً واضحاً بهذا التحول العظيم . الا انه لا يوجد ادنى شك ، ايضاً ، في ان الشراكة التي كانوا يتملكون ، بها ، تحت اسم « الامة » او « الوطن » او « الشعب » ، وجودهم كانت تفرض نفسها عليهم على صورة قوة القانون اللاشخصية والتعسفية . فالديمقراطية كانت ، اذن ، محشورة في هذا الاختيار بين اثنين : بقاء البشر في حالة الطبيعة التي كان يحجزهم ، فيها ، النظام القديم محكومين بحرية زائفة لانها غير واعية لذاتها او عقدهم ميثاقاً ووجودهم ، جميعاً ، في المجتمع السياسي ، متساوين امام القانون ، ولكنهم معلنون « احراراً » بموجب الحق .

النظام والحرية

من الضلال ، حقاً ، اليوم ان نعتقد ، بسبب كوننا وريثي الامبراطورية ، ان هذا التناقض قد حل . فالهذيان الدولتي النابليوني يتميز ، فعلاً ، في تاريخنا ، بارادة تقنين جملة تصرفات الفرد . ففكرة القانون المدني اساسية في الدولة الاستبدادية . وعن طريقها تكون عبادة القانون الدولة. والقانون المدني او ، بالاحرى ، قانون نابليون ينحدر ، في خط مستقيم ، من غلبة القانون كما تؤكدها الثورة الفرنسية .

فاذا لم يكن مبدأ الحرية فيّ – على اعتباراتي ، كمواطن ، انتمي إلى الدولة ، اؤلف « عضواً من السيادة » – فاني مرتبط بارادة اخرى خلاف ارادتي . وكي اكتشف نفسي انساناً ، جزءاً من الانسانية ، يجب عليّ ان ادخل في المجتمع كما استطيع ، لخلاص نفسي ، ان ادخل في الكهنوت . والمجتمع يجعل مني موضوع حق ، انساناً حراً بين البشر الاحرار . ان هذا هو ما فهمه نابليون مع امبرطوريته الديمقراطية (او جمهوريته الامبرطورية) . ان الحق يحررني بالتأكيد ، ولكنه يفعل ذلك بالمعنى الذي يجعل مني ، ضمنه ، ان صح هذا القول ، نفسا : فلدي التزامات اخلاقية من كل الانواع وواجبات متعددة . وسرعان ما سيصاغ جسدي نفسه اخلاقياً . ومن المؤكد اني املك الاخلاقية لنفسي . فلم اعد قنا ولا عبداً ، بل انا انسان – موضوع حق شخصياً . وعلاقتي بالاخر هي علاقة مساواة تامة ، وانا آخذ هويتي من القانون حصراً ، اي من الدولة .

هل يعني ذلك ان الثورة تحولت ، بالقانون المدني ، إلى عكسها ؟ كلا ، لان معنى ذلك يكون ، اذ ذاك ، معارضة الثورة بالامبرطورية ، بالدولة . ولكن الامبرطورية لا تفعل شيئاً آخر خلاف تطبيق دستور السنة الاولى غير القابل للتطبيق . ونابليون لا يعارض ، قط ، روبسبيير ، بل ينحدر المجتمع المدني من الطبيعة ، والجمهورية من النظام القديم بالضبط . ان ١٨ برومير هو عقده الاجتماعي . وسوف يمضي القرن التاسع عشر وقته باعادة احكام العقد الاصلي ومراجعته . وسوف يدور الامر ، اذ ذاك ، حول انشاء « الحرية » بانشاء سيادة القانون والنظام : اليست الفوضى هي الاسم الاخر لحالة الطبيعة ؟

واذا كانت الثورة حدثا مدهشاً ، فذلك لانها انشأت سيادة القانون ومتعه . لقد كانت كذلك ، خاصة ، لانها فعلت ذلك باسم مقاومة الطاغية . والافضل من ذلك ، ايضاً ، هو ان المقاومة مبررة ، فيها ، باسم القانون . ولكن ، هل يجب ان نظن ان الثورة الفرنسية قد انتهت اليوم ؟ ان ذلك خداع للذات ثقيل الوزن : فالدولة التي انتجتها في ثورة دائمة . ان عام ١٧٨٩ يبني وجه الدولة الغريب — الثوري — الدائم . انه يفرض قانونه اي يستعيد ، في كل برهة ، العقد . ان الدولة المعاصرة ، المهددة دائماً في النظام القديم ، مازالت ،عبر١٩١٧ ، تعيد صنع ثورتها . وهذا هو اختراع عام ١٧٨٩ الغريب : انه ترابط الدولة والثورة ، تكرار الثورة من اجل الدولة .

ما هو ، اذن ، واجب المواطن حيال جمهورياتنا الحديثة ، ان بقي هناك واجب ؟ وبعبارة اخرى ، اي حق يبقى فيها ؟ انه الخضوع للاقوياء والعودة ، على هذا النحو ، إلى الوقوع في حالة الطبيعة التي توهم انه خرج منها بمعجزة القانون ، او مقاومة قانون الدولة — الثورة والدخول ، على هذا النحو ، في المجتمع المدني . ولكن تلك حكاية اخرى .

* * *

الفصل الثاني

ايديولوجية الإنسان

ـ ١ ـ

الـوعي والأخـلاق

فرانسوا شاتليه

كل المجتمعات خاضعة لاخلاقية ، لمجموعة من القواعد المتفاوتة الترتيب التي تحدد المستقيم والمنحني ، المسموح به والممنوع . وهذا لا يعني ان في كل المجتمعات مكاناً متاحاً للاخلاق ، اي لنمط خاص من التأمل الذي يسعى إلى تحديد كيف يجب أن يتصرف فرد ما معدود شخصاً مستقلاً . وهكذا ، فان الاغريق الكلاسيكيين ، مهما كانوا ماهرين في التأمل حول السلوك ، قد اعتقدوا ان المسألة الاخلاقية ـ مسألة التصرف الفردي ـ غير قابلة للفصل عن المسألة السياسية ـ مسألة تنظيم الجماعة والحق ـ وعن مسألة نظام الوجود ـ مسألة موقع الانسان داخل الكون والطبيعة . وكان الامير كذلك ، على صورة ما ، في أوروبا خلال الفترة المسماة قروسطية حيث احلت المسيحية البعد الديني محل مرجعية الاغريق السياسية . الا ان الفكر المسيحي يحدد ، في رؤيته للواقع ، افكار سوف تهيىء لحلول الاشكالية الاخلاقية كما عرفها العصر الحديث ، منذ الاصلاح خاصة .

شروط انبثاق الشخص الاخلاقي

ان ما اتت به المسيحية في هذا المجال هو ، اولاً ، المدلول المطوق بثبات لم يكن عليه قط ، مدلول طبيعة الانسان المزدوجة ككائن طبيعي

مغمور في المادية وكائن متجاوز للطبيعة في علاقة ثابتة مع خالقه . فلم يعد التفريد مسألة مكان في الطبيعة ومسألة هيئة الجسم : انها مسألة شخص ، مسألة نفس مخلوقة بوصفها « انا » ، على وجه الدقة ثم ، في منظور « اعترافات » اوغسطين ، بوصفها ذاتية واعية . ويمكن ان يقال ذلك بعبارة اخرى : فالكائن البشري يتميز بصورة اساسية ، منذ ذلك الحين ، بارادته الحرة ، وبمسؤوليته حيال الخالق والخلق انطلاقاً من ذلك . ان المدينة تزدوج : فتوجد ، تحت ، مدينة البشر التي تختزل صيرورتها إلى تقلبات السياسة ولعبة الاهواء ، وتوجد ، فوق ، مدينة الله التي يكون تاريخها الدراماتيكي وذو الدلالة هو تاريخ معركة الحرية والحب ضد الخطيئة . وعلى الفور ، يدخل ممثل إلى المسرح الايديولوجي : الشخص الاخلاقي الحر وباطنه الواعي .

الا ان توتراً يتجلى ، داخل الروحانية نفسها ، يضاعف التوتر الذي يقابل بين فوق الطبيعة والطبيعة بنقله اياه من مكانه . ان الحرية البشرية غير محدودة بالتعريف ، ولكن العناية الإلهية كلية القدرة بالتعريف ايضاً . فاذا كان الله كلي العلم والقدرة ، لا متناهي الطيبة ، فاين تكون مسؤولية الانسان فيما يحدث ؟ ان المشادات العديدة حول مدلول النعمة تشهد على اهمية هذه المسألة التي تتجاوز ، جيداً ، سجالاً لاهوتيا على اعتبار انها تنصب على مكان الفردية وقوامها . واذا تحدثنا بصورة تخطيطية جداً ولم نعقد هذا الايضاح المدخلي ، فيمكن ان نقول ان الاصلاح ، بتحويله الاله الحي إلى الباطن واعتراضه على المؤسسة الكهنوتية المركزية التي كانت تحدث ، في اكثر مما ينبغي من الاحوال ، خلطا بين اوامر البابا ومندوبيه ومراسيم العناية الالهية ، يسمح بالتجاوز العملي لهذه المسألة منذ ان تصبح مجردة : فكل شيء يجري كما لو كان الشخص حراً ، على خفية سر النعمة ، في كسب خلاصه باعماله .

وقـد بين ماركس ، في القسم الثـامن من الكتاب الاول من « رأس المال » الظروف التي سببت الشروط الاجتماعية – الاقتصادية والاعمال التي قام بها الافراد والجماعات – الاقطاعيون والبورجوازيون واصحاب المشاغل والتجار – ، ضمنها ، تحولاً كاملاً للانتاج الذي اصبح قسم متزايد الاهمية منه قائماً ، منذ ذلك الحين ، على الاستعمال الحر ، من جانب مالكي وسائل الانتاج ، لقوة العمل التي يؤجرها العمال الاحرار ، يومياً ، من اجل ان يعيشوا . واوضح ماكس فيبر ، من جهة اخرى ، كون الاخلاقية البروتستانتية تؤلف القاعدة العاطفية والعقلية الجديدة التي تشيد ، انطلاقاً منها ، هذه العقلية الاصيلة التي تمزج بين هدف الخلاص الديني وهدف الربح الدنيوي بحيث يبدو تزايد الثروات في هذا العالم شهادة على مجد الله . وهكذا ترتسم الصليبية الجديدة : وسوف يشيد ماركس بمنجزاتها وعظمتها وضروب نجاحها المدهشة في بداية « بيان الحزب الشيوعي » .

ولا يدور الامر ، بالتأكيد ، حول جعلنا من انبثاق الشخص الاخلاقي ، الشخص المسؤول ، هنا ، نتاجاً او انعكاساً لتحول في سوق العمل . بل يجب ، ببساطة ، ان نلاحظ التطابق بين تطور ايديولوجي يخضع لقواعد داخلية تؤدي إلى استقلال « الانا » المزودة بالارادة الحرة وكون الظروف التاريخية تحدد ، بـ « تحريرها » الفرد من البنى المؤسسية القديمة ، مسائل جديدة . وبين هذه الاخيرة المسألة الاخلاقية التي اصبح ينص عليها ، الآن ، بتعابير الذاتية والوعي والحرية . ومن اجل ذلك ، يحدد قطاع للتأمل ، قطاع الاخلاق ، كفرع معياري سوف يحتل موقعاً حاسماً في مجال البحث الفكري ، حتى اليوم ، ويرتسم عن

طريق مؤسسات وممارسات نظامية في مجتمعنا . ان هذه اللوحة لمقدمات التصور الاخلاقي للعالم الذي يميز الفكر الاوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي لم ينخفض تأثيره ، البتة ، حالياً ، ان تكتمل ما لم نذكر طفرة اخرى حدثت ، في البرهة نفسها ، في الميدان الفلسفي الخالص . ففي حين وصلت حركة الفكر اسبيحي إلى التركيز على الانسان كروحانية اختبارية فريدة ومستقلة ، فان النظرية الفلسفية الجديدة التي اخذت في اعتبارها الثورة العلمية الكوبرنيكية — الغاليلية قد بنت صورة جديدة للشخص العارف . وهذا الاخير لم يعد يفهم بوصفه ادراكاً ، أولاً ، بل كفكر خالص ، كموضع الافكار وتراكباتها . وهذا هو حلول ما سوف تسميه الكانتية « الشخص المتعالي » الذي تقوم فعاليته على الربط بين الافكار بموجب ترتيب قابليتها للفهم . وبصورة موازية لذلك ، يفرض نفسه ، في هذا الميدان النظري نفسه — ضد شكلانية المنطق السكولاستيكي — ، منهج من اجل « حسن توجيه عقله في العلوم » معياره هو معيار بداهة الفكرة ووضوحها وتميزها ، ومعيار وضوح وتميز الصلات التي تجمع ، بالضرورة ، افكاراً معينة مع افكار معينة اخرى . وسوف تخرج ، من هذا المقتضى الابستيمولوجي للديكارتية ، على مستوى ادنى ولكنه عظيم الاهمية ، ارادة الفحص الحو . وكذلك ، سوف يبنى على الثورة الفيزيائية لكوبرنيكوس وغاليليه تيار علمي متزايد الضبط والقوة يعاوض الميتافيزيك القديم بالصورة الظافرة للفلسفة الجديدة .

الاخلاق ضد الميتافيزيك

يجب ، حقاً ، ان نرى ، بعد التدقيق الموجز في هذه النقاط ، ان

بناء الاخلاق كفرع عليه ان يعرف ويؤسس قواعد سلوك « الانسان عامة » كان تلمسيا منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وانه عرف نجاحاً مثالياً مع نشر « نقد العقل العملي » عام ١٧٨٨ وانه غرق ، بعد ذلك ، في مواربات الايديولوجية — مع أخذ المصطلح ، هذه المرة ، بمعناه كعملية تزوير للعلاقات الواقعية . ويبدو ان هذه التلمسات تعود إلى سببين متكاملين : فمن جهة اولى ، كان الموقف النظري في وضع يبقى ، معه ، الخطاب الاخلاقي متوقفا توقفاً وثيقاً على العملية الميتافيزيكية — الدينية التي كانت تشتمل عليه حتى ذلك الحين ويلاقي ، معه ، صعوبات في عرض موضوعه واكتشاف حده التأسيسي . ومن جهة اخرى ، فانه تتخلله ، دائماً ، مساجلات سياسية ودينية ، بل وعلمية ، تسيء إلى ارادة الاستقلال لديه . وهذا القوام السيء التحديد وغير المستقر هو الذي يجعل ، فضلاً عن ذلك ، مناقشات قرن الانوار على هذا القدر ، من الاهمية : فنحن نشهد انقلابات وتبادلات في المواقع تجعل الاحكام الحالية المستوحاة ، في اكثر مما ينبغي من الاحوال ، من الرجوع إلى التفاهة الوعظية للقرن التالي هشة او تعسفية .

ومن المناسب ، لتقديم رهان هذه المناقشات ، ان نعود إلى النص الذي يعطينا عنها اعمق واوسع معرفة معاً : « القاموس الفلسفي والنقدي » لبيير بايل . ان هذا المؤلف الذي صدر عام ١٦٩٧ يعلن عن معركة مفكري الانوار ضد المؤسسات والممارسات القمعية بنضاله القوي من اجل التسامح الديني وتنديده الساخر بصلف محاكمات اللاهوتيين والميتافيزيكيين وتذكيره بالتباين العجيب في الاحكام البشرية الذي يشهد عليه التاريخ ومطاردته الدوغماتية حيثما تجلت ورده النصوص المبدئية

والمنظومات إلى ما تقوله حقاً . وبايل الذي يفكك التراث الديكارتي يستخلص منه روح الفحص الحر ليوجهها ضد « مستبق » مزدوج في مذهب ديكارت : ارادة تأسيس ميتافيزيكي والمكانة المبالغ فيها الممنوحة للنموذج الرياضي . وهو يعارض هذا الاخير بخيرة المؤرخ التي لا تقل عنه في شيء من حيث الوثوق شريطة ان تكون مصحوبة ببحث وضبط دقيقتين .

والشيء الهام الذي يجب ان نحتفظ به ، من اجل التحليل الحالي ، هو ، اولاً ، كون بيير بايل يجهد ، باستمرار ، في ملاحقة التناقضات التي تتخلل اللاهوت كما تتخلل الميتافيزيياء الجديدة — مستبقاً ، بذلك ، « نقد العقل الخالص » لكانت — وكونه يردهما إلى ابعادهما الاختبارية ، أي إلى تقويمات طارئة منصبة على الاخلاق والتصرفات . وهو يسهم ، بعد ذلك ، وخاصة ، في مشادة حاسمة : فغنى معلوماته التاريخية والبراعة السجالية التي برهن عنها يسمحان له بأن يؤكد ان علاقة التضمن التي تقام ، بصورة شائعة ، بين الانتماء الديني والاخلاقية علاقة كاذبة . والامثلة عديدة ومعترف بها ، في العصر القديم الوثني ، عن رجال رائعين وفاضلين لم يكونوا يعرفون الاله الحقيقي ابداً . ولا يوجد ، اليوم ، اي سبب يسمح باتهام الكفار والملحدين والطائشين بانتهاك قواعد الاخلاق بانتظام . ذلك انه لا وجود لصلة ضرورية بين المبادىء التي يأخذ بها الافراد وسلوكهم : « يعتقد ، خطأ ، ان الدوافع الدينية هي دوافع العمل الوحيدة . الا ان هناك دوافع كثيرة اخرى ، كحب الثناء والخوف

من الفضيحة وغيرها ، غالباً ما تكون اقوى من الدوافع الدينية وقادرة على الايصال إلى اعمال فاضلة (١) » .

وباختصار ، فإن الشؤون الدينية والشؤون الاخلاقية شخصية ، وهي ، فوق ذلك ، منفصلة عن بعضها . ان الايمان ببعض العقائد يرد إلى تصور المرء للالوهية — وهو تصور ليست البراهين العقلانية عليه سوى صياغة مجردة . اما العمل ، فهو من شأن الاخلاق والظروف والقناعات الفردية . ان هذه المواقف ذات دلالة على الدروب التي سوف يمكن ان تسلكها المعركة ضد السلطة القديمة للمؤسسات الدينية — ودورها في ادارة المجتمع عظيم — وكذلك ضد السلطة الجديدة التي اتخذتها المذاهب الميتافيزيكية والمنظومات العلمية التي ألحقتها بها . وكماسبق ان لاحظنا بصدد ديكارت ، تستطيع هذه المعركة ان تجتاز ، حقاً ، البناء المذهبي نفسه . فمن اجل محاولة السيطرة على هذا الانصهار ، يمكن ان يقال ان هناك ، في كل ميدان من الميادين التي تمارس الفعالية العقلية فيها ، تياراً اصيلاً ومجدداً يعارض التيار السائد دون ان يكون مسموحاً به ، لهذا السبب ، رسم معسكرين متجانسين يجمعان التناقضات . ومن اجل ذلك ، يكون من قبيل الطيش ، حقاً ، ان نسلم ببداهة وجود « معسكر مادي » وتقدمي يقف ضد المثالية ، عميلة الملكية وانعكاس نمط الانتاج الاقطاعي .

وعلى هذا النحو ، ولد ، في صميم الفكر اللاهوتي ، لاهوت طبيعي يتغذى ، هو نفسه ، بالهام مزدوج ، عقلاني او طبيعي خالص ،

---

(١) القاموس ... ، طبعة ١٧١٥ ، الجزء الثالث ، ص ٩٨٨ .

سيعطي صيغتي الدين الطبيعي – الصيغة التي تستبق شكل عبادة الكائن الاسمى التي انشأها روبسيير وتلك التي يعلن عنها كتاب جان جاك روسو « اعلان ايمان الكاهن السافوياردي » والتي تناضل ، بكل قواها ، ضد اللاهوت الرسمي ، لاهوت الرؤيا . وعلى هذا النحو سرعان ما ستحارب الميتافيزياء الجديدة ويجب ان نذكر بأنها هي ، ايضاً ، نظرية المعرفة الجديدة التي تصادق على حلم غاليليه الثوري ، من جانب فلسفة اخرى يكون من قبيل المبالغة في السهولة ان تصنف تحت علم الاختبارية وحدها توجه مبدأ البداية ضد فكرة الميتافيزياء نفسها . وعلى هذا النحو سوف توضع النظرية السياسية المهتمة ، من ماكيافيلي إلى بودان ، يضمان سيادة الدولة ضد مطامح الكنائس والامراء موضع المساءلة من جانب بحث اكثر تشدداً يطلب ان تطرح مسألة السيادة الشرعية . وعلى هذا النحو ، سوف تتجلى ، ضد العلم الاستنتاجي الذي يظن نفسه مضمونا ضمانة كافية بالاداة الرياضية ، رغبة كثيفة في الملاحظات وضروب التجريب . وعلى هذا النحو يرى المولعون التقليديون بالاخلاق ، رجال الدين ، ناساً حسني التصرف ينتمون إلى مبادىء تستبعد كل تقديس يقفون ضد موثوقاتهم وتعليماتهم .

الا ان هؤلاء الاخيرين من المفكرين يتخذون الوعي ، في قوامه بوصفه اختبارياً وذاتياً ، بسبب السياق ، مرجعاً للدفاع عن استقلال الاخلاق . ومنذ ذلك الحين ، فان ما قد يبدو ، اليوم ، « اختبارية وتفاهة » قد تكون بوصفه اداة معركة ضد السلطة الكهنوتية . لنأخذ ، مثلاً ، انطوني دوشا فتسبوري وفرنسيس هتشيسون – ومؤلفهما المركزي هو

« ابحاث في اصل افكارنا عن الجمال والفضيلة » الصادرة عام ١٧٢٥ — المصنفين ، بصورة شائعة ، كأخلاقيين بمنحى عاطفي . فمن اجل ان نفهمها جيداً ، يجب ان نذكر ، اولاً ، بأن فكرة الحس الاخلاقي لا تتخذ معناها الا بقدر ما هي مدموجة في فكرة قابلية الاجتماع الطبيعية : فتجمع البشر في جماعة ليس نتاجاً لقسر او لمرسوم الهي . انه ينشأ عن استعداد متضمن في الطبيعة البشرية ، عن « عناية » تريد الانسجام والخير لكل نوع . وبالتالي ، فان كل العملية الجارية تحت رعاية شهادة الوعي تعمل على ان تجمع — في منظور طبيعة بشرية سبق للرواقيين ان جعلوها مألوفة — ما بين أشياء كان لاهوت الرؤيا ، تتبعه في ذلك الميتافيزياء ، يعتبرها منفصلة عن بعضها بعضاً بصورة اساسية : الاختباري والمعرفي ، من جهة ، ومصلحة الفرد والغاية العمومية التي ترمي إليها الجماعة او الجنس البشري من جهة اخرى . والحقيقية المذكورة لاجراء هذا اللقاء المزدوج هي ، على وجه الدقة ، الحس الاخلاقي .

وهذا الاخير يعرف بوصفه قدرة ، تنتمي إلى كل انسان بوصفه انساناً ، على الحكم على ما هو جميل وجيد اخلاقياً وتمييزه عما هو سيء وقبيح ، مصحوبة بقدرة على التوفيق بين العمل وهذا الحكم . وفرادة هذه القدرة — ونكاد نقول سرها — هي انها مجردة من الغرض عفوياً على الرغم من اسهامها في العاطفية وفي سجل الاهواء : ان هناك عاطفة للخير تقع في اصل العمل الفاضل . وهي منقوشة ، ان صح هذا القول ، في الالياف الروحية بالقوام المزدوج للسلبية والعفوية . والتجربة تشهد ، دائماً ، على وجودها والا « لكانت لنا ، حيال حقل خصب ، المشاعر

نفسها التي تكون انا حيال صديق كريم » . ومن اجل لك ، تنشق الانانية إلى شطرين لا يكونان متناقضين الا في عيون تقليد اكثر انشغالاً برعاية المؤسسة من ان يرى الواقع : فهي ترغب ، في الفعل الاخلاقي ، في الشيء نفسه الذي يسهم في الفضيلة وفي سعادة الجماعة . فالبحث عن الاشباع الفردي ورفع درجة وجود الجميع ليسا متنافيين ابداً .

وذلك هو ، أيضاً ، الموقف الذي سيتبناه آدم سميث عندما اصدر ، عام ١٧٥٥ ، كتابه «نظرية المشاعر الاخلاقية» قبل صدور كتابه « بحث في طبيعة . . . » الذي طرح اسس نظرية الاقتصاد الحر الكلاسيكية بحوالي سبعة عشر عاماً . فهو يؤكد ، بالصورة نفسها ، على الرغم من رفضه لمدلول الحس الاخلاقي الذي يبدو له مؤدياً إلى فكرة علاقة موضوعية بين الذات التي تدرك و « الموضوع » المدرك ، انه يوجد ، في كل انسان ، مشاعر قبول ونفور عميقة حيال هذا السلوك او ذاك . فالموافقة والاستياء ، كالتعاطف والنفور ، اوليان للقواعد الاخلاقية التي ليست هي سوى صياغة لاجماع . ولذلك ، لا يمكن للاخلاق الانضباطية ان تكون سوى نتيجة استقراء حذر . وهي لا تشكل ، على كل حال ، سوى تذكير . فالمحاكمة لم تقنع ، قط ، احداً في ميدان الاخلاق . وكل ما يمكن نلاحظه هو وجود خلفية مشتركة للطبيعة البشرية . وهذا هو ، بصورة ما ، الموقف الذي كان دافيد هيوم قد اتخذه بفرق واحد هو ان الطبيعة البشرية متصورة ، لديه ، على انها مكونة ، كلها ، من جانب الخبرة وان وحدتها لا يمكن ، لهذا السبب ، ان تكون الا تاريخية .

وهكذا ، فإن مطلب استقلال الشخص الاخلاقي — الذي سيدعمه الموسوعيون وديدرو وروسو — يهدف ، في برهة اولى إلى تحرير الفردية

من عبء المؤسسة الدينية ، ومن عبء الضبط المجرد للمذاهب العقلانية . وبالفعل ، حتى لو كانت هذه العملية تجري ضمن منظور وعظ تافه ، ما عدا بعض استثناءات ، منها استثناء هيوم ، فان مزيتها هي معارضة صورة فرد من « الرعية » مطيع للكنائس والامراء والنقابات بصورة « انا » حرة ترتد كل حريتها إلى التطابق مع العقل ، ممثلة ديناميكية اختبارية مسلحة بقناعتها وحدها وواعية للالتزام الواقعي والطارىء الذي يقتضيه العمل .

الاخلاق والحرية

من المؤكد انه ليس من المناسب البحث ، في مسار سبب عميق – صريح او مخادع – عن تفسير للترافق بين حدثين : الثورة الفرنسية ، من جهة واقامة نظرية اخلاقية من الجهة الاخرى . ومن الافضل ان نلاحظ ان مؤلف « نقد العقل العملي » الذي استقبل الثورة الفرنسية بحماسة ، شأنه في ذلك شأن كثير من المثقفين الالمان ، هو استثناء بقدر ما بقي وفياً للثورة حتى وفاته عام ١٨٠٤ . وقد قيل – دون ان يخلو ذلك من شرعية – ان عمل ايمانويل كانت ينهي مسار الميتافيزياء الذي بدأ مع افلاطون وارسطو : فمشروع معرفة تقول ، في الحقيقة ، ماهو عليه الوجود عن طريق خطاب كاف رد ، مهما كانت الصورة التي يتخذها ، انطولوجيا او لاهوت او منظومة الطبيعة او منظومة النفس ، إلى اوهام العقل التأملي على اعتبار ان المعارف الوحيدة التي يستطيع الانسان ان يستند إليها ، جدياً ، هي النصوص القابلة للاختبار في العلوم التجريبية . اما مشروع الميتافيزياء التالي الذي يقوم على سن قواعد يجب ان تطيعها الذات الفاعلة ، فقد رد ، من جانبه ، إلى صف الاكاذيب على اعتبار

ان القاعدة الوحيدة التي تستطيع الذات قبولها هي قاعدة الاستقلال . والسؤال التأملي الوحيد الذي يبقى هو ، حقاً ، التالي : ما الذي يحق لي الامل فيه ؟ ولا يمكن لهذا السؤال ، على وجه الدقة ، ان يلقى حلا تأمليا : انه من شأن تعميق المعارف والضبط في العمل والتفكير في الميدان السياسي – الحقوقي .

وكان قرن الانوار قد هدهد ، في هاتين المنطقتين الاخيرتين : الاخلاق والسياسة ، من جانب حلم تكوين مجتمع للعقول من شأنه ، وهو المؤسس على معارفه وارادته الاحسانية والمتكون كنوع من مستبد جماعي متنـــور ، ان يأخذ على عاتقـــه مصير الشعوب . ويرى كانت ، بثبات ، ان هذا المجتمع لا يمكن ان يتكون الا من جانب الانسانية جمعاء شريطة ان تتوصل هذه الاخيرة إلى تعريف كل عضو من اعضائها على انه « المشرع والموضوع في مملكة غايات » . وعلى هذا المبدأ تقوم « اخلاق كانت » التي يجب ان نذكر ، مرة واحدة ونهائياً ، بأنها لا توصي بشيء ولكنها تبني شروط امكانية عمل اخلاقي ، اي عمل يكون فعلاً وليس نتاجاً للحتمية ولا نتيجة للطاعة . ومن اجل حسن فهم ذلك ، يجب ان نعود إلى استخلاصات « نقد العقل الخالص » . ان هذا الاخير يبرهن على ان العالم الظواهري – كل ما هو معطى في الزمان والمكان ، اي ليس ، اذن ، الطبيعة وحدها ، بل الانسان ، ايضاً ، في واقعه الاختباري كجسد ووعي – خاضع لمبدأ الحتمية العام ، اي للترابط المضبوط للعقل والمعلولات والتفاعلات . ولذلك ، فان كل المناقشات المتصلة بالحرية والذاتية الاختبارية مرفوضة بوصفها لا موضوع لها : فالانسان ، مرئياً من جانب الفيزيائي وعالم النفس والبيولوجي ، ليس حرا .

الا انه يمكن ان يتكون كحرية . وليس ذلك بمعنى انه يستطيع اختيار هذا او ذاك حين يريده ويرغب فيه ، فاختياره لا ينصب الا على الاستقلال او على التبعية . انه يستطيع اختيار الطاعة ، الخضوع للدوافع ، الوقوع في مجال الحتمية ، مجال التبعية . ويمكن ، حقاً ، ايضاً ، ان يرفض وان يريد نفسه سيداً لذاته وان لا يتلقى قوانين اخرى خلاف التي يكون قد استنها بنفسه . وهذا الاختيار « لازمني » ، بمعنى انه من شأن كل البرهات ولا يكون ، فيه ، شيء ، قط ، مفقوداً او مقرراً نهائياً . وضمن هذا المنظور ، يضع كانت جدول « قيم » طرحت على اختيار البشر : وهذه الاخيرة معطاة بوصفها اشياء تؤثر في الارادة كغايات لتحديدها عملياً . وتلك هي ، مثلاً ، بين « المبادىء » الذاتية او الاختبارية ، العاطفة الجسدية كما يتصورها الا بيكوريون او الحس الاخلاقي الذي اتينا على رؤية وظيفته لدى هتشيسون ، ومن بين المبادىء الموضوعية او العقلانية فكرة الكمال كما يفهمها الميتافيزيكيون العقلانيون او ارادة اللاهوت الالهية . الا ان هناك تناقضاً مبطلاً في مثل هذا المسار : فهمها يكن « المبدأ » المختار ، فانه يجعل الارادة مستعبدة وهذ هو اختيار النظرية الكلاسيكية لحرية الاختيار : فهذه الاخيرة لا تتحقق الا بالغائها لنفسها .

والبرهان على بطلان كل الاخلاق المذهبية معطى من جانب كانت ، بطريقة اخرى ، في « نقد العقل العملي » . فهو يطرح ، فيه ، كتعريف ، كون المبدأ العملي ، اي القادر على تأسيس كل (او اي) سلوك يجب ان يكون قانوناً وان يكون « صحيحاً بالنسبة لارادة كل كائن عاقل » . وبعبارة اخرى ، لا يمكن للقانون الاخلاقي ان يكون الا موضوعياً . ومنذ

ذلك الحين ، فان كل مبدأ يلجأ إلى ملكة الرغبة او إلى حب الذات ، السعادة الفردية ، يجب ان يستبعد . وبصورة اعم ، فان المبدأ الذي يستطيع تحديد الارادة عملياً لن يقدم سوى شكل ويستبعد كل محتوى ، كل مادة . والقانون الوحيد القادر على تحديد ارادة حرة ، بالضرورة ، يعرف بعموميته . ان كل « اخلاق كانت » تقع في هذا « القانون الاساسي » للعقل العملي : « تصرف بحيث يمكن لمبدأ ارادتك ان ينطبق ، دائماً ، في الوقت نفسه ، كمبدأ تشريع عموعي » . وهذا يعني ، بين اشياء اخرى ، ان طريقة كون المرء حراً — اي كونه ذاتاً — هي ان يكون مستقلاً ، ان يكون مشرعاً وموضوعاً ، ان يتكون كسيد لكل التحديدات وان يرفض ، بالتالي ، كل خضوع . وتحقيق الذات كموضوع هو غايتها الخاصة : وشرطه هو استبعاد كل التحريضات الاختبارية — من السعي وراء المتعة إلى روح التضحية وحب الله وكل النماذج التي انضجتها الانطولوجيا العقلانية — التي يبين تنوعها انها ليست سوى صياغة لهذه المعطيات الاجتبارية نفسها .

من الاخلاق إلى الوعظ

نحن نعرف اللوم الموجه ، عادة ، إلى هذا التصور المضبوط الذي كان ينبغي ، حقاً ، ان يعطيه شارل بيغي الصياغة المألوفة : « ان يدي الذات الكانتية نقيتان الا انها لا تملك يدين » . ان مثل عدم افهم هذا لا يمكن ان يأتي الا من جهل النصوص . الا انه لا يمكن منح مثل هذا الجهل صك البراءة . واذا نظرنا ، فيه ، بمزيد من التقرب ، فسوف نرى انه يلخص ، بسذاجة كبيرة ، ما فعله القرن التاسع عشر الاكاديمي ، المسيحي والبورجوازي ، بالتحليل الكانتي . وسوف نضع ، في الصفحات

التي تختتم هذا القسم ، بين قوسين ، الطريقة التي عالجت بها فلسفات التاريخ الكبرى ، فلسفات هيغل وكونت وماركس وسبنسر ، المسألة الاخلاقية باعادة دمجها في منظور واسع من اجل ان نقتصر على الفلسفات التي ارادت نفسها ، بصراحة ، فلسفات اخلاقية والتي ، من اجل ذلك ، استعملت « الاختراق » الكانتي من اجل اختزاله .

فمنذ ثلاثينات القرن التاسع عشر ، اتهم الاب مين ، في كتابه « قاموس الاخطاء » ، كانت — مستبقاً في ذلك « ضروب » الدحض التي وجهها الماركسيون ، وعلى رأسهم لينين — بأنه كان لا ادرياً في موضوع المعرفة وعدم الجدوى ومجرداً في موضوع الاخلاق . وكان يتحدث كلاهوتي جيد مشغول بالتوصية بقواعد متعددة . وسوف يكون فلاسفة الدولة الفرنسية الرسميون ابرع منه . انهم يعلمون انه لم يعد في الامكان اعادة تربية الشبيبة الاخلاقية إلى الكهنوت (وكي نكون عادلين نقول ان بعضهم رأى ان ذلك غير مرغوب فيه) . ولذلك ، فسوف يبنون المؤسسة البديلة : وسوف تكون تلك المؤسسة هي التعليم العام . وسوف يكون معلمها الكبير هو فكتور كوزان الذي سيعبر ، منتصراً ، انظمة كثيرة والذي سيبقى نفوذه كبيراً في الجمهورية الثالثة (وإلى ما بعد ذلك بقليل على ما يبدو) . وما سوف يخرج من عمله الذي كانت له الوصاية على مناهج الاعداديات والثانويات والجامعات هو ، لى وجه الدقة ، ايديولوجية : خطاب واضح ، جيد المعلومات يبدى كل مظاهر التماسك نتيجته تبرير ما هو نتيجة له ، اي سلطة تريد بقاءها ، وتوطدها ان امكن ذلك .

حول اي شيء يدور الامر ؟ انه يدور حول جعل فرنسا امة متمدنة

كبيرة ، اي حول الاستمرار في عملية المركزة الادارية والسياسية باعطاء الذين يملكون النصيب من المسؤولية الذي يعود إليهم والمحافظة على مكتسبات الثورة المشروعة ، الحرية والمساواة والملكية ، وتصنيع البلاد وزيادة كتلة الثروات ثم ، عما قريب ، جعل الحضارة الفرنسية تشع في العالم بالتجارة وتربية الشعوب المتخلفة . الا ان في هذا البرنامج تناقضات : فالنمو الصناعي ، كما لا تفوت الاشارة إلى ذلك الاشتراكيين وغيرهم من الطوباويين ، تدخل انعداماً عميقاً في المساواة ، بؤساً للعمال ، من جهة ، وارباحاً عظيمة للملاك من الجهة الاخرى . إن مجد الوطن يقتضي تضحيات ، وغزو امبراطورية يفترض ، فوق المزايا المادية التي يحملها ، التأكد من كون الحق إلى جانب المرء .

وسوف تستعمل الايديولوجية الفرنسية الرسمية — ايديولوجية « الثلاثة المظفرة » عند اندلاع الحرب العالمية الاولى — كل وسيلة . فهي سوف تكون انتقائية ، ولكن المحور الذي ستنتظم حوله هو الاخلاق . وهي تحتفظ من حركة المعارضة في القرن الثامن عشر التي انجزها كانت بكون الامة مؤلفة من افراد كلهم احرار ومتساوون في الحق ، لهم حاجات حيوية وهم اشخاص ، ايضاً ، على اعتبار ان الشخص = الوعي = الذاتية = الانا . وهي تشيد بالروحانية بوصفها افضل جزء من الانسان . وقد عرفتها — مستعيرة تعريفها من مين دوبيران — على انها ارادة ، مرجع عال قادر على محاربة الحاجات المغالية والرغبات الفوضوية . وهي تعيد الاعتبار ، ضد كانت ، إلى « ملكات الرغبة العليا » ، حب القريب والوطن والاسرة والعمل . وتعرف ، على هذا النحو ، مجموعة من القيم تشكل ملمسا على درجة

من التميز تكفي للتمكن من الضغط على هذا الاصبع او ذاك حسب ما تمليه الظروف التاريخية . والصراع المفترس الجاري في اوروبا ، والذي سيمتد إلى العالم بأسره ، على مراكمة الخيرات المادية سوف يجد « نكهته الروحية » ، اذا استعدنا صيغة ماركس ، في تأكيد تقدم روحي نوعي ومرافق . وعندما يبالغ ، حقاً ، في تأكيد الافتراس ، هناك ، دائماً ، مفكر مثل هنري برغسون للمطالبة بِ « مزيد من الروح » او مثل اندريه مالرو لبناء « متاحف خيالية » .

وفي الوقت نفسه كان هذا المخطط الانسانوي — انه موجود ، في كتب الفلسفة المدرسية ، في فصل تصنيف الميول حيث ترد ، في اسفل المستويات ، الغرائز (التغذية ، الجنس ، التجمع) ، وفي اعلاها الديناميكية الروحية (الحقيقة ، الجمال ، الله) — ينظم بيداغوجيا اجتماعية يجب الالحاح على كفايتها الجديرة بالملاحظة . ففي القرن التاسع عشر ، حيث كان تكوين النخب ذا اهمية خاصة ، كان يرى ان البوليس والجيش يكفيان للحصول على طاعة العمال ، وفيما بعد على خضوع السكان الأصليين في بلدان ما وراء البحار . الا ان التعليم امتد إلى مجمل السكان — في فرنسا والمملكة المتحدة والمانيا — مع تفاقم التناقضات وزيادة قوة الحركات المطلبية وتأثير النظام التربوي بوزنه الخاص . وليس موضع بحث ، هنا ، بالتأكيد ، ان نأسف للانتشار الواسع للمهارات والمعارف الا انه ينبغي ان نلاحظ انه مصاحب ببرنامج اخلاقي ، بل وبتعليم للتاريخ لا يكتفي باشادة بالقومية بل يرمي ، ايضاً ، إلى وعظ مدني يعيد ، اوليا ، نشر هذا المخطط نفسه ويفرض هذه المجموعة نفسها من « القيم » . ومن السذاجة ، حقاً ، بالتأكيد ، ان نفكر في خطة منسقة : فالامر يدور ، بالاحرى ،

حول جملة افكار ، سهلت تداولها طوبوغرافية السلطات — فتضبط الحقوقية العلاقات الاجتماعية ، والاقتصادية العمل ، والاسرية والدينية الحياة اليومية ، والسياسية — الادارية المواطنة ، والمدرسية التعليم والطبية الصحة . وترتفع فوق هذا التجمع ابخرة الاخلاقية الوردية والمهدئة .

ويجب ان نلاحظ ان الشاغل الوعظي انتشر ، في فرنسا ، في كل دوائر الانتاج الثقافي . وهو يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة حتى الثاث الاول من هذا القرن . وغالباً ما كانت المحافظة على بنى التعليم الدينية هي التي تقوم ، في الامكنة الاخرى ، بهذه الوظيفة . الا أنه تجري ، كذلك ايضاً ، صياغات او بلاغات ذات اخلاقية بورجوازية غازية . ولا يلزم لتبين ذلك اكثر من الاستشهاد بالشاعر الرسمي لانكلترا الفيكيورية ، روديارد كبلنغ ، مداح التفوق المشروع للانسان الابيض الراشد والمتمدن الذي يطرحه ذكاؤه الجاد وشجاعته وكرمه نموذجاً وسيداً لشعوب العالم. والتهذيب والجهد البرهاني اكثر نمواً في نصوص المنظرين الالمان . فهم يستندون إلى مناهج اصيلة ، فينومينولوجية مثلاً . ومن الممتع ان نرى ماكس شيلر يعمل على دحض كانت او ، بعبارة اصح ، على تجاوزه بنسبة محتوى إليه : اما بالنسبة لهذا المحتوى ، فليس فيه من اصالة سوى تقديمه، بطريقة ابرع ، لجدول القيم التقليدية مرتبة حسب التسلسل المألوف من المحسوس إلى الديني ، مروراً بالحيوي والروحاني . اما بالنسبة للمنهج ، فهو يكتفي بأن يستعير من ادموند هوسرل نظرية القصدية من اجل تأكيد واقعية القيم دون افساد موقع الذات .

ومنذ ذلك الحين ، ترتع كل الفلسفات في المياه نفسها : ومهما كانت المصادر التي تتغذى منها — علم النفس الفينومينولوجي (او غير الفينومينولوجي) ، علم النفس الحيواني وصورته الايتولوجية (كونراد لورنز) ، الكوزمولوجيا العقلانية (من تيلار دوشاردان إلى جاك مونو) ، مختلف التأويلات الدينية (او غير الدينيـــة ، مختلـــف السوسيولوجيات الخ . . . » ، فانها تصل إلى الوعظ وتعيد ترديدمبدأ الخضوع . وانه لامر ذو دلالة ان لا تفلت الماركسية ، في التطويرات التي ادخلتها التقليدية السوفياتية ، من هذه الموجة الوعظية : فمن الاشادة بالبطل الايجابي في روايات ايليا اهرنبورغ إلى بيد اغوجيا مكارنكو ، من الستاخنوفية إلى نظرية الحق والجمال والخير التي اصدرها اندريه جدانوف ، تبني هذه الماركسية اخلاقها الانسانوية ، نظريا ، والارهابية عمليا التي تمزج ، فيها ، الضميرية ، ببراعة ، بين القيمتين التقليديتين ، الوطن والعمل ، وايديولوجية الانمية البروليتارية ـ التي لا تكف الدولة ، بفضلها ، عن التوطد واستبعاد الانحرافات ، كالدولة البورجوازية . . . .

ان ايديولوجية الاخلاقية والوعي الاخلاقي — والاولى تخلق الثاني بفعل المؤسسات الدينية والحقوقية والتربوية — هما ، حقاً ، المحور و « النكهة الروحية » في الدولة — الامة في تشكلها وتوطدها . وهما تتمفصلان ، اليوم ، في عصر ما يسمى « ايديولوجية العلم » ، دون ان يخلو ذلك من صراع ، مع خطابات السلطات العلمية — التقنية والدولة العالمة . الا ان اشارتنا إلى بيير بايل وكانت تعني ، بوضوح ، ان هناك شيئاً آخر في فكرة الحرية هذه كاستقلال للارادة الفريدة التي استولت عليها ، لتضعفها ، الاخلاق الانضباطية : ومن بين ما هوموجود ان من الواجب على المرء فرض حريته ، وذلك حتى درجة العصيان . وقد كانت هذه القوة موجودة في الثورة الفرنسية . وهي مازالت موجودة فيما يتجاوز الامم والدول .

- ٢ -

الطاعة والقانون: الحق

ايفلين بيزييه ـ كوشنر

« الناس راضون تقريباً ان كان
المشرع هو نفسه الذي يتولى
انتزاع حريتهم منهم »
(اليكسيس دوتوكفيل)

« اطاعة القوانين ، ذلك امر غير واضح » : هذا هو ما تمتم به سان جوست (١) الذي مازال يرفع إلى مصاف الاسطورة من اجل ان لا يستمع إليه احد (٢) . وهو ليس الوحيد : بل انهم لعديدون اولئك الذين عكس القرن التاسع عشر اقوالهم والذين تراودك ، احياناً ، متعة خبيثة في تخيلك اياهم احياء ، شهوداً على هذه التلفيقات امثال روسو (٣) ومونتسكيو (٤) الذي قولوه ما يزعم انه دساتيرنا .

---

(١) سان جوست : «روح الثورة »يليه « مقاطع حول المؤسسات الجمهورية » ١٠/١٨/١٩٦٣ ، ص ١٤٣ .

(٢) راجع ميغيل ابنسور : « فلسفة سان جوست السياسية » حوليات الثورة الفرنسية ١٩٦٦ .

(٣) وكذلك روسو ، راجع في لاندرو ، القرد الذهبي ، باريس ١٩٧٣ .

(٤) راجع ، فيما يتعلق بمونتسكيو ، شارل ايزنمان : روح الشرائع وفصل السلطات باريس ١٩٧٣ .

اطاعة القوانين ليست امراً واضحاً ، ولكن من شأن شرعية السلطة (وبالتالي الدولة بالاذن من اشياع علم سياسي ما) ان يجري كل شيء كما لو كان ذلك واضحاً . ويجب ان لا يفوتنا ان لعبة كلمات تنتظم في ذلك ، ليس رهانها سوى شفافية السلطة في هذه الدولة الحديثة الرائعة التي تقام . ويفرض على من يريد الدخول في هذه اللعبة توزيع اول للاوراق : ان كل شيء جديد يفعّل الثورة ، يفعّل الامحاء الجذري لهذا الماضي التعسفي لهذا النظام المسمى قديماً . فبعد الظلامة يأتي الوضوح . ان ضغطا مدرسياً (وجامعيا) حقيقياً يطلق اسم التاريخ على هذا النحو العجائبي الذي يولد منه الحق : وهو حق وضعي لانه تنس طبيعته الالهية . وليس للدولة والحق من ماض : وهكذا تخترع شرعيتهما الراهنة . ولكن الطاعة تتجذر عميقة في الارض و « الالقاء بالقروسطيين خارج الحداثة (من وجهة نظر الخطاب حول السلطة) تبقى خديعة خارقة للعادة » كما يلمح ، بصبر ، لوجند (١) على هامش النظريات التقليدية

هذه هي ، اذن ، ورقة اولى ، وها نحن نتبين انها مغشوشة . وهذا التوزيع المغشوش يستتبع ، مباشرة ، توزيعاً آخر تكون الطاعة والقانون ، بموجبه ، واضحين في تأكيد تبادلهما الضروري . ولا يقول ذلك نص بصورة افضل من تلك التي يقوله بها هذا الدستور الجيروندي الذي لم يكتب له التطبيق : « المحافظة على الحرية تتوقف على الخضوع للقانون الذي هو التعبير عن الارادة العامة (٢) » . فالحرية والطاعة تستلزمان

(١) ب . لوجندر : حب الرقيب ، لوسوي ١٩٧٤ ص ١٤ .

(٢) نص حري بالاعجاب يكشف ، بسذاجة ، عن كون كل طاعة محافظة .

بعضهما بعضاً : وسراب الحق الوضعي يعطي مفتاح سر الخضوع الذي اصبح رغبة في الخضوع ، والثورة تجعلنا نرى الجدة في الالتزام السياسي في حديه المتعادلين : الحرية والسلطة . ومن الصحيح ان حق العصر الحديث يبدو ، في خطاباته من الحدة بحيث يبدو حديث الولادة . فالحق لم يكن موجوداً قبل ان يكون وضعياً . ان كل شيء يقوم على خطاب ، خطاب قبول الفرد بالتزام يكون هو مصدره . والحق ، القوى لكونه ينجح في هذه اللعبة ، يستطيع ان يلوذ ، كاملاً ، بالقانون . ما هو الجديد ، حقاً ، ما وراء الخطاب ؟ يحيل إلى الحديثين انهم يعبدون آلهة جديدة ويحملون إلى القانون هذه العبادة نفسها التي مارسوها بالنسبة للقانون الذي يجسد دولة مماثلة واخرى : « لقد افترض انجاز مثل هذه المعجزة ، دائماً ، علماً خاصاً يقيم ، على وجه الدقة ، هيكل هذا الحب ويموه ، في نصه ، شعوذة ترويض خالص . وبعبارة اخرى ، ينشيء القانون ، في كل نظام ، علمه الخاص ، معرفة شرعية واستاذية ، ليضمن وصول الرقابات إلى الرعايا ويرجح رأي الإسياد . ويقدم لنا هذا العلم ، على ساحة التقاليد الغريبة الضيقة ، ولكن ذلك يتم بفضل الخط غير المنقطع للتعليقات الحقوقية او لصيغ النص الجديدة ، تقدم لنا هذه المادة العجيبة الصيانة ، يقدم لنا علم ازلي للسلطة (١) » .

واذا اقتصرنا على العصر الحديث ، فسوف نلاحظ ، جيداً ، ان الحق يقدم نفسه الزامياً من حيث انه قائم على القانون ، تعبير عن الارادة العامة ، وانه يقدم نفسه ، مضموناً بهذا الطابع الالزامي ، على انه مستقل ، على انه علم خاص تديره مراجع تشريعية مستقلة . واذا لم نتنبه إلى حيل

---

(١) ب . لوجندر : مرجع سابق ، ص ٥ .

الايديولوجيا وانقلابات التاريخ ، فسوف نرتقي ، بيسر ، إلى النقد « السوسيولوجي » لهذه العقائد المصنوعة للاذهان الساذجة . ربما خيل للمرء ، مسلحاً بمادية تاريخية ما تسمى ديالكتيكية ، انه يستطيع تصفية الحساب مع هذه « النزعة التشريعية » نهائياً . وسوف تهب ، دورياً ، ريح الاصلاح دون ان يتغير شيء (او من اجل ان لا يتغير) ، بل ويمكن وصف الشرعية بانها اشتراكية دون تعديل شيء في التعادل المقرر بين الطاعة والحرية . ويمكن ان يقال ان الحق جهاز ايديولوجي وجهاز قمعي للدولة ، معاً ، الا انه لن يقال كيف لا تكون عبادة القانون سوى احد التحولات الحديثة لعبادة المعيار . ويمكن ان يقال انه ليس للحق سوى استقلال نسبي حيال انماط الانتاج وعلاقاته وانه يبقى اداة استغلال في خدمة طبقة مسيطرة ، الا ان الامر لن يكون سوى تكرار التعادل بين الطاعة والحرية واعادة انتاجه في مكان آخر . وسوف يندد ، حقاً ، بهذا « الاستقلال » الزائف للحق ، وهو ، بالفعل ، علم الدولة ، ولكن النقاد ، وقد غشيت ابصارهم بهذا الاكتشاف ، سوف يختزلونه إلى الاستغلال دون ان يريدوا الاستماع إلى انه ربما كانت سيطرة « مفهوماً آخر » غير قابل للاختزال إلى الاستقلال ، بل وغير مشتق منه (١) . مفهوم آخر ؟ ان عيوننا الحسيرة تتفحص التاريخ . وحتّى لو دار الامر ، هنا ، حول الحق الغربي الحديث ، حق عصر ومنطقة جغرافية ، فسوف ينبغي ابقاء هذه المسألة . مسألة « استعمال المعيار في السيطرة (٢) » ماثلة .

(١) راجع م . ابنسور (تقديم ماكس هوركهايمر) : كسوف العقل ، بايو ١٩٧٤

(٢) عنوان ورقة عمل لفرانسوا دارسي ، ندوة حول التخطيط العمراني ، كانون الثاني ١٩٧٦ .

ويجد الحق ، في وظيفته كتبرير للسلطة الحديثة ، اقوى دعامة له في حكاية ايديولوجية ، حكاية القانون المصنوع من جانب الانسان ومن اجله : فقد برهن ماكس فيبر ، نهائياً ، على الاختلاط بين الشرعية والقانونية في هذه الانظمة التي « لا تقدم ، فيه الطاعة ، للشخص ، بل للقواعد »

وهذه الحكاية تحدد شكلاً ، بنية يشير إليها اللاهوتيون الجدد كعلم مستقل . وهذه حكاية اخرى تنضج بصورة موازية ، ولكنها تشتق ، دائماً ، من عبادة المعيار . انها حكاية اخرى ، وظائفها تنكشف بيسر لان الحق ينتمي إلى الدولة دون ان تكون الدولة ، قط ، دولة حق . انها حكاية اخرى ، ولكن القناع واقعي واقعية الحقيقة التي يقنعها ، ولكن الحق شكل مشخص والايديولوجية التي يعبر عنها ، متميزة ، نوعية ، لا تختزل إلى الايديولوجية التي تعبر عنه .

عبادة القانون ، عبادة المعيار

حملت ثورتا القرن الثامن عشر الفرنسية والامريكية ، مهما كانت الفروق بينهما في الجهات الاخرى (١) ، فكرة اولى بسيطة : حكم الواحد (او القلة) لا يحتمل . فلا شيء يضمن ان لا يمارس تعسفياً لانه لا يستطيع ، من حيث مصدره وهدفه ، ان يكون الا خاصاً . ولم يعد الله ولا ممثلوه ولا طبيعة الاشياء ، وهي عمل الهي ، مصدر شرعية له : فبما ان الايمان الفاضل بضرورتها قد تزعزع ، فانه يلزم معتقد « آخر » . وهكذا ندخل في العصر الجديد : عصر « السلام

---

(١) راجع ، مثلا ، تحليل ج . هابرماس للثورتين : النظرية والممارسة ، الجزء الاول ، بايو ١٩٧٥ .

البورجوازي » الذي يقتضي نمطاً معيناً من التنظيم الاجتماعي ونظاماً حقوقياً خاصاً . وينص على المعتقد الجديد بتعابير حقوقية : « يمثل الحق هذا الطابع الخاص الذي هو انه يجعل الافراد يقبلون قواعد كانوا يحسون بوجودها كقسر لا يحتمل طيلة الوقت الذي كانت تماثل ، فيه ، بانتصار كنيسة . والمراوغة تقوم على ابدال لاهوت بآخر مع جعل الناس يعتقدون ان ما كان ينجز ، بتغيير في التسمية ، هو تقدم حقيقي (١) » .

وتغيير التسمية يمس الحق مباشرة : فالحق موجود لانه وضعي ، لانه افلت من ميتافيزيائيات الحق الطبيعي . ولكن ما ينضج ، مع وضعية الحق ، مازال مذهباً للحق الطبيعي (٢) ، مع التأكيد على ان الحق قد صنع من جانب الانسان ومن اجله وان اي مصدر آخر لن يعطي الشرعية للسلطة .

والترتيب السياسي لمثل هذا المعتقد يفرض ، منذ ذلك الحين ، منطقاً غريباً : فعمومية القانون هي ، وحدها ، التي تعبر عن الارادة الفردية . ولم ننته ، بعد ، من الدهشة من الالتباسات التي يفتتحها مثل هذا التأكيد : القانون عام ، من حيث مصدره وهدفه ، على اعتبار انه لم يعبر عن اي شك في التبادل بين هذين العنصرين دون ان يجعل ذلك معنى كل منهما اشد وضوحاً .

ان الفرد العاقل يحكم بارادته (العامة) ومن اجل مصلحته (العامة) :

---

(١) أ.ج. ارنو : ورقة عمل في ندوة الفكر السياسي ، حزيران ١٩٧٥ .

(٢) المرجع السابق .

وهكذا يلقى كهان الدولة القديمة انفسهم ، دون مشقة ، في الموقف الراهن .

وعبارة « الحق هو التعبير عن الارادة العامة » تعني ، اولاً ، ان الفرد هو مصدر كل قانون . ومن المؤكد ان القانون يتضمن التزاماً للسلوك ، مقتضى ، « امراً » ، ولكن الانسان لا يلتزم الا من ذاته ولا يطيع الا الامر الذي يعطيه لنفسه . والقانون يمحو السلطة من حيث انه لم يعد يسميها ، والسلطة ليست شرعية الا بكونها قانونية ، اي مرادة بهذا المعنى . مرادة ام مقبولة ؟ ان بين فعل الارادة العامل والقبول السلبي هذا الفرق السيكولوجي الدقيق الذي غيبته الخطابات الكلاسيكية دائماً . ان روسو يتوقع التلاعب ، ولكنه سوف يتعرض للخيانة مرتين بصدد ما يقوله من ان الارادة العامة ليست مجموع ارادات الفردية . فسوف يجري تمثيل الارادة العامة ، والارادة العامة سوف تكون ارادة الاغلبية .

وليس الفرد المشرع سوى اسطورة : والنظام التمثيلي ليس ، فقط ، خيانة لروسو الذي كان يجرؤ على تصور شعب على درجة من السيادة يستطيع ، معها ، ان يفرض على « مندوبيه » تفويضاً امرياً . ولهذا النظام ، ايضاً ، هذه الوظيفة الاخرى التي لا ندرك ، دائماً ، طابع المفارقة فيها : ان الامر يدور حول مراقبة المشرع ، تجريده من كل مبادرة واستقلال ، الخلط بين ارادته واردة الامة . وجورج بوردو يلح بشكل كامل ، في مقابلته بين فكرة القانون وفكرة النظام التمثيلي ، على هذه الوظيفة الاساسية : « ان المذهب الثوري ينكر ، بكل بساطة ، وجود هذه الارادة لانها تكون قد قطعت ، حتماً ، الصلة التي تجمع بين القانون وقاعدة الحق العليا ، لانها تكون قد ادت إلى جعل القانون عمل الجهاز

التشريعي ، ولانها تكون ، اخيراً ، قد دمرت مفهوم القانون الارادة العامة . وهذا النفي هو جوهر النظام التمثيلي نفسه كما صيغ في القرن الثامن عشر . ان لكل هذا البناء الذكي ، اذا تأملنا مداه جيداً ، هدفاً ليس هو تأكيد سيادة الشعب غير القابلة للاستلاب بقدر ما هو رفض اعطاء المشرع اية سلطة حقيقية (١) » . ان اللاهوت يعمل جيداً : فلا يدور الامر حول ترجيح ارادة الشعب ولا ارادة ممثليه المعدودين ، بل حول ان لا تدمر روح الشرائع المعيار في سلطته اللاشخصية ، حول ان لا تنسف الارادة التشريعية الانسانية ، المتحولة والهشة ، الاسس الالفية للطاعة بالكشف عنها . وضمن هذا المعنى ، لا يستطيع القانون : وهو التعبير عن الارادة العامة ، سوى الرد إلى المعيار غير المعبر واللاشخصي . وهذه اللاشخصية تبقى الدولة .

ولا يناقض اعلان فصل السلطات هذا التحليل : فاذا التزمنا التعريف « الثوري » للقانون ، فان اعلان استقلال السلطات الثلاث وخضوع التنفيذية والقضائية للقانون ، معاً ، يغدو دون اي معنى . ومن هو الذي لا يرى ، فعلاً ، ان هذا التعريف للدولة الدستورية « يرد إلى اساس لها هو القانون الذي يعده ، من جهة اخرى ، عمل سلطة خاصة » ؟ إن إيريك فايل الرائع يستخلص منه هذه النتيجة الاساسية بالنسبة لمحاكمتنا : « ان هذا الرد اللاشعوري إلى القانون ، وهو عيب شكلي في التعريف ، يكشف ، ايضاً ، طبيعة الشكل الدستوري للدولة . انه الوجود الفعال والناجع لقانون اساسي يعترف له بهذه الصفة دون ان

---

(١) ج . بوردو : بحث في تطور مدلول القانون في الحقوق الفرنسية ، في مجلة : ارشيف الفلسفة ، العددان الاول والثاني ، ١٩٣٩ ص ٢٤ .

يكون له ، بالضرورة ، كيان خاص بين القوانين (١) » . ولا يهم كثيراً ، في هذه البرهة من المحاكمة ، محتوى هذا القانون الاساسي وكيانه اذا كان واضحاً ان جعل الطاعة معياراً يمكن ان يستغني عن سيادة الحق الوضعي .

وما يلي يثبت ذلك : هل انتبهنا إلى كون اقرار الاقتراع العام يطابق حلول انحسار القانون ؟ ففي القرن التاسع عشر ، حيث اخذت الارادة العامة بالمعنى الحرفي ، هددت المطابية الديمقراطية المعيار والحت على السيرورة : ففي الوقت الذي يظهر ، فيه ، تهديد انتخاب الجهاز التشريعي بالاقتراع العام ، ينبغي طرح آخر الاقنعة ووضع حد لاسطورة ارجحية هذا الجهاز . ويجب ، اكثر من اي وقت مضى ، مراقبة المشرع بوصفه ارادة ذاتية . ونعلم ان كونت سينصرف إلى ذلك باستماتة ، كما سينصرف إليه ، على اثره ، حقوقيون تعساء من امثال دوغوي (٢) . وكونت « يقدم وجه مهاجم قيم للنظام القديم في عصر كان ، فيه ، هذا الاخير قد انهار منذ زمن طويل وكانت البورجوازية قد وطدت ، فيه ، منذ زمن طويل ، سلطتها الاجتماعية والاقتصادية (٣) » . ودوغوي يبرز وجه مهاجم اقل قيمة لسيادة الدولة والقوة العامة : ويكرس الاثنان ، مع آخرين كثيرين ، حلول دولة تكنوقراطية لم تجدد سوى عاوم سيطرتها . ويبدأ ، بهم ، العهد المسمى بعهد انحسار القانون :

(١) ا. فايل : الفلسفة السياسية ، فران ١٩٥٦ ، ص ١٦٤ .

(٢) راجع ا. بيزييه - كوشنز : الخدمة العامة في نظرية الدولة لدى ليون دوغوي ١٩٧٢ .

(٣) هـ. ماركوز : العقل والثورة ، مينوي ، ١٩٦٨ ، ص ٣٩٦ .

فمن اجل محاولة الافلات من تجليات ارادة المشرع ، يجب تحويل القانون إلى اضحوكة وعدم عبادته الا محولا إلى معيار : كلمات اخرى انظام ازلي .

ويمكن ، بالكفاية نفسها ، دحض القانون الوضعي على المستوى الدستوري الخالص : ففي كل مكان ، يصبح القانون من شأن التنفيذيين والادارات والبيروقراطيات الموجلة باعلاء « المصلحة العامة » والمتدخلة بصورة اكثر مباشرة وعفوية ، كل يوم ، باسم كفاية اكبر (١) .

انه الوجه الاخر للقانون : عام من حيث موضوعه ، وهذا هو معناه الحقيقي والحصري . فالقانون لا يستطيع ان يعطي الامتياز للشؤون والمصالح الخاصة . ولن نبالغ ، قط ، مهما كررنا ان اعضاء الجمعية التأسيسية لعام ١٧٨٩ والاخرين اقترفوا قلباً شنيعاً في المعنى حين كانوا يزعمون انهم يشعلون ، بذلك ، شمعة لروسو . فعمومية هدف القانون لا تتحقق ، في رأي روسو ، الا في الديمقراطية السياسية المباشرة . ولكن روسو الذي يتحدث عن التمرد (٢) ليس ابن زمانه ، والثورة البورجوازية لا تستطيع ، في حسابها ، الا ان تشوه خطابه وتجعله يتحدث عن النظام . والمطالبة بقانون عام من حيث هدفه تحتفظ بالالتباسات نفسها : فهي ، في الوقت نفسه ، احتجاج ضد التعسف وحلم بمجتمع عاقل ، عقلاني وذي مردود .

---

(١) راجع ، حول كل النقاط ، ل . نيزار : التغير الاجتماعي وجهاز الدولة ، غرونوبل ص ٦٥ – ٩١ وكذلك ج . شوفالييه : المصلحة العامة في الادارة الفرنسية ، المجلة الدولية للعلوم الادارية ١٩٧٥ العدد ٤ .

(٢) راجع خاصة ، لاندرو : مرجع سابق .

ويعبر الالتباس عن نفسه في جذر اكثر المطالبات دلالة بالذات : فعمومية القانون ، وهي اداة في الصراع ضد الطغيان ، تحمل المساواة . واذا كانت للمصلحة العامة قيمة اسطورة ، فذلك لانها تقنع التسلسل الاجتماعي للمصالح الخاصة . ولهذا التسلسل ، او اللامساواة ، محتوى مشخص متحول تاريخياً . والماركسية لا تحتكر هذه الملاحظة : فليس علينا ، للاقتناع بذلك ، سوى ان نعيد قراءة الصفحات التي يكرسها ليوشتراوس للجذور التعاقدية للشرعية البورجوازية في مؤلف لوك (١) . فاذا كانت عمومية القانون حاملة لمطالبة بالمساواة ، فإنها تستطيع ، بيسر ، ان تفكر في نفسها بتعابير تعاقدية . والقانون الاجتماعي المتميز سيكون ذاك الذي ينجم عن الاصطلاح ، عن الاتفاق بين اطراف تعد ، في هذه اللعبة ، متساوية . والسياسي ينسكب في شكل هذا الميثاق : فلا يتخذ تجلي الارادة ، القبول ، دلالة حقيقية الا حيال مبدأ المساواة ، ويمكن ان يفترض القبول حاصلاً منذ ان تحترم لعبة المساواة في شكلها . وكون الامر لا يدور ، قطعاً ، حول مساواة واقعية وكون هذه الحرية الشكلية ، نفسها ، مصدر عدم مساواة شيء يمكن لكل واحد ان يلاحظه مهما تدني وضوح ذهنه.ان الشكل التعاقدي هو ، بامتياز ، شكل السلام البورجوازي من حيث انه يحرر الاقتناء ويضمن المحافظة على الملكية .

لقد تغذى التمييز العابث بين الحق العام والحق الخاص ، في زمن ما ، من التعارض بين القانون والعقد ، ولكن هذا التعارض مصطنع بديهياً . وفضلاً عن ذلك ، فليس الاساس التعاقدي للقانون ، قط ، سوى حلقة ورمز يبقى ، بعدهما ، المعيار . و « اذا كان حقاً ان العقد يستلزم ،

---

(١) ل . شتراوس : الحق الطبيعي والتاريخ ، بلون ١٩٥٤ .

مبدئياً ، شروط اتفاق الارادات وتحديد للمدة ومحافظة على الانصبة غير القابلة للاستلاب ، فان القانون الذي ينجم عنه ينزع ، دائماً ، إلى نسيان اصله وإلى الغاء هذه الشروط التضييقية » ، واذا كان حقاً ان هناك « حركة خاصة للعقد الذي يتصور انه يولد القانون مع استعداده للخضوع له والاعتراف له بالتفوق » ، فانه يبدو ان « الوظيفة التعاقدية هي ، حقاً ، انشاء القانون ، الا انه كلما حسن انشاء القانون زاد تضييقاً لحقوق احد طرفي التعاقد (١) ». اننا نعلم منذ التحليل المدهش للعقد المازوشي من جانب دلوز ، ان التفسير الوظيفي للعلاقه بين المساواة الشكلية والمساواة الاقتصادية لا يكفي لتفسير قوة الاسطورة التعاقدية وان اوديب لا يقيم في البنية الفوقية ويطالب دوراً فعالاً في الالة الضخمة ، آلة صنع المساواة في المجتمع الرأسمالي . لقد قدمت الماركسية اسهاماً حاسماً في نقد اللامساواة ، ولكن ما تعرضه للرؤية يحول النظرة عن كونها جملته في تفسير الوظيفية .

واليوم ، يعاني انحسار القانون او العقد لصالح « تقنين » خارق للتصرفات التي يزيد اندفاعها بعاطفة المساواة كل يوم . ومن المؤكد ان المساواة امام القانون شكلية فقط ، الا انه لا يمكن اختزال هذه الشكلانية إلى مجرد وظيفة اخفاء الواقع : فالشخص يستطيع ان يختار هوية ، دوراً ، شريطة ان يفهم من حرية الاختيار هذه تلك التي تقرها المعايير . واذا كان القانون يخفي اللامساواة الوقعية ، فان له هذه السلطة العجيبة ، سلطة توزيع المساواة في الهوية : « انه يبني ، دائماً ، تحت علاقات اخرى ، هويات جديدة تحمل المساواة إلى اولئك الذين كانوا يعلنون ، سابقاً

(١) ج . دلوز : عرض زاشر مازوش ، منشورات مينوي ١٩٦٧ .

وفي ادوار اخرى ، مختلفين (١) » . وقدرة السلطة على تنظيم هذه « اللعبة » اعظم ، وشرعيتها ، اليوم ، اقوى : « ليست الفوضى ، قط ، هي التي يولد ، فيها ، الطغاة ، فانتم لا ترونهم الا قائمين في ظل القوانين او مستمدين مبررهم منها (٢) » ، ولكن الطغاة الذين يودون ان يسموا كذلك اذا كانوا يستطيعون الالتجاء إلى المعيار نادرون اليوم . والخطاب الذي يقول ان هذا المعيار الزامي لعموميته لا يمكن الا ان يكون ساخراً .

ان مطالب المساواة المصحوب ببحثه المشغوف عن الهوية يوطد استخدام السيطرة في المعيار . وقد سبق لتوكفيل ان قال ان السلطة تتوطد بفعل التوق إلى المساواة لان البشر يفضلون العبودية مع المساواة على الحرية دونها ، ولكن ذلك يعني اننا نعتقد ان لهم حرية هذا الاختيار المشخصة واننا لا نلمح سوى ظلال عاطفة المساواة هذه . ان لمحاولات التفسير التحاليلية التي قام بها لوجندر ، قبلنا بها ام لم نقبل ، مزية اليأس : فالقانون يحقق ، بعد طرحه الخوف على الرغبة وطمأنته الشخص باعطائه اجابة عن ضروب قلقه ، تحويل حب الشخص إلى المؤسسة ويخلد الخضوع . وكما لاحظ دارسي ، « اذا كانت المؤسسة تغلو موضوع الحب ، فذلك لانها تعيد ، في صميمها ، صنع وحدة ما فصمه القانون في الفرد . فالسلطة تضع نفسها تحت علامة الواحد ، الوحدة المفقودة ، الشيء المفتقد ، ابداً ، الذي تعرض استعادته . وهذه اسطورة خنثوية عن الاب السيد

---

(١) ا. فايل : مرجع سابق ص ١٤٥ .

(٢) ج. دلوز : مرجع سابق .

المخصي والأم الكنيسة . . . نلقاها في اساطير الدولة الحديثة . وهكذا يستطيع كل فرد أن يصيد ، في المؤسسة ، نصيب الرغبة الممنوعة (١).

وقد لا تكون عاطفة المساواة ، قط ، سوى تعرية وتفعيل لهذه الرغبة المكبوتة والمحولة إلى القانون نفسها ، وقد يكون العصر الحديث ، حقاً ، عصر عبادة القانون دون ان نميز هذه العبادة بين الدولة الاستبدادية والدولة الليبرالية . والمساواة ليست عاطفة الا في اللامساواة ، الهوية في الفرق . ولذلك ، فان التقنين يعمل بصورة افضل انطلاقاً من التقسيم الذي ينتشئه والذي يعيده لاعبا به بصورة اخرى . . . ولذلك ، فان الشرعية تعمل بصورة افضل في صميم اللاشرعية نفسها : فالمجنون والمريض والمجرم وغير السوي مستبعدون بهذا المعيار نفسه الذي ينتجهم بالدلالة عليهم : فالهامش قد امتص ، والمجتمع لا يعاقب بقدر ما يراقب (٢) ، والسلطة تلتجىء إلى المعيار ، والنظام يؤمن دون اعطاء اي اعطاء اي امر ، ويبقى السجن والرقابة الاداتين الامينتين لوظيفة غير معترف بها دون ان ينزعجا من عدم كفايتهما في تحقيق الاغراض التي يدعيان اخذها على عاتقهما : فالمجرم والفاحش يتكاثران في الممنوع نفسه الذي يدل عليهما ولكنه لا يمس سوى الحرية او الذكاء (٣) . فوهم الاعتقاد بزوال الدولة بالغ القوة احياناً .

وسواء قبلنا وموجهة نظر لوجندر « المنشئية » ام لم نقبل بها ، فيجب

---

(١) راجع ف . دارسي : مرجع سابق .

(٢) راجع م . فوكو : الرقابة والعقاب ، غاليمار ١٩٧٦ .

(٣) راجع ا . بيزيه – كوشنر : حماية الشبيبة ومراقبة المنشورات في المجلة الدولية لحقوق المؤلف نيسان ١٩٧٣ .

ان نضيف إليها ، او ان نحل محلها ، كون مطالب المساواة يغذي ، بكنسه وضعية القوانين ، العقلانية التكنوقراطية للدول الحديثة إلى حد أن « العمومية الشكلية للقانون والمساواة بين الناس لا تسمح بالتمييز بين الدول « الحرة » والدول « الاستبدادية — او لا تعود تسمح به : فقد كان هناك زمن كان الصراع السياسي يتطابق ، فيه ، مع الصراع من اجل اقامة النظام الحديث للعمل الاجتماعي ، وبالتالي مع الصراع من اجل المساواة بين الافراد ضد ضروب اللامساواة في الولادة . ان بنية المجتمع ، الشكل التاريخي للصراع مع الطبيعة الخارجية هي التي تقتضي المساواة في استخدام كل القوى البشرية المتوفرة والتي تقتضي الشكلانية الحقوقية ، اي امكانية حساب نتيجة كل المنازعات التي يمكن ان تحدث بين الذين يلعبون الادوار الاجتماعية (١) » . لقد غير زوال الملكية المطلقة ثم حلول الاقتراع العام معنى هذا التطابق : فضروب تقدم التكنولوجيا الحديثة تضمن ، من الان فصاعداً ، اعلاء شأن المصلحة العامة بالبحث عن « اشكال » عقلانية وذات مردود لالغاء ضروب اللامساواة ، بالاستغناء عن الاشكال التشريعية التقليدية . ولكن الحق لم يقل كلمته الاخيرة : فاذا كانت التقنينية تحل محل القانون ، التعبير عن الاقتراع العام ، فإنها تستدعي عهد الشرعية ، فلا يصح كل معيار الا بطابقه مع معيار اعلى . وعلم الحقوق يثأر لنفسه من السياسي ، وانواع فساد الاقتراع العام لن تكون سوى امر طارىء امام ضروب تقدم الشرعية وحسنات « دولة الحق » .

---

(١) ا. فايل : مرجع سابق ، ص ١٤٧ .

يدور الامر ، هنا ، حول دراسة تأكيدين متمايزين اعلنهما ، في مجالات مختلفة ، خلال القرن التاسع عشر ، المبشرون بالحقوق الحديثة ، وهي دراسة تجري ضمن العلاقة بينهما بالذات . فمن جهة اولى ، الحقوق علم مستقل بمعنى انه اكتسب استقلاله عن الواقع الاجتماعي – الاقتصادي ، كما عن كل مرجعية سياسية . وليس للحقوق ، من جهة اخرى ، مبرر وجود سوى ادارتها للدولة : فلا تستحق افعال السلطة الطاعة الا بتطابقها مع معيار اعلى ، والقوة ليست شرعية الا بتحولها الحقوقي .

ان هذين التأكيدين للاستقلال الحقوقي وللدولة الحق متساويان في الخطأ ، ولكنهما كذلك بصورتين مختلفتين . لقد اتخذ الاول معنى خاصاً مع قيام « السلام البورجوازي » في عصر الاستقلال التدريجي للمعارف : الفيلولوجيا ، البيولوجيا ، الاقتصاد ، السياسة ، وعلم الاجتماع بعد ذلك (١) . . . . . وهو يقتضي ان يصبح الحقوقي ، المنقطع إلى التأويل ، هذا العالم ، هذا التقني « المحايد سياسياً » ، كما يقتضي ان تصبح الحقوق علماً بصفة الحياد هذه نفسها : والشرعانية الوضعية هي ، حقاً ، التي تفرض هاتين النتيجتين . الا ان هذه النتيجة ، كما رأينا جيداً ، لم تستطع ان تنمو الا على حساب تناقض اساسي اول : فنمو الحق الطبيعي هو الذي تظهر ، معه ، اولى محاولات خلق علم الحقوق ولم يتم التوجه نحو تمييز واضح جداً بين الاخلاق والحقوق ،

(١) راجع مؤلفات م . فوكو .

نحو فصل معلن صراحة بين الحق الطبيعي والحق الوضعي ، نحو تبني مبادىء مثل تعيين القاعدة وضرورة ابرامها والتمييز بين القانون واللائحة التنظيمية وخضوع القاضي للنصوص الموضوعة ومنعه من تفسيرها ، لم يتم كل ذلك الا مع مجموعة قوانين نابليون . . . وبكلمة واحدة ، انه عهد الوضعية . وسوف يفرض هذا الاعلان نتائجه الدقيقة : « ان المشرع ، اذ يصبح عالماً محبوساً في برجه العاجي ومتأملاً في عدالة قاعدة الحق أو موزعاً غير معلن للعدالة ، يضع نفسه ، في الواقع ، في خدمة القوة المشرعة (١) ، هذه القوة التي نعرف انها ليست ما يقال عنها . ولكن التناقض الاصلي ، التناقض بين الحق الطبيعي والحق الوضعي ، لا يجري تجاوزه : فقد يكون الحق ، تحت غطاء هذا التمييز ، سياسياً ، بصورة كاملة ، دون ان يكون عليه ، ابداً ، الاعتراف بذلك . والتجلي الاساسي لهذا التناقض يخلد كعاهة مبدئية للوضعية الحقوقية منذ ان نقارب مثال حق مقاومة الاضطهاد وحده . فالوضعية تقتضي ، فعلاً ، من حيث اسسها ، ان يعترف بالحق في مقاومة اضطهاد من جانب عاهل لا يحترم القانون وان يرفض ، في الوقت نفسه ، كل قوام حقوقي لهذا « الحق » نفسه الا الوقوع في الفوضى واختلال النظام وعدم التماسك العقلي ، وهو الاسوأ على اعتبار ان القانون سيد والسيد لا يستطيع اضطهاد نفسه . وتتلى الحقوق ، في الحركة نفسها التي تسميها علماً ، كايديولوجية (بالمعنى الكلسيني) : فضرورة استقلالها غير مطروحة ، صراحة او ضمنا ، الا بالنظر اوظيفتها كضمانة ضد التعسف . ولم تنجح اية منظومة واي مذهب في حل هذا التناقض الاستفزازي الذي يعيب ،

(١) ا.ج. ارنو : مرجع سابق .

اذ ينتمي إلى مبدأ الطاعة نفسه ، بصورة اساسية ، كل تفكير في صحة الحق معرياً كون الحق يعلن نفسه الزامياً ولكنه ليس كذلك . ونظراً لعدم القدرة على حل مسألة أساس الطاعة ، ينتهي الامر إلى استبعادها ، ببساطة ، من التفكير في الحق . ولكن هذا الاجلاء سيتخذ معان مختلفة اختلاف المذاهب . فسوف يحاول دوغوي ، مثلاً ، معتقداً انه يهاجم الوضعية الحقوقية ، ان يجد اساساً سوسيولوجياً للحق : وتبقى مسألة صحة النظام الوضعي ، في نهاية الامر ، محلولة باللجوء إلى معيار اساسي اعلى . ولا اهمية لكون هذا الاخير ميتافيزيكيا او اخلاقياً او طبيعياً او اجتماعياً او سياسياً على اعتبار ان القانون الوضعي موصوف في نهاية الامر ، ببساطة ، على انه مطابق للمعيار الاعلى. و«الوضعية الخالصة » ، وفي ذلك مفارقة ، هي التي يعود إليها فضل نقد « ايديولوجي » حقيقي للوضعيتين الارادوية والسوسيولوجية . فعندما يؤكد كياسن ، احد منظري التقنينية ، ان صحة المعايير « محدودة ، حصراً ، بالمنظومة التي تنتمي إليها » ، وعندما يؤكد رومانو ، وهو احد منظري المؤسسية ، ان المنظومة الحقوقية اللاشرعية تناقض لفظي لان « وجودها وشرعيتها هماالشيء ذاته » فهل يتوصلان إلى استبعاد الخلط « الايديولوجي » بين وجود الحق ومسألة « فضله او ضرره » ؟ مهما تكن ضروب التقدم التي يسمح بها وضوح « الموقف » هذا في دراسة الاليات الحقوقية ، فإنها تسهم ، ايضاً ، في جعل التقنية ، في صيغها المتشابهة والمختلفة ، منظومة حق مستقل ، اي لاسياسي لا يعطي السلطة الشرعية الا باخضاعها له دون ان يفهم ان الامر لا يدور حول مكبح ، بل حول تقنية حديثة ، بين تقنيات اخرى ، في خدمة السلطة الواحدة المركزية .

وسواء ادار الامر حول التمنينية الالمانية ام حول صيغتها الفرنسية في مبدأ الشرعية ، فلا احد يرى ان عليه ، اليوم ، الشك في ان غرضهما هو ضمان دولة الحق : « بعد جحيم السلطة التعسفية ومظهر الحكومة المراقبة ، يعني الوجود الخالص لادارة الحق الفردوس الحقوقي . فلم تعد القرارات ، في روما الحق الثالثة هذه ، افعال ارادة فردية بل ، بالاحرى ، تعبيراً عن ارادة عامة سابقة تتراكب مع ارادة تطبيقها ، اليوم ، على نتيجة نزعت صفتها الارادية بصورة اساسية . فليست السلطة سوى تنفيذ تابع ، تحقيق لما يجب ان يكون حسب المعايير . وهذه المعايير غير مشخصة ، في جوهرها ، إلى حد لا يمكن ، معه ، وصفها بانها امرية . لقد مات النظام ، عاش النظام . . (١) » . وعندما تتبين مؤامرة الصمت حول طبيعة المعيار الاساسي ، يعمل اهرام المعايير وحده : فإن يفلت اي فعل من افعال السلطة من مراقبة تطابقه مع معيار اعلى .

ان استقلال الحقوق و « دولة الحق » يتداعيان ، متضمنين ، كحدود ايديولوجية مشتركة بين مجالاتهما المختلفة ، مبدأ استقلال السلطة القضائية ، ممثلة قابلية المراقبة الحقوقية لافعال الدولة . والسلطة القضائية ، وهي قطعة من المنظومة المعيارية ، يجب ان تكون ، في الوقت نفسه ، مستقلة عن السياسي وتابعة ، ايضاً ، للمعيار الموكلة بتطبيقه . والهرب إلى الاسطورة هو ، وحده ، الذي يستطيع حل التناقض في هذه النقطة ايضاً .

ان السلطة القضائية المكلفة بتطبيق المعيار يجب ان تكون في معزل

(١) و. ليسنر : « دولة الحق تناقض ؟ » في مجموعة دراسات تكريما لشارل ايزنمان ، كوجا ١٩١٧ ص ٦٦ .

عن الطوارىء السياسية . وهنا ، ايضاً ، يدور الامر حول ثورة ، ومبدأ فصل السلطات ، المعزز لعبادة القانون ، مدعو إلى تحقيق هذا الاستقلال . ان ذلك يعني نسيان كون « السلطة السياسية قد علقت ، مبكرة جداً ، اهمية كبيرة على رمزية سيف للعدالة . . تبين انه لن يكون ، بعد ، سوى قوة اذا لم يكن سلطة مقومة الاخطاء . ان السلطة السياسية في حاجة إلى قاض يعطيها تكريس الشرعية (١) » . فهذا يعني ، اذن ، ان استقلال السلطة القضائية يعد ضرورة لا تفرضها الثورة . وهو يعني نسيان كون فصل السلطات ليس سوى اختراع مذهبي نسب ، تعسفياً ، إلى مونتسكيو ولم يطبق ابداً (٢) . انه نسيان كون ادعاء استنتاجه من مثل هذا المذهب يؤدي إلى ازدواج مهزلة استقلال القاضي بتناقضات لا تحل .

وهو يفترض ، ايضاً ، الحل المسبق لاستقلال القضاء لان « الاستقلال الشخصي للقاضي حيال عامل سياسي ما يهدد بتحويل ممارسة وظيفة العدالة في اتجاه مطابق لافكار هذا العامل او رغباته (٣) » . الا انه لا يبدو ان اي نظام قد عرف (لانه لا يريد) حل المسألة ، الا بحاول تسوية : قضاة منتخبون ، قضاة يعينون بسبب كفاءتهم ، قضاة موظفون ، ومهما تكن درجة « حصانتهم » ، فانهم ، جميعاً ، مرتبطون ، بدرجات متفاوتة ، عضوياً ، بالسلطة السياسية . ومن المؤكد ان فترات الازمة التي تشهد ، جميعها ، خلق محاكم استثنائية هي الانسب لكشف ضرورة هذا الارتباط . ولكن الاستثناء يكشف ، في نهاية الامر ، عجز المبدأ

---

(١) ج . لافو : « القاضي والسلطة السياسية ، في « العدالة » باريس ١٩٦١ ، ص ٦٢ .

(٢) راجع م . تروبر : فصل السلطات ، ١٩٧٣ .

(٣) ش . ايزنمان : العدالة في الدولة ، في « العدالة » ص ٤٨ .

عن التحقق . المسألة لا تبدو ، في الزمن العادي ، محاولة الا محجبة : وتأتي ، متفرقة ، احداث تبرهن على ان السياسي يمسك بالقضائي بالضغط الذي يمارسه ، حتماً ، على وضعه . ودون كلل ، ترتفع الاصوات الغاضبة للمتحدثين الفضلاء على فصل السلطات .

ويمكن ، فضلاً عن ذلك ، التعجب من هذه التعجبات . لماذا يقال انها « منفصلة » عن سلطة قضائيـــة يعهد إليها بتطبيق قوانين هي ، نفسها ، من عمل سلطتين اخريين ، التشريعية والتنفيذية ؟ هل يتصور احد ، جدياً ، ان مهمة التطبيق هذه لا تشتمل على نصيب حقيقي في انضاج القانون (= الحق) نفسه ؟ ان لوظيفة القاضي المعيارية هذه عدة وجوه يصدم بعضها ، اكثر من بعضها الاخر ، النوايا الليبرالية الحسنة ، ولكنها لا تنكر : وسواء ادار الامر حول خلق « مبدأ عام للحق » ، هنا ، ام الحد هناك ، ضد ارادة المشرع نفسه ، من حق الموظفين في الاضراب ، ام حول ابطال مفعول قانون ضد الاحتكارات في مكان آخر ، ام مجرد الحكم على كون هذه المادة او تلك من قانون العقوبات لا تملك المدى نفسه تبعاً لكون هذه الفئة الاجتماعية ام تلك هي التي تلاحق ، فان الامر لا يدور الاحوال البرهان عن سلطة خلاقة ومعيارية (١) ، ويمكن لقائمة الامثلة ان تطول باستمرار .

وسوف يغتبط المرء أو يستاء ، حسب الحالات ، من مدى هذه السلطة التقنينية حسبما تنسب إلى تفسير معين لفصل السلطات أو إلى تفسير دولة الحق : واذا جوبه التناقض بتناقض ، فسوف ينتهي المرء إلى ان يريد المطابقة بين المبدئين متجنبا ان ينوء في مساءلة الوظيفة

---

(١) راجع ش . بيلد : بحث في السلطة الخلاقة والمعيارية للقاضي ، ١٩٧٤ .

« الايديولوجية » للحق التي خلفت على هذا النحو حيال دولة او مجتمع متنوعي التعريف .

وهكذا ، فان القاضي هو ، في وقت واحد ، الفاعل والمؤسس والضامن في الفردوس المعياري شريطة ان يوصف ، هو نفسه ، ملتزماً بالمعيار : « دولة الحق هي قابلية المراقبة الموضوعية التي لا يمكن ان تكون الا من عمل القضاة . واستقلال السلطة القضائية نفسه لا يستند ، في نهاية التحليل ، الا على قابلية المراقبة هذه ، وسوف يكون ، خارجها ، الانحلال نحو حكومة قضاة ليست لها بنى واضحة ونتائج يمكن التنبوء بها (١) » . ومن هنا يأتي هذا التوتر الدائم في هذه الارادة للاعلان عنه وهذا العجز عن تحقيقه . فتحت علامة دولة الحق المزدوجة حضور لفاعلين يكون كلاهما ملزمين بالمعيار — القانون من حيث المبدأ ، ف « يلعب » كلاهما دور انتاجه ويستطيعان التظاهر بالالتزام به : فمن مفهوم المعيار نفسه يتغذى القاضي والسلطة ، على صورة ادارة هنا ، من اجل نسج المرئي وغير المرئي في الدولة الحديثة . وليس عجيباً ان يكون الاثنان ، القاضي والادارة ، واقعين في مبدأ دولة الحق ونقصها معاً : وسوف يزيد التنديد بالنقص قوة من حيث انه لن يندد به الا كعيب قابل للاصلاح ، كتناقض أليم ولكن تجاوزه ممكن ، كمرحلة غير مكتملة من تاريخ مكرس لتحسين ذاته دون انقطاع .

ولكن دولة الحق « اختراع » مكرس لانتاج « الوهم الحقوقي » ، لتحويل التأمل بتثبيته على نواقصه القابلة للتحسينات : فانعدام سيادة

(١) و. ليستر : مرجع سابق ، ص ٦٧ .

القانون (التي كان يمكن ان تكون نتيجتها المشخصة الديمقراطية مثلاً)
نفسه « مرفوع القيمة » من جانب الفكرة القائلة ان معيارا اعلى يفرض
نفسه . ولكن القاضي « يخترع » في تطبيق هذا المعيار الاعلى في الحالة
المشخصة . فينتظر من المعيار قابلية التنبوء (اي الامن ، اي الحرية
على اعتبار انه يفترض في هذه الاخيرة ، دائماً ، اذ تولد من احترام
القانون) . ولكن مفهوم المعيار نفسه هو الذي يقع ، فيه ، عدم امكانية
التنبوء المبدئي هذا ، هذه الهوة بين القاعدة والحالة . ان دولة الحق
تدعي انها تشفي من الدوار بصياغتها المؤسسية لساطة تطبيق القاعدة
على الحالة ، بتنظيمها تجلياته . الا انه ، كما اوحظ بوضوح قوي ،
« كلما زاد ادعاء التقنينية للكلية ، للحضور الكلي لالزاماتها زاد انتقال
قوة القرار إلى ايدي الذين ينبغي على المعيار ان يربطهم هذا الربط
الوثيق (١) » . وفي نهاية الامر ، فان جهاز التطبيق ، وهو نتاج دولة
الحق ، هو الذي يبقي الفجوة الكبيرة في دولة الحق : فالمعيار لا يعطي
المواطن سوى وهم عدم كونه تحت رحمة احد ، في حين أنه ، في
الدرجة الأولى ، « تحت رحمة مجهول يدير التطبيق (٢) » .

هل يعني ذلك ان الاستقلال القضائي ، في المناخ الايديولوجي الذي
يعان فيه ، يتحقق ، في نهاية المطاف ، بوسائل اخرى ؟ هل يعني ان
السلطة القضائية لا تخضع ، حتى في وظيفتها التقنينية ، الا للقانون ،
بمعنى قاعدة حق عليا ، دون ان يخضع ، اطلاقا ، للفيض التقنيني الذي
يكون التنفيذي مصدره ؟ هل يعني ، اخيراً ، ن مسألة تأييد المعيار

(١) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٢) المرجع السابق .

الذي يخلقه القاضي او يطبقه بالقوة ، اي بالدولة ، لا تطرح الا في نهاية المطاف ؟

ان السلطة القضائية ، كالسلطة التنفيذية ، « مفصولة » عن السلطة التشريعية . وكما في الحالة الاولى ، يدور الامر حول وهم لفظي : فالسلطة التنفيذية المكلفة بتطبيق القانون تسهم في الوظيفة التقنينية . وذلك ، في الخطوط الكبرى ، بطريقتين : بأخذها نصيبا فعالاً في انضاج محتوى القواعد نفسه اولاً ، ثم في امتلاكها للوسيلة الاساسية لتأييد هذه القواعد ، اي احتكار القوة . ومن المؤكد ان الشرعية تندي كل نتائجها الشكلية : « الا تسمى الحكومة ، بخفر ، السلطة التنفيذية اذ يظن ان ذلك يطرد الشيطان ويتحاشى الاخطار المتضمنة في القوة الطبيعية لسلطة عرفنا ، جيداً جداً ، انها ليست سلطة تنفيذ فقط (١) ؟ » . لقد شهد الجهاز المسمى تنفيذيا نفسه ، بصورة مبكرة جداً ، يعطى استقلالاً واسعا ، الا انه « ربطت بـ « تنفيذ القانون » نفسه سلطات خاصة بالحكومة كالمحافظة على النظام العام وعمل الادارات العامة (٢) » . واذ النظام العام والادارة العامة مداولان على ما يكفي من السعة والابهام لمقاومة الزمن الذي يمضي والتكيف مع « الاحداث » ، كما مع التقلبات الاجتماعية — الاقتصادية . ولا يناقض المبدأ التقنيني في منطقه : فالمصلحة العامة ، تحت اسماء متنوعة « هي » دائما ، عنصر من عناصر الشرعية ، يمحو ، تدريجيا ، علامات القوة العامة ويعمم تدخل الدولة . ومن البديهي أن المصلحة العامة تستخدم كمعيار مرجعي (الشرعية الشكلية) ، ولكن محتواه

(١) ب فايل : الحقوق الادارية ، سلسلة « كوسيج » ، ١٩٦٣ .

(٢) المرجع السابق .

محدد ، تدريجيا ، في العمل السياسي : ودولة الحق تخلق هذا التناقض في الوقت نفسه الذي تحله فيه . اذ الاستقلال القضائي ، كما اعلنته الاسطورية الليبرالية ، لا يقاوم الفحص . فالحق كله سياسي ، ودولة الحق وهمية . والتنديد بنواقص هذا الاستقلال لا يستخدم ، ضمن هذا المعنى ، الا لتوطيد الوهم كما لتوطيد الرضا الذاتي امام « ضروب تقدمه » : فإذا كان القاضي الاداري الفرنسي ، مثلاً ، يراقب شرعية سلطة تنظيمية مستقلة معترفاً بها للحكومة أو كان يحسن تقنيات تقصيه للسلطة الاستنسابية ، فان هذين العملين لا يمكن ان يعدا برهانين على استقلال السلطة القضائية . والواقع هو ان « نظام » دولة الحق هو ، حقاً ، النتاج العقلاني للتقنينية بوصفها التعبير نفسه عن العقلانية الدولتية « الواقعية » وليس بالمعنى الليبرالي للدولة يحدها الحق . ان دولة الحق التي جرى تصورها « ايديولوجيا » كحد للدولة وضمانة للحرية ليست سوى « بنية » للدولة الحديثة : « فيفترض في الشرعية التقنينية ان توسع مجالات الحرية — وهي تفشل من ذلك لانها لا تتناول الا بعض تجليات السلطة التي يدعى انها خطرة — بترجيحها اخرى غالباً ما تكون اكثر ضرراً ولانها ، خاصة ، لا تغير شيئاً في البنية الاساسية لسلطة عدوة للحرية : في وحدتها التي تقويها على العكس من ذلك . اذ الدولة الحق هي ، في نهاية التحليل ، خصم الاستقلالات التي لا يمكن مراقبتها بصورة كاملة . فالشرعية مركزية ، وهي تنمي سلطات أجهزة الدولة وتدمجها في وحدة الدولة — المعيار منتجة ، على هذا النحو ، وحدة السلطة ، السلطة عارية (١) » .

---

(١) و. ليسنر : مرجع سابق ، ص ٧٨ .

ان دولة الحق ، وهي تقنية لتوطيد السلطة وليست ضمانة للحرية ، لا تستنفذ ، مع ذلك ، بالنقد « الايديولوجي » لحلولها وحده : واكثر الانتقادات كلاسيكية هو الذي يقوم على التنديد بالخلط بين المصلحة العامة والمصلحة الطبقية وعلى اثبات معطيات تواطوء بين البيروقراطيات القضائية والادارية متضمن في الانظمة الرأسمالية الجديدة خدمة لطبقة مسيطرة . ومهما تكن هذه الابحاث كفية وضرورية (وذلك ، على الاقل ، حين لا تقتصر على تطبيق فظ لنظرية « الانعكاس »)، فانها تحتفظ ، في نهاية الامر ، بمساوىء ونواقص كل مقاربة سوسيولوجية للحق .

ان فهم عدم كون الحق علماً مستقلاً عن السياسي وان الحق هو الدولة لا يسمح بأن نستنتج انه قابل للاختزال إلى مرجع اجتماعي — سياسي واحد او إلى الارادة الذاتية لطبقة ما وحدها : فاعمال ادوارد تومبسون ، بشكل خاص ، توضح ، بصورة مناسبة ، طابع التوسط النوعي للمؤسسات الحقوقية . وكيلسن هو الذي يقترح ميشيل تروبر العودة إليه ، في نهاية المطاف ، للبرهان على انه يمكن بناء علم للحق لا يكون ايديولوجية ، يكون ، في اعماقه ، نظرية خالصة اخرى ولكنه يأخذ الحق بوصفه جملة ، بوصفه واقعة ، متمفصلة ، ببساطة ، بصورة معينة ويعيد ادخال الحق في كلية بدلاً من قطعه عن مجمل المجال الاجتماعي كما يفعل كيلسن . وعلم الحق هذا سيكون ، اذ ذاك ، علماً انسانياً ، كأي علم انساني آخر ، يعمل وفق المنطق نفسه (١) » .

---

(١) ورقة عمل . م. تروبر : ندوة الفكر السياسي ، دوبرا ، حزيران ١٩٧٥ .

واهمية هذا الاقتراح عظيمة : فهو يسمح ببيان كون الحق غير قابل للاختزال إلى الايديولوجية التي تتحدث عنه ، بل انه ليس قابلاً للاختزال إلى الايديولوجية النوعية والمختلفة عن كل الايديولوجيات الاخرى التي تفرزها مقولاته ، وان الشكل الحقوقي ، هو نفسه ، مشخص وانه يسهم اسهاماً فعالاً في سيرورة تحول ذاتي تلقائية . الا انه يجب المضي إلى ابعد من ذلك اذا اردنا تجنب استعادة اوهام كل نزعة علمية ، وهي الاوهام التي يغذيها هذا التمييز بين العام والايديولوجيا . فيجب ان نؤكد ان كل علم هو ، ايضاً ، ايديولوجيا : فشريطة ان لا نجعل من الايديولوجيا مجرد انعكاس ، سوف نحرر التحليلات التاريخية المشخصة مع محافظتنا ، في الدراسة العلمية للحق ، على دراسة آليات السيطرة . فالحق بنية سيطرة : انه رهان مواقع السلطة ولكنه ليس مواقع السلطة هذه . ومن اجل ذلك ، دون شك ، هنالك فرق كبير جداً بين السلطة التعسفية الخارجية عن الشرعية ونظام الحق يجب ان تكون تجربة القرن قد اوضحته لاكثر المفكرين حماسة (١) .

* * *

(١) راجع ا . تومبسون : مجلة « وثائق البحث في العلم الاجتماعي » ، حزيران ١٩٧٦ .

- ٣ -

الليبرالية: الافتراضات والمعاني

جيرار ميريه

ما تتصف به الليبرالية هو التمييز الذي تستند إليه بين دائرة الدولة التي هي دائرة السلطة السياسية ، من جهة ، والدائرة التي يمكن ان نسميها ، بالرجوع إلى تقليد فكري هي ، نفسها ، نتيجة له ، « المجتمع المدني » من جهة اخرى . فلا ينبغي على الدولة التي تهتم بالصالح العام ، حسب المذهب الدقيق ، ان تتدخل في الشؤون الخاصة ، اي في العلاقة التي تكون « المجتمع المدني » . فما ترمي الليبرالية إلى ضمانه ، بفصلها الدقيق بين هذين الميدانين وفق صيغ ايديولوجية سيكون علينا ان نسائلها هنا ، هو « حرية » الافراد والاشخاص . ولكن الحرية التي يلوز الامر حولها هي ، بالذات ، حرية المالك ، بحيث ان هناك ، من الحرية إلى الليبرالية ، انزلاقاً في المعنى يشكل كامل المذهب .

وهذا الاخير يعود إلى القول ، فعلاً ، بأن الدولة فوق المصالح الشخصية وان وظيفتها الصيانة فقط . فالدولة الليبرالية تفكر في نفسها ، او يجري التفكير فيها ، بوصفها دولة ضامنة . والمحتوى ضمناً ، في هذه الطريقة في الرؤية ، هو ان الحرية موجودة خارج الدولة ، ولكنها تحافظ على بقائها بواسطتها . ولذلك ، فمن هنا إلى جعل الدولة اداة

دفاع عن الحرية لا توجد سوى خطوة واحدة يجري اجتيازها فعلاً ، دائماً . كيف يمكن ان يقال انه يجب الدفاع عن الحرية ؟ يقال ذلك ، بطبيعة الحال ، عندما تكون مهددة . الا انه عندما تكون الحرية مهددة ، فان المهدد هي الملكية فقط . فالصلة بين الدولة والملكية هي ما يبنين الايديولوجية الليبرالية . فاذا كان هناك ، اذن ، انزلاق في المعنى ، فذلك لان الحرية المقصودة هي تلك التي ترتبط بالملكية ولان هذه الاخيرة تجعل من الدولة حاميتها وصديقتها . فالمتوالية : الحرية ــ الدولة ــ الملكية هي ما يعرف الليبرالية افضل تعريف . ونحن نفهم لماذا يكون التمييز الاساسي بالنسبة إليها ، التمييز بين الدولة والمجتمع المدني ــ على اعتبار ان هذا الاخير هو البيئة التي تزدهر . فيها الملكية ــ هو ما يؤلف ، حقاً ، الخطاب الليبرالي . فالمعادلة : الحرية = الملكية مطروحة بوصفها شيئاً بديهياً بحيث ان الدولة تبرر ، في الوقت نفسه ، انطلاقاً منها . انها هي التي تحافظ على بقاء المعادلة وتحمي النظام الذي يرتبط بها ــ فاذا كانت الليبرالية تسهم ، على طريقتها ، في العبادة القديمة العهد للدولة ، فذلك لان القوة التي تمارسها هي قوة الملكية . ويجب ان نرى في هذه الاخيرة ، فعلاً ، علة الدولة الليبرالية حتى لو لم تكن هذه العلة تأملية . ومن أجل ان نشرح هذه النقطة ، نستطيع ان نعطي الكلام ، هنا ، لبنجامان كونستان . فالملكية تؤسس ، لديه ، القدرة السياسية ، اي انها هي التي يتحول ، بها ، الانسان إلى مواطن ويستطيع ، بالتالي ، ان يعلن حراً سياسياً . وهو يقول ، عام ١٨١٧ ، ما يلي : « الملكية ، وحدها ، هي التي تعطي المتسع الضروري لاكتساب الانوار واستقامة الحكم .

فهي وحدها ، اذن ، تجعل البشر قادرين على ان تكون لهم حقوق سياسية » . وهذا التأكيد يبين جيداً ، في مبالغته نفسها ، ما سوف يكون عليه ، طيلة القرن التاسع عشر ، الالتباس الاساسي في المذهب الليبرالي . والانتقادات الاشتراكية للمجتمع البورجوازي ، انتقادات برودون وكذلك انتقادات ماركس ، سوف تسمح بالقاء الضوء على هذا الالتباس وان لم تسمح بازالته : ان الشعب المستبعد من الملكية لا يتعرف على ذاته في الدولة « الديمقراطية » التي اقامها البورجوازي من اجله . فالديمقراطية الليبرالية هي النظام الخاص بجمهورية ملاكين .

العـــام والخـــاص

ومع ذلك ، فان التمييز بين العام والخاص هو ما يشكل مبدأ الحياة الاجتماعية — السياسية — في الليبرالية . فالدولة تنشغل بالمصلحة العامة ، الا ان الاقتصاد يغطي مجمل الفعاليات المستخدمة في تحرير البشر من الحاجات المباشرة . وسوف نجد افضل صياغة لذلك في كتاب آدم سميث حول « ثروة الامم » (١٧٧٦) . ان مفهوم الامة يتخذ ، لديه ، اتساعاً اقتصادياً في خصوصيته . فالامة تدل على ساحة السوق ، انها المكان الذي يجري ، فيه ، التبادل وتسوده الملكية . ولكن آدم سميث ، بربطه الامة بفكرة الثروة ، كان يعطي ، خاصة ، بذلك بالذات ، الدولة التعريف الذي سوف تحافظ عليه ، في مبدئه ، جملة الليبرالية : تعريف السهر على ان لا تعكر الفعالية الاقتصادية او تتعرض للمضايقة ابداً : فالوفرة (« الثروة ») هي الشاغل الدائم للدولة الليبرالية : انه تبريرها . وهكذا يبدو ان الدولة خاضعة ، بصورة ما ، للمقتضيات

الدنيوية للحياة في المجتمع . وكان آدم سميث ، بتمييزه الدولة عن الامة (بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة) ، يجعل من المجتمع الاقتصادي السلعي الافق الاسمي الذي يجب على الدولة ، ان صح هذا القول ، ان تحول انظارها إليه ، ولكن ذلك دون ان تتدخل فيه ابداً . وهو يقول ان السيد ، اي الدولة ، ليس معنياً بالفعالية الاقتصادية ، ومهمته هي المحافظة على روابط الامة اي ، بعبارة اخرى ، تشجيع المبادلات بين المصالح الخاصة .

ويبدو ان الليبرالية ، بالشكل الذي يعطيها اياه آدم سميث ، تستند ، في فترة أولى على الاقل ، إلى خضوع سياسي للاقتصادي اي ، بعبارة اخرى ، إلى تحديد المجال العام من جانب المجال الخاص . وبالفعل ، فاذا كانت الدولة هي وكيل المصلحة العامة ، فذلك لانه ينبغي ، حقاً ، النص على مرجع يتولى « الصالح المشترك » ويكون ذلك ما هو منذور له على وجه الدقة . ماذا يقصد بتعبير « الصالح المشترك » ؟ انه ، ان صح هذا القول ، الوجه العام والمكلف بشكل بارز ، من اجل ذلك ، باخلاقية الفعالية الاقتصادية عندما ينظر إليها ككلية . وهكذا ، فان فكرة آدم سميث الليبرالية هي ان المجتمع المشكل من الاعضاء الذين يؤلفونه والذين تعنيهم ، هم وحدهم ، فعاليته من حيث هم اشخاص خاصون هو من طبيعة مختلفة عن المجموع البسيط للافراد . فالمجتمع السلعي هو من مستوى الكيف ، ومن هنا جاءت لفظة « الامة » المستخدمة للدلالة عليه . والدولة موجودة لتنظيم الكيف او ، بالاحرى ، لجعله ممكناً . و « الثروة » الصادرة عن المجتمع ، من حيث هو كذلك ، مضمونة جيداً ، اذن ، من جانب الدولة على الرغم من انها لا تنتجها . وهذه النقطة مكونة للتصور الليبرالي :

فالسياسة (فعالية السيد) من مستوى كيفي ، وبالتالي من طبيعة اخلاقية . اما الحياة الاقتصادية (فعالية الملاكين الحرة والخاصة) ، فهي من مستوى الكم — وشعارها وعلة وجودها هما التزايد . وهكذا يتجاوز عهد الكم ذاته في حلول الاخلاقية .

اننا نرى ان فكرة الصالح المشترك تجد افضل تعبير عنها في فكرة الامة . فاذا بقينا عند مرحلة « السوق » للدلالة على الدائرة الاقتصادية ، فسوف نغفل محتواها الاخلاقي . وعلي العكس من ذلك ، فان استعمال كلمة « الامة » ، منذ عام ١٧٧٦ ، يذكر بأن الفعالية السلعية تلقى مستوى المصلحة العامة هذا ، من حيث هو كذلك ، حتى لو كانت تم بالمبادرة الخاصة . اما الدولة ، فهي المرجع الذي يجمع الاخلاقية المتضمنة في عالم الاعمال ويعطيها الصفة الموضوعية . هذا هو ، حقاً ، افتراض الليبرالية المسبق ، وفضل آدم سميث هو في كونه قد كشف عنه . وليس هناك ما يجب ان يدهش في كون هذا « الكشف » قد جرى في كتاب للاقتصاد السياسي . والسذاجة هي ان نتوقعه في كتاب للاخلاق السياسية .

ان من المؤكد اننا نعرف ، من هوبز وروسو ، ان « المجتمع » غير قابل للاختزال إلى كمية البشر الذين يؤلفونه . وما لم نكن نعرفه بوضوح — ولكن الشيء كان قابلاً لان يعرف من يضع علامات لا لا يمكننا ذكرها هنا — هو ان هذا المجتمع كان مجتمع تجار . وآدم سميث (والليبرالية على خطاه) يريد ان يقنعنا بأن البشر يكتشفون ، عن طريق قيامهم بالتجارة والانتاج ، التناغم وتتزايد ثرواتهم ويفلتون من الحاجة ويستطيعون ، بذلك ، كسب مزيد من الروح ان لم يستطيعوا

كسب السماء . والليبرالية ، من وجهة النظر هذه ، تقدم حلاً اصيلاً للمسألة السياسية . انه الاقتصاد الذي تعطيها اياه . فما هي ، فعلاً ، مسألة الحياة السياسية كما يطرحها التأمل النظري ؟ انها مسألة مطابقة الدولة ، او اي شكل آخر للسلطة ، مع الخير . وقد جرى البحث عن هذه المطابقة في كل مكان : عند الله ، في الطبيعة ، في ارادة الامير ، وفي كل ذلك معاً . والليبرالية تقدم ، في نهاية المطاف ، حلا اوضح للمستعمل : الاقتصاد مفهوماً بوصفه « مصلحة شخصية » (والتعبير هو لسميث) .

ومن المؤكد ان منظّري سيادة الدولة الحديثة يوضحون ان على الفرد ، من اجل صالحه ، ان يعيش في مجتمع وان يخضع للدولة . وكان بودان يعرض من قبل ، في القرن السادس عشر ، هذا المبدأ ، بل ويستعمل مدلول الصالح المشترك . ولكن السعادة الفردية ، في رأيهم ، صالح لا يرتبط ، بوصفه كذلك ، بالرخاء الاقتصادي . واذا ارتبط به ، في بعض الحالات ، فليس به تبرر الدولة . وهذا امر فعله آدم سميث الذي يبدو ، بهذا المعنى ، فيلسوفاً للدولة . فما يكمن ، حتماً ، في التفكير الليبرالي لمؤلف « بحث في طبيعة . . . » ، هو فلسفة سياسية ، وهذا الكتاب مكرس ، بكامله ، لاعطاء جواب عن مسألة معرفة ما يجب ان تكون عليه الدولة . ونحن نعلم ان هذا الجواب هو في انه لا ينبغي على السيد ان ينشغل بالاقتصاد على اعتبار ان الطبيعة قد صنعت الاشياء بحيث لا يكون هناك موجب للتدخل . فالحيلة التي يلجأ إليها آدم سميث ليست ، اذن ، حيلة « اليد غير المرئية » العتيدة التي تجعل الجميع ، كالعناية الالهية ، يفيدون من فعالية كل واحد والتي غالباً ما ذكرت منذ ذلك الحين بقدر ما هي ان الدولة تبقى لانها ، على وجه الدقة ،

لا تنشغل بما يجري في السوق — فهذا الدور معهود به إلى الملاك — ، مع ذلك ، مبررة به تبريراً مطلقاً ، وبالفعل ، فان الدولة هي حارسة الطبيعة .

وهذه النقطة الاساسية تستحق التوقف عندها . ان الدولة هي مستودع الطبيعة التي لبت ، كما ينبغي ، ضرورات الحياة المتعددة . وقد كتب آدم سميث يقول : « ان نظام الحرية الطبيعية البسيط والسهل يأتي ليقدم نفسه بنفسه ويوجد قائماً تماماً . فكل انسان يبقى ، بقدر مالا ينتهك قوانين العدالة ، حراً حرية كاملة في ان يتبع الطريق الذي تدله عليه مصلحته وفي ان يحمل ، إلى حيث يشاء ، صناعته ورأس ماله ، وذلك بالتساوي مع حريات اي انسان آخر او اية طبقة اخرى من البشر . والسيد يجد نفسه متحرراً ، ثانياً ، من عبء لا يستطيع محاولة توليه دون ان يتعرض ، حتماً ، لرؤية نفسه مخدوعاً ، باستمرار ، بألف طريقة . وليست هناك ، لانجازه المناسب ، اية حكمة بشرية او معرفة يمكن ان تكفي عبء أن يكون الوكيل الرئيسي للافراد ، عبء توجيههم نحو افضل الوظائف تناسباً مع مصلحة المجتمع العامة (١) » . فالدولة هي ما يسمح لـ « الحرية الطبيعية » بأن تمارس . وهذه هي الفكرة المسيطرة لليبرالية ، اليوم كما في الامس . ان تشجيع الجريان الطبيعي للتبادل الاجتماعي هو الدور التقني للدولة . فهناك ، اذن ، في المجتمع المدني ، او الامة ، تناغم حتيقي مسبق القيام ، تناغم التبادل ، والدولة تجرم اذا حاولت تعديله . ان هذا الجانب من الليبرالية قد غدا الان ، بالتأكيد ، متقادماً : فالدولة

---

(١) آ. سميث : ابحاث في طبيعة واسباب ثروة الامم ، نشره وقدم له ج . ميريه ١٩٧٦ ص ٣٥٢ .

لا تحرم نفسها ، اليوم ، من التدخل ، ولكن الروح تبقى ذاتها . فالخطة لا تفعل شيئاً خلاف انها تساعد الطبيعة او ، بالاحرى ، تصححها . واذا كان اللجوء إلى « الطبيعة » دائماً في الفكر الليبرالي ، فذلك لان الحرية الطبيعية التي يتحدث عنها سميث هي تبرير الدولة . فيمكن ، اذن ، للدولة كما نعرفها ، اذا ارغمها السياق على ذلك ، ان تصبح تدخلية لفرط ما تخطط ، الا انه يبقى ان ارتباطها بايديولوجية الطبيعة كامل . وسميث لم يفعل سوى انه عرض المبدأ في صورته الاولى : ولم يتم التنكر له بعد قرنين .

واذا كان الامر كذلك ، فلأن الدولة لا تجد ، هنا ، مبرر وجودها كمديرة للفضيلة العامة فقط ، بل لان وجود ميدان خاص هو المدعى ايضاً . انه ما يعلن عنه ، في المجتمع الخاص ككلية ، بوصفه عائداً إلى الخاص . انه ، مثلاً ، المجال الأسري ، ولكنه ، خاصة ، وبصورة عامة ، مجال المالكية . والفكرة المقدسة ، فكرة الملكية الخاصة كحق طبيعي وحرية، هي اصل الايديولوجية الحديثة للدولة ، وخاصة اصل الليبرالية السياسية . فتبدو هذه الاخيرة ، اذ ذاك ، النتاج الكامل لعصر كان لوك المبشر المؤسس فيه ، ويبدو الاقتصاد السياسي البورجوازي كاطار علمي . ان التفكير في السياسة هو التفكير في الملكية ، لدى لوك ، والتفكير في الثروة او الوفرة هو ، لدى علماء الاقتصاد ، التفكير في الشروط الحقيقية لتزايد غنى الملاكين . ولوك يجعل « المجتمع المدني او السياسي » ، كما يقول ، يمر بمحور المالكية الخاصة . وجان - باتيست ساي ، مثلاً ، يفترض الملكية بوصفها شيئاً بديهياً بحيث انه

لا موجب لتبريرها ، والعالم الاقتصادي ينمو انطلاقاً من هذا الافتراض الاولي المسبق ، يتكون بموجبه . ويمكن ، حقاً ، في رأي جان – باتيست ساى ، مساءلة الملكية ، ولكننا لا نستطيع ان نشكك ، فيها ، في مبدئها : انها تقدم مادة للتفكير . « يمكن للفيلسوف المتأمل ان ينشغل في البحث عن الاسس الحقيقية لحق الملكية . ويمكن للفقيه المشرع ان يضع القواعد التي تهيمن على نقل الاشياء المحلولة . فالعلم السياسي يستطيع ، الآن ، ان يبين ما هي اوثق ضمانات هذا الحق . اما بالنسبة للاقتصاد السياسي ، فهو لا يعد الملكية سوى اقوى مشجعات مضاعفة الثروات . وهو لن ينشغل بما يؤسسها ويضمنها شريطة ان تكون مؤمنة (١) » . ذلك ما يجب ان يفهم . ولكن ذلك ليس سوى الجانب المذهبي والتقريظي لما كانت الفلسفة السياسية الانكليزية تطرحه ، منذ القرن السابع عشر ، بمزيد لا نهاية له من الدقة والفهم ، كمبدأ عام للتنظيم المدني والسياسي .

الملاك وآخره

من الجدير جداً بالملاحظة انه ينبغي الرجوع إلى الوراء لفهم معنى الليبرالية كايديولوجية . فالقرن التاسع عشر لم يفتقد مذهبيين «ليبراليين» ، من بنجامان كونستان إلى تيير . وهذان الاخيران غاصا غوصاً كاملاً في الدعاية إلى حد جعلها شاعرية . فالعبارات الجوفاء حول التقدم المعنوي والمادي والحضارة والحرية ، وحول الديمقراطية ، ايضاً ، والنظام الذي اراده الله او الطبيعة من اجل تبرير الملكية ، كل هذه الخطابات والعظات التي اختص بها القرن التاسع عشر اختصاصاً محزنا

(١) ج . ب . ساي : مطول الاقتصاد السياسي ، باريس ١٨١١ ، ص ١٣٣ .

– في الوقت نفسه الذي كان ، فيه ، يشع من جوانب اخرى – لا ترمي ، في الواقع ، الا إلى توطيد سلطة الملاكين . الا ان هذه المنتجات البائسة ليست هي التي تؤلف المذهب الليبرالي . فيجب البحث عن هذا الاخير في كتابات لوك وسميث ، في كتابات ريكارد وهيغل ، وليس ، ابداً ، في هذا او ذاك من النصوص الشاهدة التي يقدم كتاب « حول الملكية » لتيير مثالاً جيداً عنها : « الملكية هي التي مدن ، بها ، الله العالم وقاد الانسان من الصحراء إلى المدينة ، من القسوة إلى العذوبة ، من الجهل إلى المعرفة ، من البربرية إلى الحضارة » . والواقع هو ان هذه الكتابات لا تختلف عن البوليس الا بالوسائل المستعملة : وتيير يبرهن عن ذلك في فترة كومونة باريس . ويمكن ، بطبيعة الحال ، ان نرى في هذه المنتجات علامات مناسبة على الليبرالية . وهي كذلك من بعض الجهات ، فعلاً ، من حيث انها تكشف عن دلالة مباشرة لانها منخرطة ، مباشرة ، في الفعالية السياسية . يبقى انها لا تشكل ، في ذاتها ، كياناً مذهبياً قامت عليه الدولة الليبرالية . وهذا التنظير موجود ، فعلاً ، بالاحرى ، في الفلسفة السياسية والاقتصاد السياسي الكلاسيكيين . وكان ماركس على حق ، من وجهة النظر هذه ، حين تحدث عن علماء اقتصاد « عاميين » ، ويمكن ان نتحدث ، مثله ، عن فلاسفة عاميين .

ومهما يكن من امر ، فان لوك هو الذي يجهد البحث لديه عن اعم صياغة للايديولوجية الليبرالية : وسميث ، نفسه ، مشتق منها . واذا كانت هذه الاشارة تفرض نفسها ، فلذلك لان التمييز بين المجال الخاص والمجال العام الذي يصوغه مؤلف « ابحاث في طبيعة . . . » ،

مستنتج ، مباشرة ، من نظرية الملكية كما طورها لوك عام ١٦٩٠ . فهذا المؤلف يرى في الواقعة الاولية ، واقعة كوني مالكاً لشخصي الخاص ، « التبرير الرئيسي للملكية » . ويجب ان نستشهد بالنص الذي تجد ، فيه ، الايديولوجيا الليبرالية ، وهي انتروبولوجيا سياسية عامة بالمعنى الحقيقي ، منبعها : « ينجم ، بالبداهة ، عن كل هذا ، ان خيرات الطبيعة مبعثرة على شكل غير قابل للقسمة ، ولكن الانسان يحمل ، مع ذلك ، في ذاته ، التبرير الرئيسي للملكية ، لانه سيدها الخاص ومالك شخصه ، بما تفعله وبما تنجزه . وبقدر ما حسنت الاختراعات والفنون تسهيلات الحياة ، فان الاساسي مما وضعه موضع العمل من اجل اعالة نفسه ورخائه لم يكف عن ان يخصه ، هو بالذات ، دون ان يكون ملزماً باقتسامه مع آخرين (١) . ان هذا النص الاساسي يعطي تبرير السياسة الليبرالية : فاذا كانت الملكية الخاصة على هذه الدرجة من المركزية في الايديولوجيا البورجوازية ، فذلك لان لوك يجعل منها ملكية الطبيعة البشرية . فالانسان حر ، وهذه الحرية قائمة في كوني مالك نفسي . وعبقرية لوك هي في انه يجعل جملة المذهب تشتق من هذه الفكرة الاولية . ومن اجل ذلك ، يجب فهم الليبرالية في اطار انتروبولوجية لوك . فالمطول الثاني هو ، في الواقع ، تعليق على الفقرة ٤٤ هذه ، والاهمية المعطاة ، لاحقاً ، للملكية تشتق منها ايضاً . ويمكن ، دون شك ، ان نجد ، قبل لوك ، مثل هذا التأكيد : الا اننا عبثاً ما نبحث عن مذهب للدولة والمجتمع المدني قائم ، بكامله ، عليه . ذلك ان جان —

(١) المطول الثاني في الحكومة المدنية ، الفقرة ٤٤ ، باريس ، فران ١٩٦٧ .

باتيست ساي ، كما لاحظنا مثلاً ، يعد الملكية بديهية ، ومن هنا اتت شهرته كمبسط . ان الملكية ، بالنسبة إليه ، بديهية طبيعية لا موجب ، لهذا السبب بالذات ، لان تكون موضوع برهان . وسميث ، نفسه ، يعد كون المالكية مقدسة تحصيل حاصل ، ولكن اصالته هي ، كما نعلم ، في انه كون الاقتصاد السياسي بتمييزه ، بعناية ، الامة عن الدولة . فلوك ، اذن ، هو الذي يجب ان يعد المنظر الحقيقي لليبرالية لانه ينظم عالماً كاملاً انطلاقاً من الملكية باعتنائه بتبرير هذه الاخيرة في الطبيعة البشرية . إن المفكرين من امثال هوبز أو غروسيوس ، وخاصة هذا الاخير ، يقيمون وزناً كبيراً للملكية . وهم يعترفون ، ايضاً ، جملة ، بأني املك نفسي ، ولكنهم لا يؤسسون على ذلك ضرورة الدولة أو المجتمع المدني . فليس حجر الاساس في الانتروبولوجيا الكامنة وراء براهينهم الواقعة ، اللوكية حقاً ، التي تقول ان في الشخص شيئين : ملاكاً وخيراً مملوكاً . ان هوبز يقول ، حقاً ، ان لي حقاً في حياتي ، ولكنه لا يقول اني « املك » شخصي ، اي جسدي وروحي . فأنا ، في رأيه ، استطيع ان اقاوم اذا هدد العاهل جسدي ، ولكن ذلك ليس هو الذي يؤسس تصور الحياة الاجتماعية والسياسية . والقفزة التي يقوم بها لوك ذات اهمية اساسية ، منذ ذلك الحين ، لان فكرة المالكية ، وفكرة الملكية وحدها ، هي التي تصبح مركزية من الان فصاعداً . فالتفكير في السياسة هو ، الان ، التفكير في الانسان كملاك . وكان هذا التفكير ، لدى هوبز أوغروسيوس ، التفكير في السيادة (١) .

---

(١) صحيح ان غروسيوس كان يفكر في السيادة بوصفها ملكية ، ولكن « الانسان » لا يعرف ، لديه ، بالملكية ، وهذا هو كل الفرق .

فاذا كان من الممكن ، اذن ، الحديث عن فكر ليبرالي ، فذلك ، فقط ، بقدر ما تكون الملكية موضوعه .

فنحن نفهم ، اذن ، كيف يمكن استنتاج فكرة الدولة كمحافظة على الملكية من مثل هذه الانتروبولوجيا : فاذا كانت طبيعة الانسان هي ان يكون مالكاً لنفسه ، فان دور الدولة الليبرالية هو صيانة الانسان ، اي ملكيته . وليس لدائرة الدولة ، اي دائرة السلطة العامة بعبارة اخرى ، ان تتدخل ، اذن ، في دائرة الملكية الخاصة التي يخللها سميث في عملها الاقتصادي . فالدولة ، اذن ، ليبرالية حقاً لانها تدع الاليات الناجمة عن الملكية تعمل بحرية في دائرة التبادل . وكذلك ، فإن الدولة الليبرالية دفاعية في جوهرها . وهذا هو موجود ، من قبل ، في نص لوك الذي اتينا على قراءته . فاذا كنت املك جسدي — وسنرى ، بعد قليل ، الصيغة التي املك ،بها ، روحي — ، فأنا املك ، كذلك ، الاشياء التي تستطيع قوة عملي انتاجها . وبالتالي ، فكما اني لا يمكن ان احرم من نفسي ، كذلك لا يمكن حرماني من الاشياء الناجمة عن عملي الانتاجي ، وهنا تتدخل فكرة « الاقتسام مع آخرين » كما يقول لوك ، وتظهر ضرورة الدولة . وكان يجب توقع ذلك ، بطبيعة الحال ، على اعتبار انه اما ان يوجد ، امام المالك ، مالك آخر واما ان يوجد من لا يملك . ففي الحالة الاولى ، اتواصل عن طريق عقد تبادل ، اما في الحالة الثانية ، فان التواصل يتم بالعنف — بالسرقة . والدولة موجودة لضمان العقود وقمع السرقة . ويمكن ان نطرح على انفسنا مسألة معرفة لماذا لا يستطيع البشر الاستغناء عن الدولة . يجب البحث عن السبب في واقع ان هناك ، دائماً ، من لا يملكون ويهددون ، لذلك بالذات ،

الملكية . واذا هم لم يفعلوا ذلك حالياً ، فانهم يستطيعون فعله . ولكن هذا التبرير للدولة يمكن ان يبدو حديثاً . والواقع هو ان الدولة معطاة مع الملكية . فلوك يبرهن ، فعلاً ، على كون واقعة التملك تشمل القدرة على الدفاع عن الملكية . فهذه الاخيرة ، اذن ، مبدأ شرعية سياسية في الوقت نفسه الذي تكون ، فيه ، معطى من معطيات الطبيعة البشرية : وهي ، بوصفها كذلك ، سلطة . فاذا كنت استمد ملكيّتي من الطبيعة ، فاني استمد منها ، ايضاً ، سلطة الدفاع عنها وتوسيعها كذلك . ولو كان البشر قديسين ، فانه كان يمكن ، بالتأكيد ، العيش دون اللجوء إلى الدولة ، ولكن هذه الاخيرة تبدو ضرورية ، لان الحال ليست كذلك ، وتأخذ مكان القداسة . وهكذا ، فالملكية سلطة ، وهذه السلطة طبيعية .

ان « المجتمع المدني » يبدو ، ضمن هذه الشروط ، اكتمالاً للطبيعة ، ولوك يجري تمييزاً تدين له ، به ، ايديولوجيات المتوحش والمتمدن التي مازالت راسخة حتّى اليوم . فهو يصرح ، فعلاً ، بأنه يمكن تمييز البشر الذي يعيشون في حالة الطبيعة عن اولئك الذين يعيشون في حالة المجتمع المدني . ونميز ، اذن ، بسهولة ، الذين يعيشون في مجتمع سياسي عن الاخرين . فالذين يخضعون بحيث يشكلون جسداً واحداً ، مع نظام حقوقي وقضائي مشترك يمكنهم اللجوء إليه وله صلاحية الفصل في الخلافات التي تنشب بينهم ومعاقبة الجانحين ، ان هؤلاء يعيشون ، معاً ، في مجتمع مدني . والذين لا يشتركون في اي حق بالرجوع إلى مرجع ، في الدنيا على الاقل ، يبقون في حالة الطبيعة حيث يكون كل فرد ، لنفسه ، القاضي والجلاد لانه لا وجود لاخر . ان هذه ،

كما برهنت سابقاً ، هي حالة الطبيعة في شكلها الكامل (١) » .
ويجب أن نفهم ، هنا ، من السلطتين « الحقوقية والقضائية » ، سلطة القاضي وسلطة البوليس . فالدولة تبدو ، اذن ، في نظام المجتمع المدني ، القوة الناجمة عن تخلي المالكين الاصليين عن سلطتهم الطبيعية . والتمييز بين الطبيعة والمجتمع المدني والسياسي يتخذ هنا ، اذن ، دلالة خاصة لا نجدها في اي مكان آخر في النظرية المسماة نظرية « الحق الطبيعي » الحديث . ومن اجل فهم هذه الدلالة ، يجب ان يكون مدلول « الاخر » اللوكي ماثلاً في اذهاننا . فيلي كون مؤلف « المطول الثاني » ينظم نظريته السياسية انطلاقاً من الملكية ان مدلولي حالة الطبيعة وحالة المجتمع يتخذان ، لديه ، دلالة اخرى مختلفة عن دلالتهما لدى سلفه المباشر ، هوبز . فبما ان الملكية صفة للطبيعة البشرية ، فان المجتمع المدني يختلف عن الطبيعة بالدولة فقط . فحين تنشأ الدولة ، فان ما ينشأ ، اذن ، هو جمهورية ملاكين ، مؤلفة من ملاكين حصراً ، والسلطة الصادرة عنها موجودة لتحافظ على الملكيات الخاصة في الحالة التي طرحتها عليها الطبيعة . فاذا كان من يتجمعون ملاكين ، وهم لا يستطيعون ان لا يجتمعوا على اعتبار ان المجتمع المدني يضمن ملكياتهم إلى حد يتجاوز كل امل ، فلا يمكن ان يكون هناك تجمع لغير الملاكين — نعني من لا يمتلكون الا ذواتهم — وملكية الارض والثمار ناجمة عن عمل هذه الاخيرة . ذلك ما يجب حمايته ، وسوف يكون الامر كذلك بالنسبة لكل ملكية صناعية .

ان الاقتصار على شرح حرفي للتمييز اللوكي يعني تفويت كل مذاقه

(١) المطول الثاني ..... الفقرة ٨٧ .

البورجوازي الليبرالي : فالواقع هو ان الذين يعيشون في حالة الطبيعة هم الذين لا يملكون الا قوة عملهم دون ان يمتلكوا شيئاً لممارستها . وبما ان من يتجمعون في مجتمع مدني هم ملاكون ، فمن الواضح ان « الاخرين » كما يقول لوك ، الذين ليسوا ملاكين ، يعيشون ، جملة ، في حالة الطبيعة . واذا كان لوك نفسه لا يواجه هذا الحل الاقصى ، فان القرن التاسع عشر البورجوازي الليبرالي سيتولى ، من جانبه ، تطبيقه . فقد كانت جمهورية دافعي الضرائب ، في عصر الليبرالية الجميل ، تجتهد في الاحتفاظ بشعب كامل من العمال في حالة طبيعة حقيقية . والثورات التي تتخلل هذا العصر ، وبصورة رئيسية ثورة ١٨٤٨ وكومونة باريس ، كانت جهد من لا يملكون لاعادة بناء المجتمع المدني والسياسي انطلاقاً منهم ، هم انفسهم . وهكذا تجد الدلالات المعطاة ، عادة ، لمداولات مثل « حالة الطبيعة » ، و « المجتمع المدني » حقيقتها في الليبرالية . فهذه الاخيرة هي ، في مبدئها ، مذهب المجتمع البورجوازي والدولة البورجوازية . وكون المرء « ملاكاً » كان ، في القرن التاسع عشر كما هو اليوم ، لقباً وفضيلة . فاذا كان الانسان مواطناً ، فان ذلك ليس صحيحاً ، اذن ، الا بقدر ما هو ملاك ، ومن غير المشكوك فيه ان عامل ذلك العصر لم يكن ينتمي إلى المجتمع المدني انتماء البورجوازي إليه . ولانه ، على وجه الدقة ، لم يكن ينتمي الا إلى نفسه ، فقد كان الاخر الذي يتحدث عنه لوك ، ذاك الذي يعيش في حالة الطبيعة . ولذلك تكون الليبرالية محتواة في عبارة لوك الصغيرة التي تعلمنا ان الطبيعة جعلتنا مالكين لشخصنا الخاص . وبما ان هذا العنصر كان في اصل المجتمع ، فان لهذا الاخير غاية واحدة هي المحافظة

عليه : « الغاية الاساسية والرئيسية التي يتجمع البشر ، من اجلها ، في جمهوريات ويخضعون لحكومات هي المحافظة على ملكيتهم (١) » .

عقود الاخلاقية

من المتفق عليه ، اذن ، اني املك جسدي ، وبعبارة اخرى اني مع نفسي في علاقة ملكية . من هذه الحقيقة الاولية التي ليست هي ، في الواقع ، الا اكثر التعبيرات جذرية عن حريتي تستنتج ضرورة ان اؤلف مجتمعاً مع الملاكين الآخرين . وهذه هي اعم اطروحة لليبرالية التي لا تستند إلى فلسفة اخرى . فالانسان ، بالنسبة إليها ، ملاك ، وانطولوجيتها — التي تؤدي إلى انتروبولوجيا اخلاقية سيدور الامر حولها الان — تلخص في التالي : الوجود هو الامتلاك .

ولا يمكن ان نجد شيئاً اكثر « دنيوية » من الملكية . ومع ذلك ، فان الليبرالية هي اخلاقية ايضاً . فالليبرالية المشغولة جداً بالثروة ، اي بالربح الدنيوي ، تستمد قوتها من كون المشاغل الدنيوية التي تعترف بها مزودة بمعنى اخلاقي . ونحن لا نتحدث ، هنا ، عما غالباً ما يشار إليه بتعبير « الاخلاق البورجوازية » والذي ، اذ يغطي كل شيء ، لا يغطي ، في نهاية الامر شيئاً . كلا . . ان الامر يدور حول الانتربولوجيا الاخلاقية والسياسية ، اي حول منظومة القيم الاخلاقية التي تدعم البناء الليبرالي وتنجم عنه ، منظومة هي علة الليبرالية ومعلولها معاً . فهذه الاخيرة تستند ، فعلاً ، إلى فلسفة للانسان او ، بالاحرى ، تعبر عن نفسها فيها : والاخلاقية الليبرالية التي هي الاخلاقية التجارية بعد اساسي من هذه

---

(١) المطول الثاني ، الفقرة ١٢٤ .

الفلسفة . ان البورجوازي الذي يعلن عن تعلقه بالملكية يعلن ، في الوقت نفسه ، تعلقه بمعايير . الا ان هذه المعايير ليست اهدافاً يجب بلوغها ، موضوعة ، نوعاً ما ، خارج الملكية بحيث لا تكون الحياة الاقتصادية سوى وسيطتها . فالواقع هو ان المعيار الاخلاقي متضمن في الملكية . وهذه الاخيرة حاملة لواجب : فالملكية فضيلة . وقولي « اني مالك لجسدي الخاص » يعني بناء تصور للانسان ، لكرامته ، يعني جعل المالك شخصاً اخلاقياً : انه التعريف ، في هذه « الانا » على شخص اخلاقي : فبما ان الملكية تعرفني بوصفي « انا » ، فهي تعرف ، في الوقت نفسه ، كل البشر بوصفهم ملاكين ، اي بوصفهم اشخاصاً . فنحن ، اذن ، امام مجتمع اشخاص اخلاقيين يساوي ، فيه ، كل شخص اي شخص آخر ، يعترف ، فيه ، كل ملاك بالاخر بوصفه شبيهه . والملكية ، كالعقل تماماً ، هي الشيء الذي يحظى في العالم بأفضل حماية : فلا يوجد « انا » لا تملك جسدها . واذا حدث ، كما هي الحال ، فوق شخصي الخاص ، ارضاً واغذية ، فهذا لا يمنح ، حقاً ، صفة اضافية للاسهام في الطبيعة البشرية : فكل انسان يساوي اي انسان آخر ، والامر هو كذلك بالنسبة للملاك . فنحن نشهد ، الان ، انبثاق المنظومة الاخلاقية الخاصة بالليبرالية : فلا يمكن ان احرم من انسانيتي لاني املك ، على الاقل ، شيئاً هو انا نفسي ، ولا يستطيع احد ان يتملك ، ضد ارادتي ، هذه الملكية الاصلية التي تتأكد ، بها ، أناي حيال آخر ، ومساواتي لاي آخر .

ان هذا التصور ذا النمط الاخلاقي هو المتضمن في الليبرالية ، وهو الذي يعطيها قوتها . انه فكرة المساواة الاصلية في الحق . ولا شك في ان النزعة

الحقوقية التي تميزها تعين لها حدوداً سوف يكون هدف المطالبات العمالية بالضبط ، اختراقها ، ولكن المهم في نظر الملاك هو ان حقه يبدو له مكوناً لوجوده . الا ان فكرة المساواة هذه — وماركس سيسميها « شكلية » — تزدوج بهذه الاخرى : البشر احرار لأنهم ، على وجه الدقة ، بشر ، وليسوا عبيداً . كيف يبرهن على هذه الحرية ؟ بكوني املك نفسي ، شخصي واملاكي . فاستطيع ، اذن ، ان استعملها بحرية . فلا يوجد ، اذن ، في عالم الملاكين هذا سوى بشر احرار يلتقون ببعضهم بعضاً . الا انه اذا كان استلاب ملكيتي — شخصي او مالي — ممكناً ، فذلك بقدر ما اريد حقاً . فالانسان ارادة حرة ، وسلوكه لا يملى عليه من جانب اي شيء خلافه هو بالذات : ان الحرية تفترض استقلال الارادة .

هذا هو ما يهمنا إلى اعلى درجة : فما كنت لا ملك نفسي ، اي روحي وجسدي ، لو لم اكن ، في الوقت نفسه ، حراً في التصرف بهما ومعترفاً لي ، من جانب كل الجسم الاجتماعي ، بالقدرة على ذلك . على هذا النحو تفسر سياسة دافعي الضرائب لدى بنجامان كونستان التي تحدثنا عنها في بداية هذا التحليل . فمن قدرتي على التصرف بنفسي ، وبمايخصني عامة ، تستنتج قدرتي السياسية . وكياني كمواطن — انسان حرفي الدولة — مرتبط انطولوجيا بصفتي كملاك حر بين ملاكين آخرين متساوين . وما يستخلص من هذا التصور هو فكرة جماعة من الافراد يعترف ، فيها ، بكل واحد من جانب الاخر . ويظهر ، عند ذلك ، بوضوح ، معنى مدلول الصالح المشترك او المصلحة العالة . انهما

تعبيران مستخدمان للدلالة على المحتوى الاخلاقي العام للفعاليات الخاصة بكل شخص خاص وبكل الاشخاص . فاذا كنت لا استطيع اعلان نفسي حرا اذا لم يكن الاخرون احراراً ، فاني لا استطيع ، ايضاً ، ان اكون ملاكاً اذا لم يكن الامر كذلك بالنسبة لكل آخر . فيبدو لي « الصالح المشترك » ، منذ ذلك الحين ، تبريراً من حيث ان « الانا » التي تملك نفسها ترى في ذلك سبب ملكيتها . فانا لا استطيع ان اعان نفسي ملاكا . بل يجب ان يوافق كل الناس على ذلك بالحق او بالقوة — او بالاثنين معاً . وتلك هي النقطة الحاسمة . فهل نتصور فرداً ما ، في الجمهورية ، يدعي لنفسه ، حصراً ، صفة الملاك ؟ فاذا كان هو فاعلاً ، فان الاخرين هم كذلك : ذلك هو معنى الليبرالية . فاذا كان الامتلاك هو الوجود ، الا ان بين الاثنين توسط الاعتراف .

ونحن نعرف ان هيغل اهتم ، عام ١٨٠٧ ، اهتماماً كبيراً بمدلول الاعتراف هذا في « فينومينولوجيا الروح » . لقد كان فيلسوف برلين يرى في الصراع بين السيد والعبد صراعاً من اجل الاعتراف على وجه الدقة . من ، من الاثنين ، « سيعترف » بخصمه ، ذلك هو رهان الصراع بالنسبة لهيغل . وقد كتب يقول : « الفرد الذي لم يراهن بحياته يمكن ان يعترف به ، حقاً ، كشخص . ولكنه لم يبلغ حقيقة هذا الاعتراف كاعتراف بوعي مستقل للذات (١) » . ان هناك نقطة واحدة ، على الاقل ، كان هيغل على حق بصددها : هذه النقطة هي ان الحقيقة « الموضوعية » لشخص ما لم تقع فيه ، بل في شخص آخر سواه .

(١) هيغل : فينومينولوجيا الروح ، ترجمة هيبوليت ، باريس ، ص ١٥٩ .

وحيث اخطأ هيغل ، دون شك ، هو حين اعتقد ن الاعتراف كان يجري في الصراع بين السيد والعبد . فالامر ابسط بكثير : انه يجري في التبادل . فليس الصراع هو الذي يكتشف ضروب وعي الذات بل هو العقد الذي يواجه بين شخصين « حرين » — لا سيد ولا عبد — وقادرين ، بهذه الصفة، على التعاقد . ان هذه القدرة على التعاقد لا يمكن تصورها دون الانتروبولوجيا الاخلاقية الكامنة تحتها : فلا يستطيع الالتزام ، طوعاً ، بكلمة الا شخصان « حران » واحترام العقود — تلك اطروحة موروثة عن شيشرون — يفترض المساواة بين المتعاقدين . وهذه القدرة على التعاقد هي التي تميز اخلاقية البورجوازي الليبرالي التجارية . الا ان الاخلاقية التجارية لا تقتصر ، من اجل اكتساب ثباتها العملي لتصبح ، على هذا النحو ، اخلاقية موضوعية او تجعل نفسها تبدو كذلك على الاقل ، على بضع وصايا يجب على المتعاقد احترامها . فالاخلاقية تجري بصيغ المجتمع المدني الذي يسميه سميث « الامة » والذي تسيطر ، فيه ، المصلحة الشخصية والثروة الخاصة .

فلا يعود « الصالح المشترك » ،اذ ذاك ، سوى صيغة الاخلاقية كما هي عاملة في المجتمع المدني . ومن اجل ذلك ، ليست هناك ، بالنسبة لليبرالية ، من مسألة أخلاقية هي التالية : كيف تستطيع فضيلة النفس أن تتسلل إلى حيث تسود المساواة الكمية المضبوطة ، حيث لا يتبادل الناس سوى متعادلات ، سوى سلعة (ماكية) تساوي سلعة اخرى (ماكية خرى) ؟ وهل يمكن ان نتصور نتيجة لهذه العمليات المتعددة هي معيار أخلاقي ؟إن التبادل ، في المجتمع المدني المفهوم كساحة سوق ،

هو الذي يرجح على الافراد الذين يتبادلون . وقد رأينا ان الملاك لا يعلن ملاكاً الا اذا كان كل انسان كذلك في المناسبة نفسها . واذا كان الامر على هذا النحو ، فلأن ملكيته موجودة ، ان صح هذا القول ، قبل الملاك نفسه . انها شرط مسبق لملكيتي . وملكيتي الخاصة ليست سوى نموذج للملكية في حد ذاتها . وهذه هي ، فضلاً عن ذلك ، النقطة التي تلزم كل مرشح للملكية بالحصول على الاعتراف بهذه الاخيرة بوصفها ملكيته الخاصة . وهكذا ، فان الاخلاقية التي يفترضها العقد ، والتي تتجسد فيه ، معطاة بصورة تستبق فعل التعاقد . فكما ان ملكيتي تسهم ، بوصفها كذلك ، في الملكية عامة ، كذلك فانه يصادق على صفتي كشخص اخلاقي باسهامي — عبر العقد — في الاخلاقية الموضوعية . فلدينا الان ، اذن ، امكانية فهم معنى انتمائي إلى المجتمع المدني : فهذا الاخير هو البيئة التي تكتسب ، فيه ، عبارة لوك حقيقتها . فانا ، حقاً ، ملاك بقدر ما انتمي ، مع الملاكين الاخرين ، إلى مجتمع سياسي . وانا لا اتعامل ، في مثل هذه الجمهورية ، الا مع اقران ، وليس علي التزام احترامه الا امام « انوات » اخرى ، اي ضروب من « الانا » معترف بانها تنتمي إلى ذاتها .

وبما ان « الصالح المشترك » او « الاخلاقية الموضوعية » ، سابقاً الوجود على الافراد الذين يسهمون فيهما بقدر ما يجدون فيهما ، على وجه الدقة ، معيار فرديتهم ، فاننا نلاحظ إلى اي حد يستبعد ، بالنسبة لملاك ما ، العيش في حالة الطبيعة . ونفهم ، ايضاً ، ان تغدو الدولة ، وهي مدبرة الاخلاقية العاملة في دائرة السوق ومستودعها ، ضرورية ، على هذا النحو ، بل والزامية وانها لا تستطيع ، وفقاً للمذهب المضبوط ،

ان تتدخل في الشؤون الخاصة . فالدولة هي التي يبرر ، فيها ، التمييز بين الخاص والعام على اعتبار ان دورها هو صيانة الملكية . وهي ، كمديرة للصالح المشترك ، تجعل اخلاقية العقود الجيدة ممكنة . فلا نرى ، اذن ، لماذا ستتدخل ، وهي المنشغلة بالشأن العام ، في الشؤون الخاصة . والدولة مستودع الطبيعة ، ايضاً ، لان الطبيعة ، ويجب الا ننسى ذلك ، هي التي أكون ، بها ، مالكاً لشخصي . فالدولة تبدو ، اذن ، من الان فصاعداً ، نتيجة للمجتمع المدني التجاري ، تتويجاً حقيقياً له . وهي ليست فعلاً ، سوى مظهر . ذلك اننا اذا رأيناها تجسد الصالح ، الصالح بكل بساطة وليس ، بعد ، « الصالح المشترك » ، « المصلحة العامة فقط ، فلأنها لم تكف عن الهيمنة على عقود الاخلاقية بحيث تشكل ساحة السوق اطارها الاختباري .

ان ما تعنيه الليبرالية وما كان يهيأ منذ تاريخ طويل ، منذ ان جرى الحديث عن المجتمع المدني (١) في الفلسفة السياسية ، على وجه الدقة ، وما تبينه للجميع هو ان الدولة هي الخير . واذا كان المنظرون الرئيسيون لم يصوغوا معادلة الاخلاقية التي تقوم عليها الليبرالية ، فهذا لا يقلل من كونها مفتاحها . ويمكن ان نصوغها كما يلي : الدولة = الخير . والجدير بالملاحظة هو انه توجب الانعطاف للمرور بالمجتمع المدني واختراق اقتصاده ، بالمعنى الحرفي للكلمة ، من اجل الوصول إلى ما يلي : ان الليبرالية ، بفصلها الدولة عن دائرة التبادل الخاص ، لم تكن

١) حول ولادة ايديولوجية « المجتمع المدني » واهميته الاساسية في تكوين الدولة الحديثة ، راجع الموضوع في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

تسمى ، وهي بعيدة جداً عن ذلك ، إلى ان تجعل من العقد او من الربح الشخصي فعالية لا اخلاقية على اعتبار ان العقد يفترض ، على العكس من ذلك تماماً ، المساواة بين الاشخاص في الطبيعة البشرية . انها تسعى ، بالاحرى ، إلى اسباغ الاخلاقية على الدولة ، اي إلى جعلها فاضلة . وبالفعل ، يجب ان لا ننسى اطروحه لوك المشرقة : انا املاك شخصي الخاص . وتلك حقيقية موضوعية اذا تحققت شروط ملكيتي . فهذه الشروط هي ان يكون الامر كذلك بالنسبة للجميع ، اولاً ، ثم ان تحترم هذه الصفة : وهذان امران لا يمكن ان يصحا دون الدولة بحيث ان هذه الاخيرة لا تنجم عن المجتمع المدني حيث تسود ، مع ذلك ، اخلاقية معينة خاصة بالاعمال ، بل تسمح ، على العكس من ذلك ، لان المعيار في يدها ، بأن تكون الاعمال العادلة ممكنة في الدائرة الخاصة . واذا كانت الدولة = الخير ، فذلك لاننا لا نرى كيف يمكن ، في ساحة السوق المصنوعة من خصوصيات وطوارىء ، ان تكون منازعات من كل نوع بين الافراد او الطبقات معياراً يسهم ، فيه ، الافراد على وجه الدقة . ومن المؤكد ان الدولة الليبرالية هي هذا المعيار او انها ، بالاحرى ، مقره : فما لا يقبل الاختزال إلى الافراد في المجتمع المدني هو ، على وجه الدقة ، ما تستعيده الدولة . وبعبارة اخرى ، فان « الصالح المشترك » وهو ليس المجموع الحسابي للمصالح الخاصة ، يجري توليه ، على مستوى الدولة ، بوصفه خيراً بوجه عام . اما اذا لم يكن الفرد كذلك – شخصاً – الا باعتراف الاخرين به ، فذلك لان هذا الاعتراف لا يمكن ان يتم الا من جانب الدولة لان مستواها ، ببساطة ، ليس مستوى الفرد . وهذا ، حقاً ، هو ما يطابق رؤية لوك .

فلنلخص ، اذن ، الامر من اجل ان نجعل اخلاقيته محسوسة . ان اطار الاعتراف هو العقد لان هذا الاخير يقتضي تساوي المتعاقدين . ولهذه

المساواة بيئتها وعنصرها في المجتمع المدني المفهوم بوصفه ساحة سوق وتبادل . فالانتماء إلى جماعة مطلوب ، اذن ، بصورة مطلقة ، من اجل ان يعلن فرد ما منتمياً إلى نفسه . فالشخص ملاك معترف به . والمجتمع المدني هو ، بالتالي ، جماعة بشر احرار . وبالفعل ، فليس للملكية واحد من الناس واقع ما لم يعترف بها بوصفها ملكيته : ف « خاصتي » و « خاصتك » ليسا ، كما كان يقول غروميوس ، « صفتين للشخص » الا بقدر ما يتفق مجموع الافراد على ان ينسبوا إلى كل واحدملكيته الخاصة . ولا يمكن لهذا الاعتراف الذي يكون ، فيه ، الاخر شبيهي ان يجري الا في سلسلة التبادل التعاقدي . فسلسلة الملكيات الممكنة هو الذي يؤسس حق ملكيتي الحالية . و « الانا » ليست « انا » الا لانها تشبه « انا » اخرى . فالملاك يساوي في عقد التبادل ، اذن ، ملاكا آخر ، لا اكثر ولا اقل مما يساوي انسانا آخر . وهكذا ، فان قاعدةالاعتراف المتبادل هي انه لا يدخل احد السوق ان لم يكن ملاكا معترفا له بهذه الصفة في المجتمع المدني . وهذا المقتضى هو الذي تستنتج منه الخاصة الاخلاقية : المجتمع المدنييصوغ موضوعياً معياراً اخلاقية هو الملكية ، وهذه الاخيرة تجعل من موضوع الحق شخصاً .

فيجب ان لا نغفل عما يلي : ان خلفية سلسلية التبادل السلعي هي التي تقوم عليها اخلاقية موضوعية . فالخير مستقل عن ارادة الاشخاص حتى حين يعمل كل فرد ، وهو يسعى وراء مصلحته الشخصية ، على اعلاء شأن المصلحة المشتركة . ذلك ان اي شيء ، في بيئة التبادل ، يعادل اي شيء . فالشفافية كلية ، واي شيء يبادل بأي شيء . والمجتمع المدني هو دائرة المماثل ، والملكية سيدة فيه ، والافراد يعترفون ، فيه ، ببعضهم بعضاً بوصفهم افراداً بحيث ان وجود المجتمع سابق على وجودهم على

الرغم من انهم يؤلفونه وان الخير موجود بصورة مستقلةعن اي شخص. ولهذا الاخير قيمته الخاصة في السلسلة الكاملة للافراد الملاكين التي يكون فيها، كل انسان مساوياً لاي انسان آخر . فمبدأ التعادل سابق للمتعادلين ، والسوق — سلسلة العقود — معطاة سلفاً . انها طبيعية كما يقول سميث ، وهي عنصر الشخص ، بيئته الحياتية . ان اي شخص ملاك ، في حد ذاته ، قبل ان يكون مالكاً لهذا او ذاك ، لقوة عمله اولالاته . فالمعطى ، اذن ، هو السلسلة ، والذات الاخلاقية («الشخص») ناجمة عنها .

وهكذا ، فعلى الرغم من ان الدولة مفصولة عن المجتمع المدني — ولهذا السبب نفسه — فانها تستمد منه جوهرها الاخلاقي . وحيث تقول النظرية (لوك) ان الدولة ضرورية لحماية الملكية ، يجب ان نفهم ان القوة ذات السيادة ليست ، عندما تسهر على حسن سير المبادلات ، هذه الاداة التقنية الموجلة بالسهر على التداول الحر للاشياء والاملاك ، فقط ، على اعتبار ان هذه الاخيرة لا تمضي وحيدة إلى ميدان السوق ، وانه يلزم ملاك ليقودها إليه . الا ان الدولة هي التي تجعل من هؤلاء الافراد اشخاصاً اخلاقيين لانها تؤمن تلاحم ساحة التبادل إلى درجة جعلها كلية متجانسة ، هيئة للملاكين المتحدين في كيان . فاليفياثان هو رائد السلسلة ، وصي المجتمع المدني ، ومن اجل ذلك يجسد الخير .

فالحلقة قد انغلقت اذن : ان اوثق علامة على انسانيتي هي اني اخص نفسي ، ولكن ذلك لا يصح الا في صف الممكنات . ومن اجل ان تصبح هذه العلامة حالية وتكتسب ،بذلك ، بعض الواقعية اوافق ، اولاً ، على ان لا انتمي الا إلى الدولة . فانسانيتي هي ما يجب ان يكون ،

وقوة الدولة هي التي تسمح بأن تكون ، بالنسبة لي ، ما هي عليه . بهذه الحيلة غزت الملكية عالما بكامله وتوطدت الدولة الليبرالية من خلال الوجوه العديدة التي نعرفها لها اليوم — استبدادية او تدخلية — مدافعة عن الطبيعة البشرية ومفسرة لها ومفترسة كبيرة للبشر في الوقت نفسه .

ان الليبرالية تجعل من الدولة مستودع الخير بجعلها من ساحة السوق ساحة سيادة . والدولة متضمنة في المجتمع المدني ، على الرغم من كونها متميزة عنه ، لانها الخير . وهكذا تصبح عقود الحق الخاص عقود اخلاقية بقدر ما يتيح لها القانون ذلك . وهذا هو جوهر النزعة الاخلاقية . ومن اجل التمثيل على هذه النقطة التي غدت ، من الان فصاعداً ، معروفةمن جانبنا ، اخترنا نصاً لكانت . إن فيلسوف كونغسبرغ يشرح، كليبرالي تعسفي ، بضبطه المألوف ، ما هو عليه عقد الزواج . واطروحة كانت هي التالية : الزواج عقد يتم وفقاً للقانون (المدني) بحيث يكون هذا العقد ضرورياً ، ايضاً ، بموجب « قانون الانسانية » . الا ان الزواج ، منظوراً إليه على هذا النحو ، هو عقد بين ملاكين . فنحن نقرأ ، فعلاً ، في » مذهب الحق » هذه الاسطر النموذجية تماماً : « ضمن الفرضية نفسها التي تكون متعة الاستعمال المتبادل للقدرات الجنسية هي الغاية الوحيدة لعقد الزواج ، لا يكون هذا العقد شيئاً اعتباطياً ، بل هو ، على العكس من ذلك تماماً ، عقد ضروري بموجب قانون الانسانية ، وهذا يعني انه إذا اراد الرجل والمرأة ان يستمتع كل منهما بالاخر ، بصورة متبادلة ، بموجب قدراتهما الجنسية ، فان عليهما ، بالضرورة ، ان يتروجا ، وهذا شيء ضروري بموجب القوانين الحقوقية للعقل الخالص . وبالفعل فإن الاستعمال الطبيعي من جانب احد الجنسين لاعضاء الجنس

الاخر الجنسية هو استمتاع يسلم ، فيه ، كل طرف نفسه للاخر . والانسان يجعل من نفسه ، في هذا الفعل ، شيئاً ، وهو ما يناقض حق الانسانية في شخصه الخاص . فليس ذلك ممكناً ، اذن ، الا بشرط هو التالي : في اثناء تملك شخص من جانب الاخر بوصفه شيئاً ، يمتلك الثاني الاول ، ايضاً ، بدوره ، وبصورة متبادلة . وهو ، بالفعل ، يستعيد ، على هذا النحو ، نفسه ويسترد شخصيته (١) » . فيمكن ، اذن ، ان نرى في الزواج نموذج كل عقد اخلاقية ، وهو ما يعني ان الحق الخاص — الالتزامات ، الملكية ، الاسرة — صادرة عن الحق العام وان الدولة صادرة عن « المجتمع المدني » .

الدولة والديمقراطية

يمكن ان نظن ان الفلسفة الليبرالية تمضي ، اذا حكمنا عليها من وجهة نظر النزعة الاخلاقية ، ضد مذهبها الخاص . فليس للتمييز المؤسس بين العام والخاص الثبات الذي كان يظن عليه . انه موجود حقاً ، ولكن ذلك ليس بالطريقة التي كنا نأملها ، والنزعة الاخلاقية للدولة ليست بعيدة جداً عن الاستبدادية العادية . والواقع هو ان الليبرالية لم تصبح شيئاً آخر ، بل ان الدولة هي التي بقيت على حالها . ويمكن ان نصوغ ذلك بصورة مختلفة : ان ما كان المنطق الداخلي يكشفه لنا ، وهو ان الدولة سر المجتمع المدني لانها الخير ، يحققه تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين . فالدولة التوجيهية ليست اقل ليبرالية لكونها توجيهية . فيفترض لها ، دائماً ، روح تفلت من التجسيد ، دون شك ، ولكنها

(١) كانت : مذهب الحق ، الترجمة الفرنسية ، باريس ، فران ١٩٧١ ، الفقرتان ٢٤ و ٢٥ .

نشيطة مع ذلك . والافضل من ذلك ، ايضاً ، هو ان الدولة الاشتراكية هي التي تنجح حيث مازالت اكثر الليبراليات كلاسيكية تفشل جزئياً . الا ان استبدادية الاولى لا تقل في شيء عن استبدادية الاخرى ، والفرق هو في الدرجات ، وقد وصلنا ، اليوم ، إلى نقطة هي ان هذه الدرجات هي الشيء المهم ، فيبنغي ، اذن ، ان نكتفي بذلك ، والدولة ، ليبرالية كانت ام اشتراكية ، تجسد الخير ولكن الفرد يدرك ، في هذا الجانب او ذاك ، ادراكا متزايد الوضوح ان الخير مصطبغ ، على وجه الدقة ، بالشر بدرجات متفاوتة .

وعلى الرغم من ذلك ، فان لليبرالية ، اجمالاً ، سمعة طيبة . فالتقليد التأريخي متفق ، فعلاً ، على ان يرى في القرن التاسع عشر « حلول الديمقراطية » . الا ان الامر لا يدور ، حول الديمقراطية عامة ، بل ، خاصة ، حول الديمقراطية البورجوازية التي كانت تقابل بها ، على وجه الدقة ، الديمقراطية الاشتراكية . فنحن نرى انه يمكن ، حقاً ، لهذا القرن التاسع عشر ان يبادل ، من هذه الزاوية ، بالقرن العشرين . فمن المؤكد ، فعلاً ، ان الصيغة السياسية التي نعرفها الان قد تكونت في مجرى القرن التاسع عشر وان التغيرات التي نلاحظها ، منذ ذلك الحين ، ليست تغيرات في المبدأ ، بل في الاحداث فقط . وما تغير غير ناجم عن تحول ايديولوجي لاننا نعيش على تعاريف الامس والمستجدات ناجمة ، كما يقال ، عن تقدم العلم والتقنيات ، وتقدم المعرفة النظرية والعملية بصورة اعم . ومن وجهة النظر هذه ، يمكن ان نتحدث ، لنشير إلى قرننا العشرين ، عن تخلف حقيقي . فما زالت ديمقراطية الدولة التي توطدت في القرن التاسع عشر كل تصورنا السياسي .

والاشتراكية التي لم تكن ، في القرن التاسع عشر ، سوى حلم ، اصبحت ، اليوم ، واقعاً — ولكن ليس بالصورة التي كان يؤمل فيها . انها ، كالليبرالية « الكلاسيكية » ، ديمقراطية دولة . وقيام دول اشتراكية لا يغير ، من وجهة النظر هذه ، اي شيء في التصور السياسي السائد .

وفي حين توطدت ديمقراطية الدولة ، في القرن التاسع عشر ، بعنف ، ضد الاشتراكية ، في عامي ١٨٤٨ و ١٨٧١ بصورة رئيسية ، فان اشتراكية الدولة تأسست ، بعنف ، في القرن العشرين ، تجاه الليبرالية وضدها . والدولة ، في الحالتين : الديمقراطية « الليبرالية » والديمقراطية « الاشتراكية » هي التي تؤمن قوتها . والنموذج الدولتي هو المركز الموزع للايديولوجيات والعقليات السياسية . وليس هذا شيئاً خلاف مبدأ السيادة مطبقاً على الديمقراطية . لقد تمحورت تصوراتنا السياسية ، منذالقرن التاسع عشر ، حول هذه الفكرة التي لا يفكر احد في اعادة مساءلتها والتي تقول ان الديمقراطية ممكنة التحقيق في الدولة المعرفة ، نهائياً ، كمؤسسة السيادة . ونتيجة ربط الشعب بالسيادة ، اي تعريف الشعب بوصفه سيدا هي ربط الدولة بالديمقراطية . لقد كانت الجمهورية الاولى في فرنسا منبثقة عن « العقد الاجتماعي » . اما الجمهورية الثالثة فهي لا تنبثق عنه ، فقط ، بل وتحققه ايضاً . والدولة ، منذ ذلك الحين ، ديمقراطية وشعبية . وممثلو الشعب — المجالس او الاحزاب — يمارسون السيادة التي يكون الشعب مبدأها . الا ان الدولة ، « اشتراكية » كانت ام « ليبرالية » ، هي التي ترعى التمثيل . والديمقراطية التمثيلية تعني جعل الدولةمندوب الشعب .وهذاالنموذج الديمقراطي

هو الذي ادخلته الليبرالية واعادت الاشتراكية تكييفه وصياغته على طريقتها . وقولنا انها تعيد تكييفه لا يفي بالغرض : فهي تجعله كاملاً تقريباً لكون الحزب اكثر كفاية ، بصورة لامتناهية ، من حيث القوة ، من البرلمان .

فقد رأينا ، منذ قليل ، كيف كانت الدولة ، على الرغم من النظرية وبسببها ايضاً ، صادرة عن المجتمع المدني . ونحن نراها ، الان ، صادرة عن الديمقراطية . فعندما كنا نقول ، اذن ، اننا ما زلنا ، اليوم ، في صميم القرن التاسع عشر ، وذلك على الرغم من الاحداث ، فاننا لم نكن نفعل شيئاً خلاف بيان ايديولوجية السيطرة الخاصة بالقرن العشرين التي تقول انه لا وجود ، البتة ، لديمقراطية خارج الدولة . والتفكير بهذه الاخيرة يجري بتعابير السيادة . والليبرالية هي التي تجعل الشيء جليا ، بل وطبيعياً . ونموذج « الامير »الذي لا يمكن ان ينكر انه كان سلاح البورجوازية المطاق في الموضوع السياسي مازال يتساط على الاذهان . انه مخطط السيادة الذي يبلغ عمره خمسة قرون . والليبرالية التي جعلتها الثورة الفرنسية ممكنة هي هذه البرهة التاريخية التي وضعت الديمقراطية داخل الدولة بجعلها الشعب « اميرا » . لقد وضعت الثورة الفرنسية الشعب في مقدمة المسرح ، اما الليبرالية ، فهي قد حبسته داخل الدولة الديمقراطية . وهذا حدث عظيم يجب ان نواجهه في ضوء القرن العشرين : فالديمقراطية الاشتراكية لا تفعل شيئاً خلاف تطبيق الوصفة الليبرالية مع تعديل في الصاصة .

ولكن المشحون بالدلالة هو انه لم يمكن لحلول ديمقراطية الدولة ان يتم دون اللجوء إلى الحرب الاهلية . ولهذا ، تبدو الديمقراطية ، حقاً ، بوصفها المقولة السياسية للفهم البورجوازي . فإذا كان الحق السياسي

للجميع قد رجح ، في نهاية الامر ، على حق دافعي الضرائب ، ومن المؤكد ان ديمقراطية الدولة بقيت ، مع ذلك ، صلاحية للملاكين ، وهو ما كان يسمح لنا ان نلاحظ ، بلغة لوك ، ان « حالة الطبيعة » بقيت إلى جانب « المجتمع السياسي » . ان الحروب الاهلية والثورات متحدة الجوهر بالليبرالية ، تماماً كما يكون العمل والاجارة متحدي الجوهر بالملكية ورأس المال . وكانت ديمقراطية الدولة الصيغة المنتقاة من اجل شعب من الملاكين مسكون ، باستمرار ، بالخوف من نزع ملكيته . وحكومة الخوف هي التي نشأت منذ ثورة ١٨٤٨ : فليس للذين يملكون سوى انفسهم ، كما يقول لوك ايضاً ، التصور نفسه للديمقراطية ، ومن اجل ذلك تكون الحرب الاهلية شرطاً للديمقراطية الليبرالية . فقوة الدولة تتأكد من خلالها كما تأكد« الشعب»من خلال الثورة الكبرى ، ولكن ذلك ليس اكثر ولا اقل من تثبيت الحق بالملكية . وبالتالي، فإن ما تفرضه مثل هذه الديمقراطية هو ان هناك جمهرة عمالية ، ليس لديها شيء تخسره ولها كل ما تربحه ، تهدد « الشعب » . فهي تفترض ، اذن ، ايضاً ، ان هناك في المجتمع المدني ، او بالاحرى خارجه ، عدواً داخلياً . فيظهر ، اذ ذاك ، ان الديمقراطية المفهومة على هذا النحو لم تكن شيئاً آخر خلاف نوع من حروب اهلية باردة تغذيها الدولة .

ومن الطريف ان نرى ماركس يلتزم ، في تحليله لكومونة باريس ، تعريفاً . . . ليبراليا للدولة « البورجوازية » ليفسر عمل رجال الكومونة . فقد كتب يقول : « لم يكن ينبغي تحطيم وحدة الامة ، بل كان ينبغي ، على العكس من ذلك ، تنظيمها بالدستور الكوموني . كان يجب ان تصبح

واقعاً بتهديم سلطة الدولة التي كانت تدعي انها تجسيد هذه الوحدة ولكنها كانت تريد نفسها مستقلة عن الامة ذاتها ومتفوقة عليها ، في حين انها ليست سوى زائدة طفيلية لها » . وحيث كان ماركس يرى في الدولة طفيلية ، كان لوك او سميث ، او حتى تيير نفسه الذي لم يكن ، مع ذلك ، موضع استنارة نظرية ، يرون ضرورة فاضلة . ولكن هذا التعارض ليس سوى مظهر لان كلهم متفقون ، اولاً ، على ان يروا في الدولة زائداً ، وعلى ان يقيموا ، ثانياً ، بالاستنتاج ، تمييزاً واضحاً بين الدولة ، من جهة ، والامة من جهة اخرى . وهذا هو ، كما نعلم ، افتراض الليبرالية المسبق الذي يبدو واضحاً ، هنا . ان ماركس لم يستوعب دلالته . وهذه الدلالة يجب البحث عنها في الديمقراطية التي هي شكل الدولة الليبرالية . ولكن الديمقراطية ليست زائدة (طفيلية او نافعة) ، انها مكونة للامة بالمعنى الذي يعطيها اياه سميث : مساحة تبادل تكون السلعة ، فيها ، ملكة وتشكل ، بالنسبة للبورجوازي ، اقليم سيادته . لقد رأينا ان المجتمع المدني التجاري كان يفترض الدولة لاسباب سليمة تمس الاخلاقية . وها نحن نراه ، الان ، يفترض الدولة ليسود النظام السياسي .

ان الدولة الديمقراطية هي ، حقاً ، كما ركزنا على ذلك ، المقولة السياسية للفهم البورجوازي . فلا يمكن ، اذن ، بالتالي ، ان نجعل منها زائدة ، فقط ، او نعدها ، وهو الامر نفسه ، مفصولة عن المجتمع المدني . ان مثل هذا التصور الذي يعني ان نجعل من الدولة شبه شيء مرئي بصورة ما ، يحمل ، في ذاته ، نتيجتين هما ، على وجه الدقة : المميزتان العميقتان لليبرالية : كون الديمقراطية السياسية غير قابلة للفصل

عن الدولة على اعتبار ان المجتمع هو المكان الذي تكون المصالح الاقتصادية ، فيه ، متنازعة ومتكاملة معاً . يجب ، اذن ، تصور دولة تنشغل بالحقوق السياسية لكونها لا تتدخل في الاقتصادي . انها الدولة الحارسة للنظام الاخلاقي والسياسي . وفضلاً عن ذلك ، فهي ليست متورطة ، لكونها منفصلة ، في الصراعات الاجتماعية بحيث انها مزودة بساطة حماية السلام المدني : انها الدولة الشرطي . وماوكس لم يتبين ، وهذا واضح ، طوطمي الفهم الليبرالي هذين ، ولكنه لم يدحض ، ايضاً ، مبدأ الاثنين ، اي كون الديمقراطية ممكنة في الدولة .

ضمن هذا المعنى ، تكون الاشتراكية ، كما نعرفها ، اكمل نتاج لليبرالية . انها ، اذا احتفظنا بالكلمة نفسها ، « زائدة لها » .

* * *

— ٤ —

العمل والصناعة: الماركسية

فرانسوا شاتليه

خلال القرن السابع عشر ، كانت اوروبا الغربية ، وبريطانيا اولاً ، موضع تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية هامة من المناسب ان نشير إليها بوصفها بدايات الثورة الصناعية . فمن الحق ان التراكم العظيم في التقنيات والافكار التالية للفترة المسماة قروسطية قد عبيء وجمع وعمق ، نوعاً ما ، من جانب الحركات المتعددة التي تخللت المجتمعات وقلبتها في القرن السابق . فكل شيء جرى كما لو كانت اعمال الحرفيين و « التقنيين » الصبور والتأملات النقدية للفلاسفة ، من ابيلا إلى نيكولا دوكوز ، والاحلام التي استثارتها روايات الرحالة والمكتشفات المتنوعة المبعثرة تاريخياً وجغرافيا والثروات التي كلسها ، في المدن ، التجار ورجال الدين تعاني حفزا وتصبح العناصر الفعالة لطفرة اساسية . لقد حاولنا ، في الفصل الاخير من الجزء الثاني ، وصف العمليات التي تؤلف النهضة وبدايات العهد الكلاسيكي ، من ليوناردو دوفنشي إلى غاليليه وديكارت ، من كولومب إلى بيزار ، من غوتنبرغ إلى توريشيلي ، من لوثر ومونتزر إلى شارل باروميه ، من ماكيافيلي إلى جان بودان وسواريز .

وما يجب ان نلح عليه ، هنا ، كمدخل لهذا التحليل لايديولوجية المجتمع الاول الذي اعطى الامتياز للعمل والصناعة ، هو انه كان على هذا المجتمع الذي كان فريسة لاضطرابات نوعية اثارها انبثاقه ان يخترع منظومات اجابات تشكل النظرية السياسية . ويجب ان لا نفهم من هذه الكلمة ، بالتأكيد ، التعبير عن افكار تمس السياسة المرافقة لقيام أولى السلطات المركزية — المدينة اليونانية او الامبراطورية الصينية البيروقراطية — بل يجب ان نفهم منها انضاج نموذج فكري مستقل عرف مجاله التأملي الخاص واهدافه . وعمل توماس هوبز عالي الدلالة من هذه الوجهة . فهذا العمل يبنى ، بصورة ما ، في المنظور التقليدي الذي خلفته الفلسفتان الافلاطونية والارسطوطالية والتومائية : فيجري تصور الفلسفة السياسية ، فيه ، في برهة اولى ، كنتيجة مستخلصة بالطريقة الاستنتاجية من فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الانسان . ولكن ، ها هو شيء يحدث في مجرى الاستخلاص — الحدث يقع في بداية « الليفياثان » مثلاً — ، شيء يعيق حسن سير المحاكمة . فالموضوع السياسي لا يدع نفسه يستنتج . ومن اجل ضمان فهمه ، من المهم ان يتغير المجال او ، بصورة ادق ، ان يحدد مجال جديد سوف يشغله هذا الواقع المصطنع المسخ ، هذا الاله المميت الذي هو الليفياثان . ان النظام السياسي هو الذي يفرض ، على وجه الاجمال ، استقلاله .

ان هذا الاختراع للنظرية السياسية في صميم المنتجات الفكرية — والذي يمكن ، كذلك ، نسبته إلى « جمهورية » جان بودان في صيغ اخرى — ذو اهمية عظيمة بالنسبة لفهم ايديولوجيات الحداثة . فهو ، في تأثيراته ، حاسم حسم البناءات المذهبية التي ادارت الثورة

الفيريائية على الاقل . ونضلاً عن ذلك ، فهو يدخل اسلوباً جديداً سوف يقلب البحث الفلسفي . فالانسان السياسي ، كما يعرفه الذين يسمون « منظري الحق الطبيعي » من توماس هوبز إلى جان جاك روسو ، هو الاول من قائمة طويلة السلالة من الاشخاص (او الفاعلين) الذين يمثل بينهم الانسان السوسيولوجي او الانسان السيكولوجي الذي يعتز به القرن التاسع عشر والانسان المسكوني ، الوافد الجديد ، الذي يصبح راشداً في عصر الانوار والذي سيدور الامر حوله هنا .

والواقع هو ان التأمل السياسي والتأمل الاقتصادي غصنان متباعدان في زمن انبثاقهما لموقف واحد حيال الواقع الاجتماعي . فكلاهما يؤلفان اجابات عن مشاغل لم يعد الوضع الجديد يسمح بتنحيتها جانباً. فقد عرفت انكلترا ، منذ العقود الاولى للقرن السابع عشر ، تنقلات سكانية مذهلة وتغيرات عميقة في العلاقات الاجتماعية مست جملة البلاد : نفي القمة ، قامت خصومات عنيفة بين مختلف السلطات لاسباب تتمازج ، فيها ، العوامل الدينية والعوامل السياسية الحقيقية . وهذه الازمة التي حلت ، بصورة عنيفة ، باعدام ملك تلقى التكريس اطلقت قوى شعبية وايديولوجيات متباينة وغريبة (١) . وعلى الرغم من ذلك (او بفضله) لم تغب ديناميكية المجتمع . وان ارادة تأسيس السيادة الشرعية ، في الطبيعة وفي العقل ، سواء اكان ذلك لنسبة هذه الاخيرة إلى دولة كلية القوة ، كما لدى هوبز ، ام لإيداعها ، كما لدى السير جون فيلمر ، بين يدي سليل آدم ، اول ملك على هذه الارض ، ام لنسبتها إلى مرجع

(١) راجع ش . هيل : العالم مقلوبا ، الافكار الراديكالية في الثورة الانكليزية ، الترجمة الفرنسية ، باريس ، بايو ، ١٩٧٧ .

اعلى يقيمه الملاكون الحقيقيون للتقرير بشأن المصلحة العامة في الدفاع عن الملكية والعمل الحرين كما لدى جون لوك ، ان هذه الارادة هي عنصر من هذه الديناميكية .

ان التأمل السياسي الانكليزي الذي سرعان ما استأنفته فلسفة التنوير الاوروبية ينشىء الاطار المؤسسي والحقوقي الذي سوف تنفجر ، داخله ، الحركة التي سوف تندلع لدى الثورة الفرنسية وفي منجزاتها التاريخية . ومن هذه الناحية ، فان التأكيد بأن لوك هو ، فقط ، « مفكر البورجوازية » وان الثورة الفرنسية لم تكن سوى اداة الطبقة البورجوازية يعني اقتراف مفارقة تاريخية ، وهو ما يعني ، في هذه الامور ، الكذب بطريقة ماكرة مكراً خاصاً . وربما كان من الانسب ان نشير إلى ان المبادىء التي حددها مؤلف « المطول الثاني في الحكومة المدنية » والمطبقة ، جزئياً ، اعتباراً من عام ١٧٨٩ ، في فرنسا تحدد الساحة المجردة لما سوف يحققه القرن التاسع عشر الاوروبي : الدولة — الامة التي تعتبر دولتنا الحالية ، من عدة وجوه، وليدتها . ويحدث ، داخل هذا الاطار ، تحول آخر . فالانقلاب في تقنيات انتاج الخيرات المادية وتنظيمه الحاصل في انكلترا ، في القرن السابع عشر ، سرعان ما فرض نفسه بوصفه السواء . فقد غدا نموذجاً ينصب على اعادة نتاجه « رجال اعمال» الاوروبيين النبلاء والعوام . وتكونت سلطة جديدة يتولاها الذين يملكون رأس مال ويعرفون كيف يضعونه في خدمة الصناعة والتجارة . والنظام السياسي هو في وضع تنمو ، معه ، هذه السلطة بصورة مستقلة . فهذه السلطة ، وقد جعلتها البنى الحقوقية ممكنة واستولت على الدوائر الحكومية ، تأخذ اتساعاً وايقاعاً من الكبر بحيث ان المفاهيم التي خلفها

الذين تساءلوا ، وضعياً او معيارياً ، حول انتاج الثروات تصبح غير فاعلة .

لقد فتح جون لوك الطريق بدلالته ، بقوة ، على الصلة القائمة بين حق الملكية والالتزام بالعمل ، وبصورة اعم — وبتناقض كما سوف يلاحظ ماركس — ، بين اشغال الاقليم من جانب تجمع المالكين والواجب الجماعي ، واجب انتاج الخيرات . وقد غيرت الاخلاقية البروتستانتية ، كما بين ماكس فيبر (١) ، تغييراً عميقاً فكرة العمل الذي تحول من عقاب إلى وسيلة لتأمين الخلاص والذي سرعان ما سيرقى إلى مصاف جوهر الانسانية نفسه . والاقتصاد السياسي الكلاسيكي هو الذي سوف يطور تطويراً كاملاً هذه الافكار ويضعها في سياق فلسفي ويستخلص متضمناتها السياسية والتقنية .

الانسان الاقتصادي

يطبع اكتشاف الانسان الاقتصادي ، بعمق ، الايديولوجيات الحديثة . فتحليل ما يفرضه ويؤدي إليه مثل هذا الاكتشاف هو ما ينبغي ، دون شك ، استعارته من دراسة النص المؤسس للاقتصاد السياسي « الكلاسيكي » . ومن المؤكد ان كتاب « ابحاث في طبيعة ثروة الامم واسبابها » الذي كتبه آدم سميث— وصدر عام ١٧٧٦ ، في ادنبرة — ليس اول مؤلف يدور البحث ، فيه ، حول تقسيم العمل الاجتماعي واصل الصناعة والتجارة وافضل الوسائل لتنمية كمية الخيرات الموضوعة

---

(١) الاخلاقية البروتستانتية روح الرأسمالية ، الترجمة الفرنسية ، بلون ، باريس ١٩٦٤ .

تحت تصرف الجماعة ونوعيتها . فالنصوص الاقتصادية عديدة من الكتابين الثالث والرابع من « جمهورية » افلاطون إلى « مطول الاقتصاد السياسي » لانطوان دومونكريتيان (١٦١٦) ، مروراً بالتأملات المتعددة المنصبة على تقنيات ادارة الاملاك الأسرية او الخزينة الملكية . الا ان هذه النصوص تبقى ، مهما كانت مقاصدها ، في مقدمة المسرح ، على حد تعبير آدم سميث . فالطموح العلمي لفيلسوف « المشاعر الاخلاقية » مؤكد بوضوح : « من النادر ان نستطيع ان نكتشف في روائع الطبيعة ، بمثل هذا الوضوح ، سلسلة الصلة ، ويبدو اننا استطعنا ، فيما يتعلق بعدد صغير منها فقط ، ان نرى ما يجري وراء المسرح ، وبالتالي توقفت دهشتنا . وهكذا ، فان الكسوف والخسوف اللذين كانا ، سابقاً ، يثيران ، اكثر من اية ظاهرة سماوية اخرى ، الدهشة والرعب لم يعودا غريبين منذ ان اكتشفت سلسلة الصلة بينهما وبين الجريان العادي للاشياء (١) » .

وهو يطبق هذا الطموح على هذا الحدث الذي هو تحول صيغ الانتاج وسوق العمل الذي غدا ، بعد الان ، من الفعالية بحيث لا يمكن ان يفوته فرض نفسه على الملاحظ والدخول في مشاغل الحكام . وليس الجديد ، بالتأكيد ، ان انتاج السلع يستجر تداولها : فالمقايضة والتبادل معطيان من معطيات الطبيعة البشرية . وهو ليس ، كذلك ، ان العملية الثانية مصحوبة بالسعي وراء ربح وحيد الطرف او موزع . انه يقوم على انه

---

(١) ابحاث فلسفية ، الترجمة الفرنسية ، باريس ١٧٩٣ ، مذكور في المدخل الذي كتبه جيرار ميريه لكتاب : الافكار الكبرى لابحاث آدم سميث ، باريس ١٩٧٦ واليه رجع ، دائما ، في هذه الصفحات .

من الممكن ، الان ، فحص هذه الظواهر بطريقة يمكن ، معها ، القاء الضوء على المبادىء والاليات . لقد سبق فعلاً ، في فرنسا ، للفيزيوقراطيين وخاصة لفرانسوا كيسني في كتابه « اللوحة الاقتصادية » المنشور عام ١٧٥٨ ، ان بينوا ، ضد علماء الاقتصاد المسمين مركنتيليين ، ان البحث الاقتصادي المعمق يقتضي ان ينظر إلى واقع كافي السعة يستطيع ان يكون موضع استقصاء وان يجري ، بالتالي ، التوقف عن اتخاذ مالية الدولة ، مثلاً ، موضوعاً للتقصي ومعياراً له . وهكذا ، كانت « اللوحة الاقتصادية » تتصدى لجملة انتاج مملكة فرنسا . ولكن الفيزيوقراطيين كانوا يتخذون موقف المحاسب ولو كانوا يرفضون اتخاذ موقف امين الصندوق . فليست الامة ، بالنسبة لهم ، « سوى اطار مرجعي متلقى ، سوى معطى محاسبي عملي (١) » .

ان آدم سميث ، وقد تعلم من ابحاث النظرية السياسية ، يركز على الامة من حيث هي كذلك ، من حيث هي ساحة تبادل . وكونه يتبنى ثروة الامة مرجعاً يسمح له ، على هذا النحو ، بتجنب استعمال هذه التجريدات الفلسفية التي ادت بالفيزيوقراطيين إلى اعتبار الزراعة ، وحدها ، عملاً انتاجياً وإلى الخفض من قيمة الصناعة التي تقتصر على تحويل ما هو موجود من قبل . ولكن ، ما الذي يأتي به هذا الرجوع إلى الواقع القومي ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال معطاة منذ الصفحات الاولى من « ابحاث . . » بوضوح حري بالاعجاب . فآدم سميث يعرف ، فيها ، المتحولات المكونة للاقتصاد السياسي . فلنقدمها بايجاز .

---

(١) ج . ميريه : المرجع السابق .

« الاستهلاك السنوي للامة موفر من جانب انتاج العمل السنوي لهذه الاخيرة (على اعتبار ان ثمن ما يشتري من الامم الاخرى يجب ان يدفعه قسم من هذا النتاج) .

« ان ثروة الامة ، اي قدرتها على تلبية الحاجات إلى اشياء ضرورية او ملائمة ، هي ، اذن ، تابع للعلاقة بين نتاج العمل هذا وعدد المستهلكين » .

« الا ان هذه العلاقة نفسها تتوقف على عاملين هما » المهارة ، الحذاقة والذكاء . . في الاجتهاد في العمل « و « النسبة بين المنشغلين بالعمل بصورة نافعة والذين ليسوا كذلك » .

والعامل الاول ، في رأي آدم سميث ، هو الاهم . والدليل على ذلك هو اقتصاد البدائيين (١) حيث يعمل معظمهم ، ولكن دون اجتهاد ، ويبقون في حالة الفقر . وعلى العكس من ذلك ، فان في الامم المتمدنة – المجتهدة والصناعية – عدداً كبيراً من الكسالى ، ولكنها تنتج الكثير وتنتج المزيد دائماً . ان هناك سؤالاً اولاً يجب ان يطرح : لماذا يكون الامر كذلك ؟ (وهذا هو موضوع الكتاب الاول) .

« ان مسألة النسبة بين الذين يؤدون عملاً نافعاً والذين لا يفعلون ذلك ترد إلى مسألة كمية رأس المال الذي يمكن ان يوضع موضع العمل والاستعمال الممكن له ، من اجل توفير وظائف العمال . فمن المهم ، اذن ، ان نتساءل حول طبيعة رأس المال هذا وتراكمه وتوزيعه (موضوع الكتاب الثاني) .

---

(١) حول الخطاب التاريخي المعمم حول « اقتصاد الكفاف » المزعوم لدى الشعوب البدائية راجع الفصل الاول من الجزء الاول من هذا الكتاب .

يمكن ان يجري تشغيل رأس المال بصور متنوعة : فالتاريخ يبين ان بعض الامم تفضل الاستثمار في « صناعة الارياف » في حين تفضل اخرى الاستثمار في « صناعة المدن » . وتحليل الظروف التي تشرط هذا الاختيار ضروري (الكتاب الثالث) .

« وكذلك يجب فحص التبريرات النظرية المعطاة في هذا الصدد (الكتاب الرابع) .

« بما ان هناك سيداً مكلفاً بادارة مصلحة الجماعة ، فماذا يمكن وماذا يجب ان يكون دخله ؟ كيف يجب عليه ان يديره (الكتاب الخامس) .

وبعد تحديد هذه المقولات والمسائل ، يخلص تحليل سميث الذي تتمازج ، فيه ، ببراعة ، براهين مجردة ومعطيات اختبارية إلى تعريف عدد من المدلولات الاساسية . وهكذا ، فبعد ان بين كيف لا يقتصر تقسيم العمل على زيادة الانتاج ، فقط ، بل يحث على الاختراع التقني ايضاً ، وبعد ان اقام التمييز بين قيمة استعمال بضاعة ما وقيمتها التبادلية ، وبعد ان فكر فيما يجعل التبادل فعلياً ، وهو ما سيسميه ماركس « المعادل العام » ، بعد كل ذلك ، ينصرف إلى اكتشاف ما يصنع قيمة سلعة ما في التبادل . ان تردد سميث ثابت . من المؤكد ان العمل هو الذي يقيس القيمة (اصالة هذا المنظور عظيمة : فقد كنست المبادىء الاختبارية للاقتصاد المركنتيلي) . الا ان العمل ، « القياس الواقعي الوحيد » ، يفهم ، احياناً ، على انه عمل موفر — العمل الذي كان يجب ان يقوم به المستعمل لانتاج البضاعة التي يقتنيها — وعلى انه عمل مجسد — مجموع كل الاعمال المندمجة ، نوعاً ما ، في السلع — احياناً اخرى .

وكذلك تتردد « الابحاث » بين تصور كمي لقياس قيمة العمل – ملاحظة ان الاجر المعطى لا ينتج غايته السماح له باعادة تكوين قوى عمله وان نوعاً معيارياً ، هو العمل الاجتماعي المتوسط ، ينزع إلى التكون في مجتمع معين – وتصور كيفي يدخل تقويماً ذاتياً جداً (« البراعة والمهارة ») لدى كل فرد . وعلى الرغم من ذلك ، ترجح الاعتبارات الموضوعية بحيث تدخل ، في نهاية المطاف ، في سعر سلعة ما ، كقسم متحول ، ثلاثة عناصر هي : الاجر المدفوع للعامل ، ربح الذي يملك رأس المال والريع الذي يتقاضاه الملاك العقاري . فهناك ، اذن ، سعر طبيعي ، في شروط معطاة ، يدور حوله سعر السوق الذي ينجم عن تحولات الطلب . ومن الجدير بالملاحظة ، فضلاً عن ذلك ، ان آدم سميث يجهد ، بصدد الربح الرأسمالي ، في تبرير شرعيته . . . بعمل حاضر او ماض (انه اقل وداً حيال الملاكين العقاريين) .

ذلك ان الاساسي يقع هنا . فاذا لم يكن في الامكان ، هنا ، ان نتابع نمو التحليل المؤسس للابحاث ، فيجب ان نشير إلى ان اسهامها الرئيسي هو اتخاذها الامة الموحدة كدولة ذات سيادة موضوعاً لها ، من جهة ، واكتشافها ، ايضاً ، وخاصة ، بعد تصورها الامة كمكان تبادل ، ان في كل تبادل انتاج ما يبادل ، انتاج السلعة ، اي عملاً ووسائل انتاج ، اي رأس مال . ذلك ما هو وراء المسرح .

وهذا يعني ان الفيلسوف والاخلاقي آدم سميث الذي يأخذ برؤية متفائلة – اكثر تلوناً مما توصف به غالباً – وبالفكرة الخاصة بقرنه والقائلة بوجود تناغم للطبيعة يشمل الطبيعة البشرية – اقل تجديداً بكثير من آدم سميث عالم الاقتصاد . وكما كان ديكارت ، مدير الثورة

الكوبرنيكية — الغاليلية ، قبله بمائة واربعين سنة ، رائد التصور الحديث للعقلانية العلمية كمشروع سيطرة الانسان على الطبيعة ، وكما عرف جون لوك ، في نهاية القرن السابق ، مدلولاً جديداً للحرية العملية كحق غير قابل للتقادم ، وذلك ضد المدلول الذي كان الميتافيزيكيون يعطونها اياه — كذلك اوضح آدم سميث بعدما كان ، حتى ذلك الحين ، ثانوياً او مهملاً لواقع الانسان : كونه ، بصورة اساسية ، عاملاً وكونه يدخل ، بصورة حاسمة ، في العلاقة الاجتماعية بوصفه عاملاً (او « مبادلاً » ، ولكن هذا يفترض ذاك) . ذلك هو كيان الانسان الموضوعي .

وغالباً ما يكون من اللائق الاشارة إلى نواقص « الابحاث ... » : ان هذه الاخيرة غرقت في التجريد الميتافيزيكي باهمالها العوامل الذاتية ، كما يقال من جهة . وهي قد اقنمت الاشكال التاريخية للرأسمالية الخاصة إلى جوهر ازلي للطبيعة البشرية ، من جهة ، وقبلت ، دون نقد ، فكرة ضبط ذاتي الحركة للسوق من جهة اخرى ، كما يؤكد بعضهم من جانب آخر . ان كون الفيلسوف آدم سميث قد آمن ، بقدر مفرط من الارادة الطيبة ، بتناغم شروط الانتاج وكون تحليل ريكاردو المتشائم ، من هذه الناحية ، اقرب إلى التبرير من تحليله امر لا ينكر . اما بالنسبة لسيطرة رأس المال — سواء جرت ادارته بالطريقة الرأسمالية ام بالطريقة الاشتراكية — فهل يمكن اذا نظرنا إلى العالم الحالي ، ان نشك في كونه « حدساً » نفاذاً ؟

الدولة لدى هيغل

تريد نظرية القرن السابع عشر السياسية التفكير في الدولة الجديدة .

ويجهد الاقتصاد السياسي في جعل هذه التشكيلة الجديدة الناجمة عن الانصهار بين اطار اللدولة وتحولات الامة مفهومة . وتأتي الثورة الفرنسية التي تحقق ، تنجز ، تخترع وتشوش ، والامبراطورية النابوليونية التي يديرها ، في اطار مختلط من الارهاب والحرية ، القديم والجديد والتي تعطي اللدولة — الامة بنية . ان اهمية فكر هيغل ، من اجل فهم هذا المعطى التاريخي ، مزدوجة . فمن جهة اولى ، يأخذ فيلسوف برلين على عاتقه ان ينظم هذا الفيض من المدلولات وترتيب الافكار والاحداث بالقرن بين الأولى والثانية : فهو اول مفكر نظامي للدولة — الامة ، وهو يرمي ، صراحة إلى تعليم معاصريه كيف يجب ان يفهموا كيانهم الخاص في حياتهم الخاصة ، في فعاليتهم المهنية وفي ممارستهم كمواطنين . انه يعدهذا التعليم الدرس الوحيد الذي يمكن ان يسمح بالانتقال من المرحلة الحالية إلى المرحلة القصوى التي هي مرحلة اللدولة العالمية . الا أنه يتفق ان ينجح هذا التعليم كتعليم : فهو يزرع بذرة الذكاء الاوروبي ، من ماركس — الذي ينفصل عنه بعنف ولكنه يستمد منه — إلى الموظفين الذين سينظمون ، مع بسمارك ، الرايخ الالماني الثاني ، ومن لينين إلى كارل شميت (١) . وبهذه الصورة ، يقدم مادة لايديولوجيات متنوعة و متعارضة . . . .

ما هو موقف هيغل السياسي في زمانه ؟ انه ، دون شك ، موقف مفكر ليبرالي ، بعيد عن كل تطرف ، يتمنى ان تتوحد ألمانيا تحت سلطة مملكة بروسيا التي يفترض انها فهمت ، اخيراً ، المزية التي تستخلصها

---

(١) منظر التصور المعاصر للحزب كقوة تاريخية محددة « راجع » نظرية الحزبي» « الترجمة الفرنسية ، ١٩٧٢ .

من انفتاحها على الافكار الجديدة : ملكية دستورية ، ادارة خاضعة للمراقبة وتصنيع . الا ان فكره السياسي يفرض عليه ، كما سنرى ، تصور هذا التحول كمشروع دولة : فهيغل – المفكر الذي يقدر انه بلغ المعرفة المطلقة – يضع نفسه ، بتصميم ، في صف الحكام (وهذا امر هام اذا اردنا فهم معارضة ماركس) . ومن اجل ذلك ، يمكن ، بشكل مشروع ، تعيين موقع الهيغلية ، كمذهب للدولة – الامة ، بوصفها حداً تكون نظرية جون لوك حده المقابل . فكل شيء يجري كما لوان الدولة الليبرالية كانت تتأرجح ، منذ ذلك الحين ، بين تصور لوكي ينزع إلى اختزال تدخل السلطة المركزية إلى الحد الادنى الذي تقتضيه ادارة الشؤون المشتركة والهيغلية التي لا تتصور محركاً آخر للنمو العقلاني للمجتمع خلاف الدولة التدخلية .

والواقع هو ان نقطة انطلاق التفكير السياسي عند هيغل هي ، اولاً ، تبين نجاح النموذج النابليوني . لقد هزم الامبراطور ، ولكنه فرض على اوروبا مدلول المركزية الادارية والعسكرية والحقوقية للاقليم القومي من جانب السلطة ذات السيادة . وهي ، بعد ذلك ، فشل « كل الفلسفات الماضية التي ادعت تعليم الشعوب كيف يجب ان تحكم نفسها » : فليست وظيفة النظرية الا التعريف بما يحققه التاريخ . ولذلك ، يجب التخلي عن كل طوباوية ، عن كل اعادة بناء لحالة طبيعية او لحق طبيعي . ومادة الفكر الوحيدة هي التاريخ . واذا عرفنا ذلك ، فكيف نفهم الدولة الحديثة ؟ يعرض هيغل المعرفة السياسة في « مبادىء فلسفة الحق » ، وهو نص نشره عام ١٨٢١ . وتحليله من الروعة والنظرة الثاقبة بحيث

يجد المرء نفسه ، وهو يقرؤه اليوم ، يفكر في ان « التنبؤات » الهيغلية ، وهي لم تقدم الا بوصفها معارف ، تصف ما حققه زماننا إلى حد بعيد .

اما بالنسبة إلى « الاخلاقية الذاتية » ، اي مسألة السلوك الفردي — القسم الوسيط من المؤلف ، ونحن لن نلح عليه هنا — ، فهيغل يؤيد دروس ايمانويل كانت : ولكنه يأخذ عليها انها قالت بأن الذات الاخلاقية يمكن ان تتحقق باختيارها المفهوم اللاستقلال . فلا يمكن للانسان ان يتحقق ، في جوهره ، في عقلانيته ، الا بوصفه مواطناً . الا انه لا يستطيع معرفة نفسه بوصفه كذلك الا في نهاية المطاف . فهو يستوعب نفسه ، اولاً — وهذه اول طبقة في المجتمع يفحصها هيغل بالتجريد — ، كعنصر من اسرة . وما يميز الاسرة هو التراث سواء اقام هذا الاخير على تملك ملكية ام ، فقط ، على وجود الابناء (وهي الحال مع البروليتاري) . والحق الخاص يضبط ادارة التراث . وهيغل ، كتلميذ جيد للوك ، يبين — دون ان يسعى إلى اي تبرير لان ذلك ، في رأيه ، معطى — ان العدالة والظلم ، في الحق الخاص ، لا يعرفان الا بالنسبة للملكية . فكون المرء جانحاً او مجرماً هو انتهاك القوانين التي تقابل التصرف الحر لكل فرد بشخصه وبما يملك . وبعبارة وجيزة ، يعبر هيغل ، تجريدياً ، فيما يتعلق بالاسرة البورجوازية كما تتجلى في هذا الثلث الاول من القرن التاسع عشر ، عما سوف تصفه القصة البالزاكية بكثير من الفن والضبط .

والمستوى الثاني للاخلاقية الموضوعية هو ذاك الذي تسميه « المبادىء » المجتمع المدني ، على اعتبار ان المصطلح الالماني الذي يقابله يعني ذلك ،

ولكنه يعني ، ايضاً ، « المجتمع البورجوازي » وهو ما نسميه ، اليوم ، المجال الاقتصادي . فالامر يدور ، فعلاً ، حول الحياة ، حول المجتمع من حيث انه تنتج ، فيه ، الخيرات وتبادل وتستهلك . وهيغل يرى ، وقد احتفظ بتحليلات علماء الاقتصاد ، ان المجتمع المدني يؤلف منظومة وان كل مهنة ترد إلى كل المهن الاخرى التي تمارس في الاقليم القومي وان هناك ، منذ ذلك الحين ، تضامنا فعلياً . الا انه تتخالل هذه المنظومة تناقضات تعود إلى طبيعة المجتمع المدني نفسه . وهذه التناقضات المحتومة التي قد تصبح ، اذا تفاقمت ، خطراً على الجماعة هي ، في الوقت نفسه ، شروط التقدم الاقتصادي . وهيغل ، المتشائم كريكاردو ، يفهم ان الصراع هوقانون الرأسمالية نفسه ومبدأ ديناميكيتها . وهو يصف ثلاثة نماذج من هذه التناقضات التي لا يمكن تجاوزها : التناقضات الواقعة داخل مهنة واحدة ، تلك الواقعة بين المهن وتلك الواقعة بين الاغنياء — الذين يتزايدون غنى ، والفقراء الذين يزدادون عدداً وفقراً . ومن المؤكد ان المجتمع المدني يخترع تقنيات لمداواة هذه العوارض : فهو يفيد من الحروب بين الامم ليستولي على موارد او اسواق جديدة وينطلق إلى الاستعمار . ولكنه ، بوصفه كذلك ، عاجز عن تجاوز هذه التمزقات المستمرة ، فتفرض نفسها ضرورة تدخل ذي سيادة : تدخل الدولة التي هي « العقل في حالة عمل » . لقد كان للدولة ، دائماً ، منذ أول امبراطور للصين ، منذ المدينة اليونانية ، هذه الوظيفة المتعالية . ولكن الشروط التاريخية كانت بحيث لم يكن الحكام يستطيعون معرفة هذا الجوهر . وهذه المعرفة ممكنة مع الوضع الحديث (الا انه يجب ، كما

يفكر هيغل ، ان يستطيع وعي الحكام باوغها) . ويبقى هيغل ، في عرضه الذي يريد له ان لا يكون الا وصفاً ، حذراً جداً . فيما انه يلزم تجسيد للسيادة ، فانه ينبغي الاعتراف بالمبدأ الملكي الذي لا يكون اسوأ من اي مبدأ آخر . ولكن ، اذا كان العاهل ، في نهاية المآل ، حكماً ، فانه مواطن بين المواطنين الاخرين ويخضع لقوانين الدولة . والحق هو ان واقعية هيغل لا تعير انتباهها ، ابداً ، للمسائل الدستورية : فما يهمه هو الممارسة الحكومية . وهو يتبدى ، في هذا المجال ، متصلبا واصيلاً معاً . فالمراجع التي تتولى سلطة القرار المركزي قد جرى ، في رأيه ، « اختيارها » على الرغم من العقل حتى ذلك الحين . فلا تصنع الكفاءة القوة الحربية ولا قدم الولادة ولا القرعة ولا الانتخاب الشعبي . وهيئة الحكام يجب ان تكون ذات كفاءة او ينبغي معرفتها بهذه الصفة على الاقل . فهيغل يجعل من نفسه ، هنا ، وقد حدث الرؤية الافلاطونية ، بطل التكنوقراطية باخضاعه اختيار موظفي الدولة لتعاليم واصطفاء مكرسين للكشف عن اختصاصيي العام الدولتي « في ترتيب متسلسل .

وتمارس سيادة الدولة المطلقة التي يجسدها العاهل في ادارة المجتمع المدني ، وبها ، مستعملة ، اذا لزم ذلك ، التوفيق : فقد نص على اجهزة — «الغرف المهنية او الاقليمية »— يعمل، فيها، هؤلاء الاختصاصيون على التوفيق بين المصلحة العليا للجماعة والمصالح الخاصة لاعضاء المجتمع المدني ، علماً بأن هذه الغرف ليست موضع قرارات بقدر ما هي موضع معلومات وتفسيرات . والامر هو كذلك من قبل ، كما يشرح هيغل ، ولكن ، بما ان ذلك غير معروف ، فلا يجري التوصل إلى الافادة من هذه الحداثة الوليد .

تلك هي الدولة في رأي فيلسوف برلين . ولا اهمية لحلمه بالدولة العالمية التي سوف تنهي ، بعد حروب قاسية ، مسيرة الانسانية وتحقق المجتمع الشفاف ! والاهم هو ان نلاحظ ان الدولة الحالية ، بعد قرن ونصف القرن ، مطابقة لهذا النموذج في وجوه كثيرة . وهناك عقول جيدة ، ليست رجعية ابداً ، مثل الكسندر كوجيف (١) واريك فايل (٢) ترى انه لا يوجد ، في الصميم ، شيء يجب اعادة النظر ، فيه ، من هذا التحليل للصورة النامية للدولة — الامة — ان لم يكن ذلك فيما يتعلق بالعلاقات الدولية وانعكاسها على النظام الداخلي للدول التاريخية .

حول التباس ماركس :
تحرير اجتماعي ام عقلانية صناعية ؟

وهكذا يمكن ان نقول ، مبسطين ، ان الهيغلية ، بعد نظرية جون لوك السياسية وتحليل آدم سميث الاقتصادي ، تشكل تبريراً جديداً ، اعمق واكثر تركيبية ، لهذه الدولة العلمانية والصناعية ذات البنية الحقوقية — الادارية الموحدة التي ولدت في اوروبا في القرن السابع عشر . والقوة البرهانية لمبادىء فلسفة الحق تقوم على انها لا تدحض ، بصورة من الصور ، ازمات المجتمع المدني ولا الحروب بين الامم وعلى انها تدمج السالب في مجرى الانسانية الذي هو دراماتيكي ولكنه ، في نهاية المطاف ، مظفر . والبرهة البارزة لهذا التحليل هي نظرية الدولة نفسها بوصفها عقلاً في حالة عمل . والترتيب التسلسلي الذي يتبناه

---

(١) مدخل الى قراءة هيغل ، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٦٢ .

(٢) الفلسفة السياسية ، فران ، باريس ١٩٥٦ .

النص يرمي إلى اثبات كون الدولة حتمية المجتمع و كون تحقيقها الحديث ، في الوقت نفسه ، حقيقة التاريخ نفسها .

الا ان هذه الفلسفة السياسية المغرورة تصطدم بالمعارضة : معارضة سورين كيركغارد الذي يرافع باسم الذاتية المتعطشة إلى اللانهائي ، ومعارضة فريدريك نيتشه الذي يهاجم الصنم الجديد ، الدولة وعهدها القديم والجديد ، الفلسفة المنهجية والعلم التجريبي . ولكن المعارضة المهمة هنا هي تلك التي يطورها ماركس بقدر ما هي اصل جملة نظرية جرى تبنيها ، تحت اسم الماركسية ، من جانب المنظمات العمالية في اوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر والتي عدت ، بوصفها كذلك ، الخميرة الثوريةللفلسفة البولشفية والمذهب الرسمي للدولة السوفياتية ، ومنذ ذلك الحين لدول أخرى تعلن انتماءها إلى « الاشتراكية العلمية » .

والواقع ان المسألة الجذرية للهيغلية التي اجراها ماركس منذ عامي ١٨٤٣ — ١٨٤٤ — نذكر بأن هيغل توفي عام ١٨٣١ وان تعليمه سيطر على العقلية الالمانية إلى ان وصل عام ١٨٤٠ ، إلى عرش بروسيا فريدريك — غيوم الرابع الذي اعاد الملكية المطلقة وطرد الليبراليين من الجامعة — هي ، كعرض ، احد اهم احداث الايديولوجية الاوروبية الحديثة . فحيويتها عظيمة وضبطها ليس موضع شك ، ولكن معناها ملتبس التباساً غريباً . ولذلك ، ينبغي ان نتابع ، بدقة ، المسيرة التي ينفصل ، بها ، الفتى ماركس ، القارىء المواظب لهيغل ، عن المعلم ويعرّف ، على هذا النحو ، وجهة نظر ذات أصالة فريدة .

يبدأ الأمر ، على وجه الدقة ، مع الفشل التاريخي لسياسة هيغل

وتبين كون الذين يريدون استعادة الراية لا يصلون الا إلى نقد مجرد وغير ناجع . فلا شيء في نمو الدولة البروسية ولا شيء في كيان اشد المجتمعات تقدماً ، المجتمع الانكليزي والمجتمع الفرنسي ، يبدي تقدماً ما للعقلانية . فهناك يستمر العبث بالحريات ، وهنا تزايد بؤس الطبقة العاملة وثوراتها . اما بالنسبة إلى « الهيغليين اليساريين » — وكان ماركس منهم عندما وصل إلى برلين — ، فانهم يحبسون انفسهم في نقد عقيم لـ « وضع الاشياء الالماني » . وخطؤهم هو ، في الصميم ، كما يلاحظ ماركس ، انهم لم يكونوا هيغليين إلى حد كاف . انهم يتخذون « المبادىء » نموذجاً للتحقيق ، وهي رؤية مثالية (او طوباوية) لم يكن هيغل ليقبلها قط . فيجب ايقاع هذا الاخير في شرك ضبطه الخاص : فقد قادته واقعيته السياسية إلى ان يؤكد ان ما هو خاطىء في التطبيق لا يمكن ان يكون صحيحاً في النظرية . الا ان المعرفة التي كان يدعي اعطاءها للدولة كحكم ذي سيادة في منازعات المجتمع المدني خاطئة لان العجز ونتائجه وعنف الدولة وتعسفها تتبادل الدعم . فيجب ، اذن ، اعادة النظر ، بعناية ، في الوصف الهيغلي لمعرفة ما اذا كان يملك هذه « الحقيقة » التي يزعمها .

وانصرف ماركس إلى هذه المهمة ، والنتائج التي وصل إليها ادت به إلى القطيعة مع الهيغلية ، حتى اليسارية منها . فاذا اردنا ان نفهم طبيعة المجتمع الحديث ، علينا ان نقلب الهرم الذي بناه هيغل . فليست الدولة هذا المرجع الاعلى الذي يحقق ، مهما فعل ، العقل ببراعة او لكاعة . انها ، ككل ما هو في هذا العالم الاجتماعي ، خاضعة لسيطرة رأس المال ، ملكية ، ملكية ملاكي الاراضي والمشاغل ورأس المال المصرفي

الخ . . . ووظيفتها هي ان تحافظ على هذه الملكية وان تسهل ، كما هو مطلوب من جانب قاعدة اللعب الرأسمالية ، زيادة ارباحها . انها جهاز سيطرة يستخدم القانون والبوليس والجيش لتخليد استغلال من لا يملكون ما يؤجرونه سوى قوة عملهم للمحافظة على حياتهم من جانب من يملكون وسائل الانتاج . اما بالنسبة للتناقضات التي تتخلل المجتمع المدني ، فمن غير المشروع اختزالها إلى جوهر منطقي واحد . فالنزاعات بين اصحاب المشاغل والتجار ليست من الطبيعة نفسها التي يكون عليها الصراع الطبقي الذي يعارض بين البروليتاريين والرأسماليين . فالاولى نتيجة لفوضى النظام الاقتصادي القائم على الملكية الخاصة ، اما الثاني ، فهو مبدأ هذا النظام نفسه وعلامة قسوته .

ان وصف هيغل كاذب . انه يقنّع واقع المجتمع . ويجب ان نلح ، هنا ، على نقطة هامة : فماركس الذي ينتقد النظرية الهيغلية في الدولة (وبالتالي ، من خلالها ، نصوص جون لوك الاساسية حول الدولة الليبرالية وتطبيقاتها في الدساتير التي اقترحتها او طبقتها الجمهورية الاولى) والذي يكشف الصراع الطبقي كواقعة تاريخية حاسمة — هذا الماركس الذي ليس هو الفتى ماركس ، ولكنه سيحافظ على هذه الافكار الموجهة حتى نهاية حياته حتى ولو لم تكن هي الوحيدة التي قادته — يرفض ان يتخذ ، على غرار هيغل ، وجهة نظر الدولة ، اي وجهة نظر الحكام — الملاكين — : فهو يتخذ موقعه في المجتمع المدني ، اي إلى جانب المسودين . فالمجتمع الذي يمزقه الصراع الطبقي هو ، بصورة معينة ، الذي يتحدث ، والذي يتحدث ضد الدولة ، ضد السلطة التي تنظم مجتمع الاستغلال مادياً .

وينصرف ماركس وانغلز ، بعد تحديد هذه الرؤية ، إلى ثلاث مهمات يرفضان الفصل بينها . والامر يدور ، من جهة اولى ، حول ان يستخلصا من هذه التحايلات نتيجتها المنطقية . ان هيغل لم يضل لانه كان ابله او شريراً . لقد جرى استغلاله على الرغم من كل الواقعية التي اراد ان يكون عليها . فالمهم ، اذن ، هو استخلاص سبب « كذبته » . ومن المناسب ، من جهة اخرى ، متابعة دراسة أعمال هذا النظام الاقتصادي والتبريرات التي يعطيها اياه على وجه الدقة . اختراع القرن الثامن عشر هذا الذي هو الاقتصاد السياسي . فمن المناسب شرح سبب الربح الذي هو « روح » الرأسمالية . ويجب ، اخيراً ، حسن القيام بهاتين المهمتين الثقافيتين : الخروج من الساحة الالمانية المتقادمة من عدة جوانب ومعرفة حركات المجتمع ، ليس بتقصي محاسبة الصناعيين فقط بل ، ايضاً ، بفهم الافعال العمالية ضد البؤس وشروط العمل المرعبة .

وهذا الغرض الاخير يلبيه انشاء « مكاتب المعلومات العمالية » في بروكسل بعد ان طرد البوليس الفرنسي ماركس وانغلز . وهدف هذه المنظمة هو الوصل بين مختلف القوى البروليتارية الثائرة في اوروبا الغربية من اجل توسيع الخبرة وتنسيق الحركة . وعن هذا الطريق سوف يتصل ماركس وانغلز بـ « رابطة الشيوعيين » التي سيعطي مؤتمرها المنعقد عام ١٨٤٧ والمهيىء لتشكيل « حزب شيوعي » الباحثين المناضلين فرصة عرض افكارهما في « بيان الحزب الشيوعي » الذي نشر كوثيقة تركيبية في العام التالي . ويجب ان نلاحظ ان غاية هذه العمليات المتنوعة لم تكن تنظيم حزب بالمعنى الحالي للكلمة . فلينين هو الذي سيعطي صيغة « الحزب الماركسي » المستعارة من الجيش البروسي والبوليس القيصري . وما كان

يسعى إليه اذ ذاك — وسوف يكون الامر كذلك ، ايضاً ، في بداية تأسيس « الرابطة الدولية للعمال » المسماة « الاممية الاولى » عام ١٨٦٤ — ، هو تجميع كل القوى البروليتارية بهدف الغاء النظام الرأسمالي .

ان المهمة الاولى فلسفية ، حتماً ، من جانبها . الا انها تسجل ، بصورة ما ، قطيعة مع كل ماضي الفلسفة . فماركس يرى ان خطأ الفلسفة المنهجية — التي تشكل الهيغلية شكلها الاكمل — هو انها طرحت انه يمكن ، بالتأمل ، بالعمل المنطقي ، بمراكمة المعارف ، الوصول إلى موضع ، هوموضع الحقيقة ، يمكن ، انطلاقاً منه ، اطلاق احكام معصومة تحدد ، عمومياً ونهائياً ، ما هو كائن وما يجب ان يكون بالنسبة للوجود والانسان والمجتمع . وما يبينه مثال اعلم الفلاسفة واعمقهم هو ان « كل فلسفة بنت زمانها » — والمفارقة هي ان هذه العبارة هي لهيغل نفسه — او ، بصورة اعم ، ان كل نظرية هي نظرية للعملي . وهذا يعني ان البرهة النظرية — برهة الفكرة ، برهة النص المفهومي — تقع ، دائماً ، كانعكاس لممارسة محددة وانه اذا كان يمكن ، بالتالي ، انضاج معارف صحيحة — مختبرة منطقياً وعملياً — فمن قبيل الوهم ادعاء جمع هذه المعارف ، انطلاقاً من ذلك ، في مذهب مغلق يقول ما هي عليه كل الاشياء مرة واحدة نهائية .

لقد عكس هيغل ، بالضبط ، ممارسة الدولة البورجوازية . ولكن هذه المعرفة السياسية التي ظنها استنفادية غيبت عنه المجتمع المدني ، اي الاساس الاقتصادي لهذه الدولة . ومزية وجهة النظر التي سمحت لماركس بتطوير نقده هي انها اكثر تجسيداً ، بالمعنى الهيغلي : فهي تجمع واقع السلطة البورجوازية القمعي والاستغلال الاقتصادي الناجم عن

النظام الرأسمالي والواقع التاريخي للصراع الطبقي وتركب بينها .
و« المكسب »النظري ناجم عن كون النظري يطبق على ممارسة ، يعرف نفسه بوصفه كذلك ويبذل جهده ، بالتالي ، لاخذ موضوعه في تحديداته المتعددة ، وفضلاً عن ذلك ، فعلى هذا تقوم ، في هذه الرؤية الاولى ، كل مادية ماركس ، هذه المادية التي تلقت ، لاحقاً ، من جانب انغلز نفسه ، كثيراً من المزايدات المذهبية . ذلك انه لا يدور الامر ، بالنسبة لماركس ، ناقد منطق الفلسفة ، حول اعادة بناء نظام جديد للعالم والانسان. فكون المرء مادياً يعني ان نقطة انطلاق التفكير او ، بصورة ادق ، المرجع الذي يعود إليه هذا الأخير ، حتماً ، شريطة ان يريد نفسه مشخصاً بالمعنى المستخدم قبل قليل ، هي الممارسة مأخوذة في ماديتها الاجتماعية .
و « الاطروحات حول فيورباخ » تلح ، بوضوح ، على السند : فالمادة التي يدور حولها الامر لا تختزل ، ابداً ، إلى تلك التي تعرفها الفلسفة التأملية ، مادية كانت ام غير مادية . انها ، في وقت واحد ، ما تقوم عليه الممارسة الاجتماعية وما تناضل ضده ، اي فعالية جسدية لتحويل الواقع والذات .

ان هذا البعد من فكر ماركس الذي ستفتقده قراءة انغلز — ويجب ان نلاحظ ان ذلك جرى بموافقة ضمنية من ماركس — يدحض ، سلفاً ، كل تشكيل مذهبي ، اي كل عرض منهجي . انه ، اساساً ، سجالي على اعتبار ان غرضه هو التذكير بأن الفلسفة الماضية التي حددت ، في جملتها ، موقعها في منظور الحكام او معاني الكلام مثالية من حيث ان المفهوم او التصور يحل محل الشيء وان النظرية تحت محل الممارسة .
وهذا الموقف الذي يتخذه ماركس حيال الفلسفة المذهبية هو ، ايضاً ،

الموقف الذي يتبناه حيال « علم » جديد : الاقتصاد السياسي . وليس ممكناً ان نتابع ، هنا ، نقد ماركس وانغلز لمذاهب سميث وريكاردو ومالتوس وسيسموندي . انهما يتومان ، في الظاهر ، بمجرد عملية توضيح تتصل بطبيعة القيمة وقياسها ، بقياس الاجر ووظيفة النقد والعلاقة بين القيمة والسعر الخ . . . الا ان غاية هذا العمل النقدي الدقيق هو اظهار ما يسكت عنه الاقتصاد السياسي او يشرحه بصورة مستعجلة : سبب الربح ، محرك النظام الرأسمالي :

والواقع هو انهما يبينان ان نواقص هذا الخطاب العامي واخطاءه ناجمة عن كون مؤلفيه قد قرروا ، نوعاً ما ، سلفاً ، احراج الواقع من التاريخ واعتبار ما هو موجود اليوم ازلياً . ان آدم سميث لم يرد، كما يصرح ماركس ، ان يرى اننمط الانتاج الرأسمالي معطى تاريخي يقيم علاقات انتاج وآليات استغلال فريدة . لقد اعتبرها ، منذ البداية ، معطى سوياً يقابل تطور التقنيات له مزاياه — العديدة — وعيوبه — الضئيلة القابلة للتصحيح — ولا يخفي اي سر . الا ان هناك سراً على اعتبار ان الرأسمالية يمكن ان تتبادى بوصفها اكثر التعبيرات تطوراً عن العقلانية الاقتصادية وانها تنشيء ، في الوقت نفسه ، نظاماً ذا صلابة غريبة يحكم على غالبية السكان بالبؤس ويولد الازمات والحروب الكثيفة . والقسم الاول من « بيان الحزب الشيوعي » غريب، حتماً ، من هذه الناحية، اذ ينشد المدائح في البورجوازية المشغلية والفاتحة التي تتجاوز بسعة متجزاتها كل ما استطاعت الانسانية تحقيقه حتى ذلك الحين والتي تفسد ، من جهة اخرى ، بضرورة نظامها نفسها ، ما بنته .

وهكذا يكون نقد الاقتصاد السياسي ، في البرهة نفسها ، دحض الرأسمالية . انه يكتشف ان اصل الربح هو العمل الزائد الذي تستلبه البورجوازية من البروليتاريا . وهو يوضح ان الوسيلة الوحيدة لالغاء هذا الوضع ، وهو مصدر اختلالات وحشية في التوازن ، هي تكوين نظام اقتصادي يمكن ، فيه ، خفض يوم العمل بمقدار تقدم الكفاية التقنية لوسائل الانتاج . وهذا النظام الاقتصادي هو الشيوعية التي تكون مرحلتها الاولى الاستيلاء على السلطة من جانب الشعب « المسلح » الذي يتخذ قراراً اولياً هو التحول إلى الملكية الجماعية لوسائل الانتاج . والكتاب الاول من « رأس المال » يحتوي ، في الوقت نفسه ، على نظرية للحضارة تجارية ومصفوفة للحضارة الصناعية (القسم الاول) ونقداً لكل علم اقتصادي يحاكم بموجب هذا الكائن المجرد الذي هو الانسان الاقتصادي وبرنامجاً ثورياً كمنظور .

وهذا هو ، ايضاً ، معنى المادية التاريخية التي ليست ، ان فهمت بالمعنى المضبوط ، « علم التاريخ » بقدر ما هي تحليل آخر للتاريخ لا يتخذ موقعه في رؤية القادة العسكريين والدول والارشيفات الادارية ، بل في رؤية المسيطر عليهم او يعطيهم الكلام على الاقل . الا ان هذا التحليل صعب ، باستثناء ما يتعلق بالحاضر او الماضي القريب ، بقدر ما تشهد الآثار التي تركها الماضي للطبقة المسيطرة ووجهة نظرها . ولذلك ، فان المادية التاريخية — وخاصة عندما تطبق على الراهن الحالي ، كما فعل ماركس في « صراع الطبقات في فرنسا » (١٨٤٨ — ١٨٥٠) ، او في « الحرب الاهلية في فرنسا » — هي تذكير ثابت بوجود من وما ينساه

التاريخ الرسمي ، بوجود الشعوب والحياة اليومية والاجساد المنخرطة في عوارض المتعة والعمل والموت .

وفي الحقيقة ، يمكن ان نتساءل كيف امكن ان يولد تصور صيغ في منظومة انطلاقاً من هذا المشروع الذي يرفض كل مذهبة للفلسفة ويضع ، بدحضه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، موضع المساءلة كل علم اجتماعي ويعارض موضوعية « اغراضه » ويراكم المعارف والبراهين ، لا لبناء معرفة بل للمساعدة على نجاح افعال سبق الشروع بها ؟ قد يكون امراً يطمئن الذهن كثيراً ان نحدد تاريخاً — ١٨٤٣؟ ١٨٥٧ ؟ ١٨٦٤ ؟ — يشير إلى بداية الماركسية المذهبية او ان ندل على مسؤول — انغلز ؟ كاوتسكي ؟ بليخانوف ؟ لينين ؟ ولكن اي مسؤول ؟ ان الامر ليس كذلك ، ابداً ، مع الاسف . فمنذ الكتابات الاولى ، في حين ينمو هذا الاتجاه الذي اتينا على ابرازه ، يتجلى ، بقوة معادلة ، اتجاه آخر . ومن البديهي ان الاتجاهين ، في ذهن مؤلفهما ، مترابطان وان البراهين المقدمة واردة من هذا وذاك . الا انه ليس ممنوعاً ، اذا تأملنا ما اصبحت عليه الماركسيات وما تستعمل ، من اجله ، اليوم ، ان نلجأ إلى « التجريد العقلي » ونحاول ان نوضح هذين الاتجاهين .

لقد حللنا الاول المعادي للمذهبية معاداة عميقة والثاني حاضر معه ، وذلك حتى عام ١٨٨٣ . وفي حين ينضج ماركس نقداً سياسياً للسياسة الهيغلية ، فانه يبقى متأثراً بعنصر حاسم من عناصر فكر هيغل : فلسفة التاريخ . وهو يبقى ، على هذا النحو ، متأثراً بزمانه ، ونحن نعلم ان القرن التاسع عاشر لم يكن بخيلاً بهذه البناءات نصف المفهومية

ونصف الظرفية التي تفكر بتاريخ البشرية « كتاريخ انسان واحد »
وتحدد بداية ونهاية واتجاه صيرورة للمجتمعات . واي فلسفة مادية للتاريخ
هي ، ايضاً ، المعنى الذي يمكن تصور الماركسية ضمنه . ان ماركس
يستعير من هيغل الفكرة القائلة ان التقدم الدراماتيكي هو من عمل
السلبية : الا انه يرى ، فيه ، نضال مستعبدي كل القرون ، وبصورة
خاصة نضال الذين ينتجون ويردون إلى الضيعة القصوى : البروليتاريين
في المجتمع البورجوازي ، وذلك حيث يطمع الفياسوف عمل الروح .
وان في الماركسية (ماركسية ماركس) رسولية للبروليتاريا سيكون جورج
لوكاكس ، في « التاريخ والوعي الطبقي » (١) ، اعمق معبر عنها
وتستخدم، اليوم ، لتغطي ، بلاغياً ، الممارسات الاستبدادية للدولة
السوفياتية او مناوراتها الامبريالية . وبالتالي ، تحل ، محل الحروب لدى
هيغل ، الثورات وتحل ، محل آخر الحروب ، الثورة الختامية ويحل ،
محل دولة الاشباع العام العالمية ، المجتمع الشيوعي الشفاف اخيراً .

ان لهذه الرسولية نتيجة سياسية . فاذا كان صحيحاً ان هناك اتجاهاً
للتاريخ (وان هذا الاتجاه قابل للفهم من جانب الذين يعلمون — بالنسبة
للهيغليين — او من جانب من هم في معسكر البروليتاريا — بالنسبة
للماركسيين) ، فمن الممكن ، اذ ذاك ، تقرير ما الذي يمضي في هذا
الاتجاه وما الذي يعاكسه . ولم يكن انغلز يتردد في تسفيه الثورات القومية
لسلاف الجنوب التي كانت تعيق حسن نمو الطبقة العاملة الالمانية ضمن
خط الثورة المستقيم ، وكان لينين وتروتسكي يدينان ثوار كرونشتادت ،

(١) الترجمة الفرنسية ، منشورات مينوي ، باريس ١٩٥٦ .

وكان ستالين يمحو الكولاك ويوعز بالتحقيق في قضايا موسكو ، وكان الاتحاد السوفياتي مغطى بمعسكرات العمل ، وكانت المستشفيات النفسية ، فيه ، عديدة . انه لمن قبيل العبث ان ننسب إلى ماركس هذه النتائج الكارثية ، وذلك ، على وجه الدقة ، لان البروليتاريا ليست في السلطة في الاتحاد السوفياتي . فهذا الاخير دولة عسكرية — بيروقراطية . ومع ذلك ، يبقى ان المنحدر الرسولي يؤدي إلى سلطة تفتيشية لكنيسة . . . . .

ولهذه الرسولية نتيجة استراتيجية ايضاً . وكي نفهمها جيداً ، يجب ان نلاحظ ان ماركس — الامر يدور ، حتماً ، هذه المرة ، حول تطور — يدع نفسه ، شيئاً فشيئاً ، لاغراء ضروب تقدم العلوم التجريبية ، الفيزيائية والبيولوجية . وهو لا يحتج حين يبني انغلز — في اكمل تعسف — ديالكتيكية للطبيعة كمدخل إلى التاريخ الديالكتيكي للمجتمعات . والكتابان الثاني والثالث من « رأس المال » اللذان نشرا بعد وفاته يشهدان على الرغبة في بناء اقتصاد سياسي علمي ضد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . ومنذ ذلك الحين ، سوف تصطبغ فلسفة التاريخ المادية بالوضعية . وعند ذلك ، تتخذ المادية التاريخية شكلها المذهبي : فالتاريخ ، بالمعنى العادي للكلمة ، يفسر ، « في نهاية المطاف » بالسببية الاقتصادية ، وتفسر البنى الفوقية الايديولوجية والسياسية والحقوقية بالبنية التحتية . وهكذا يؤكد ماركس ، واضعاً العمل السياسي بين قوسين ، ان الثورة لا يمكن ان تنبثق الا « عندما تدخل قوى الانتاج (الجديدة) في صراع مع علاقات الانتاج (القديمة) » ، وسوف يكون لتفسير حرفي لهذا النص تأثيرات كارثية في الأمميتين الثانية والثالثة .

ان هذين الاتجاهين يتخالان ، افن ، نص ماركس (وانغلز) ، فيعينه الاول كمنظر ومناضل للصراعات العمالية ضد الاستغلال الرأسمالي وسيطرة الدول البورجوازية ، ويعينه الثاني كمؤسس لتصور كلي جديد للعالم متمحور حول فلسفة للتاريخ دوغماتية ووضعية . وعمله ، نفسه ، كقائد للرابطة الدولية للعمال التي اسست عام ١٨٦٤ يعبر عن هذه الثنائية . فهو يظهر ، في المناقشات ، جامعاً لكل الثورات مرتاباً حيال البرامج احياناً ، ومذهبياً مخيفاً يستعمل ، ضد الباكونيين من بين آخرين ايضاً ، صواعق الطرد احياناً اخرى .

وربما فسر هذا الالتباس ، وهو مزعج ولكنه واقعي ، لماذا تكون الماركسية ، في أيامنا ، المذهب الرسمي للدول استبدادية والراية التي ترفعها الشعوب المتعطشة إلى الحرية في وقت واحد .

الدوغماتيــة الماركسية

اجتازت الرأسمالية ، في العقد الاخير من القرن التاسع عشر ، مرحلة جديدة في نموها . فقد زادت كفاية المكننة واصبحت الصلات بين الدول والطبقات المالكة متزايدة الوثوق وامتد الاستعمار إلى العالم بأسره وامتدح جول فيري مزاياها بالنسبة للمستعمرين الذين يزيدون انتاجهم وارباحهم وللخاضعين للاستعمار الذين يتلقون صنائع الحضارة الحسنة . وانتصرت الليبرالية الاقتصادية وقبلت ازماتها ولم تتردد في قمع نتائجها عندما تعبيء العمال . وهي تتجه نحو تلك المرحلة التي يصفها لينين ، المنبيء بالكوارث طواعية ، بأنها العليا : الامبريالية .

ويقابل التنظيم العالمي للبورجوازية ، الوصية على العمل ومديرة

الصناعة ، التنظيم الامي للبروليتاريا . وهذه هي البرهة التي تجري ، فيها ، الماركسية ، دخولها الكثيف في التاريخ المعاصر . وتأسيس الاممية الثانية ، في باريس ، عام ١٨٨٩ ، المتبوع بنجاحات هامة للاحزاب التي انضمت إليها والنقابات التي تنادي بها ، في ألمانيا وفرنسا خاصة ، يجري في ظل فكر ماركس الذي امتص او حذف ، شيئاً فشيئاً ، التيارات الاخرى ، البرودوني والفوضوي — النقابي ، او النقابي الاتحادي . وربما كان على المؤرخ ان يدرس كيف حدث ذلك . الا انه يبقى ان الماركسية تشكلت بوصفها ايديولوجية الحركة العمالية الاوروبية . وهذه البرهة هي التي يتوطد ، انطلاقا منها ، الاتجاه إلى اقامتها كمذهب في شكلها ومحتواها . فقد كان صحيحاً جداً ان الحزب المنظم ليواجه الدولة ويستولي على السلطة ينسخ بنيته عما يحاربه ويحول إلى دوغماتية كل ما يصل إليه .

على هذه الصورة ولّدت الاممية الثانية تقليداً . وهي ، بهذه الصفة ، تعمل عن طريق الاستبعاد والنبذ : ففي ميدان الافكار ، وضعت نفسها ، قصداً ، في منظور فلسفة التاريخ الوضعية والاقتصادية وفسرت التاريخ بمزيد من التصلب ايضاً ، فرفضت كل مالا يدخل في هذا الاطار بوصفه معادياً للثورة . ومن الناحية الفلسفية ، يلقي لينين ، بقسوة ، في « المادية والنقدية الاختبارية » (١٩٠٩) ، إلى ميدان الظلامية ، بعالمين مثل ارنست ماخ وريتشارد افيناريوس حاولا ، بكثير من حسن النية ، ان يدخلا ، في الجسم الماركسي ، المكتشفات العلمية الحديثة . اما من الناحية السياسية ، فالاممية اجمعت على قبول الخرافة التي تقول ان قصر الطبقة العاملة نضالها على تحصيل مطالب « اقتصادية » هو نزعة

سوية ، «عفوية » لهذه الطبقة . وقد قبلت ، بالقدر نفسه من الطمأنينة ، الفكرة القائلة ان الفوضوية تحريف بورجوازي صغير لمجرى القوة الثورية وان ضروب النضال القومي — نضال الشعوب المستعمرة — لا قيمة لها الا بقدر ما تضعف المعسكر الامبريالي وانه يجب عليها ، في كل الاحوال ، خدمة تحرير البروليتاريا الاوروبية .

الا ان تناقضات هامة ، اذا لم نأخذ في الحسبان التناقض الذي قام ، في البداية ، بين ادوار برنشتاين ومجموع المنظمة والذي انتهى بطرده عام ١٨٩٩ ، ترتسم في هذا الافق المشترك . ان الهرطقة البرنشتاينية تقوم ، دون شك ، على كونها بالغت في اخذها النتائج الاقتصادية للمذهب مأخذ الجد وكونها ، خاصة ، قد ركزت بأكثر مما ينبغي من الوضوح عليها : فالتحليل الماركسي يتضمن ، في نظره ، ان الرأسمالية ، البرهة الاولى لتحويل الانتاج جماعياً ، يجب ان تؤدي ، بصورة طبيعية وعن طريق سلسلة من الانتقالات ، إلى المرحلة الثانية التي هي الاشتراكية. ومنذ ذلك الحين ، تقوم الستراتيجية السياسية على العمل لتحديث للصناعة مفيد في كل الاحوال . ولم يكن للحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني ، اقوى عناصر الاممية ، ان يسلم بمثل هذه « الطمأنينة » وهو المنخرط في صراعاته السياسية الانتخابية والنقابية ضد الاحزاب البورجوازية . وبعد ادانة برنشتاين ، ظهر صراع اول مع فئة من الاشتراكيين الفرنسيين بصدد مشاركة اعضاء حزب هدفه الثورة في حكومات بورجوازية . وقام الجدال حول فكرة ستغذي السكولاستيكية الماركسية بغزارة وتبقى ، حتى هذه الايام ، مناسبة محاكمات قاطعة ومجردة : فكرة العلاقات بين الاصلاحات والثورة . وقد حسمت الاممية ، بتأثير

كارل كاوتسكي ، لصالح موقف مبدئي هو : لا تقبل اية تسوية مع الادارة البورجوازية ودرب الثورة يمر بزيادة لا تكل لقوة حزب الطبقة العاملة بوسائل منها تلك التي يوفرها الصراع الانتخابي والمطالبية النقابية ، وذلك حتى البرهة التي يصبح ، فيها ، هذا الحزب اغلبية داخل المؤسسات والرأي العام الشعبي . وبقدر ضعف احتمال ان تدع الطبقات المسيطرة نفسها تجرد من ملكيتها دون قتال ، يجب توقع تدخل بالقوة من جانب الجماهير التي تستولي على السلطة.

ولكن ، ها هي مساجلة اخرى كانت نتائجها التاريخية حاسمة تنبثق . فقد انضج لينين ، المتضامن مع كاوتسكي حتى فشل ثورة ١٩٠٥ الروسية ، ستراتيجية للهجوم والسلبية لهذه الرؤية للتاريخ الديالكتيكي التي تسودها الوجوه الوضعية والتركيبية.وسوف تكون هذه الستراتيجية ونجاح انقلاب ١٩١٧ البولشفي اصل اول انشقاق هام لدى تشكيل الاممية الثالثة . ان لينين لا ينكر ، ابداً ، انه يجب تنمية المنظمات الجماهيرية واستخدام الانتخابات كموضع دعاية ، ولكن نواة هذه العملية يجب ان تكون مجموعة من « الثوريين المحترفين » السريين منظمة عسكرياً . ونظراً للبنية الايديولوجية ، فهؤلاء المناضلون مثقفون قادمون من البورجوازية . ولكن هذا الاصل قليل الاهمية شريطة ان يكونوا مسلمين بالاشتراكية العلمية ويعدون ان وظيفتهم هي تعليم المستغلين . ولا ينكر لينين ، ايضاً ، ان البروليتاريا العمالية هي الطبقة الثورية بامتياز ، الا انه لمن قبيل الاجرام ان لا يحسب حساب لقوة الفلاحية المعارضة العميقة التي هي اكثر من مجرد قوة مساندة . ولينين لا ينكر ، اخيراً ،

لزوم نمو كاف للقوى الانتاجية للسماح بالانفجار البروليتاري . الا انه من قبيل التجريد ان يفكر المرء في انه ينبغي تفكيك العمل الثوري ، في بلد ضعيف النمو صناعياً كروسيا القياصرة ، إلى مرحلتين : الاولى هي مرحلة اقامة سلطة بورجوازية ستقوى ، بفضلها ، الطبقة العاملة كما وكيفا ، والثانية هي مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية . فيمكن للمرحلتين ان تلتحما لتؤلفا حلقة واحدة ، ويجب ان يكون الامر كذلك . وفي هذا الصدد ، ينضج القائد البولشفي — في منظور تبينه لوجود الامبريالية ، شكل الرأسمالية الجديد والاعلى — الاطروحة المسماة اطروحة « اضعف حلقة » التي تقول ان الاممية البروليتارية تأمر بمهاجمة اكثر الحلقات هشاشة في السلسلة التي تؤلفها الدول البورجوازية من اجل استثارة تفسخ في المجموع .

واللينينية ، صاحبة الاغلبية في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي ، اقلية في الاممية كما نعلم . ومن الواضح انها ترسم بدعة بالنسبة لفلسفة التاريخ المذهبية لماركس وانغلز . وسوف يطرح نجاحها ، منذ ذلك الحين ، مسائل غريبة سنلقاها ، بعد قليل ، عندما سنحلل ، بايجاز ، التفسيرات المعطاة لطبيعة الدولة الاشتراكية السوفياتية . الا انه لن يكون مشروعاً ، قبل الوصول إلى ذلك ، ان تنجز هذه البانوراما لايديولوجية ماركسية ما قبل الحرب العالمية الاولى المتناقضة دون ذكر وجه روزا لوكسمبورغ . فقد عمقت روزا لوكسمبورغ ، كعالمة اقتصاد ، نظرية الازمات الماركسية . وهي تبين ، على هذا النحو ، كيف تجد الرأسمالية نفسها ، وقد مزقتها تناقضاتها ، مرغمة على توسيع مجال سيطرتها باستمرار ، على غرو العالم للاستيلاء على المواد الاولية واليد

العاملة وفتح اسواق جديدة . وليس بعيداً الوقت الذي ستكون الكرة الارضية بكاملها قد وقعت تحت سيطرتها والذي لن تعود تستطيع ، عنده ، تأجيل النهاية : فعند ذلك ، سوف ينهض المستغلون في العالم لاقامة الاشتراكية . وهي تبدي ، كمناضلة ، في ميدان تأهيل العمال كما في ميدان التنظيم السياسي ، حسا حادا بالديمقراطية الداخلية . وقد ابدت ، منذ الاشهر الاولى للثورة البولشفية ، قلقها امام إستبدادية السلطة السوفياتية الفتية . وهي الاولى من هذه السلسلة الطويلة من المناضلين الذين انضموا إلى الماركسية ولكنهم يخشون النتائج التي قد يؤدي إليها استيلاء عنيف على السلطة تنجزه مجموعة ضيقة ويحتجون عندما يتبينون ان قيام الاشتراكية يجري على حساب الحرية وانه اصبح شأن اقلية من القادة يكررون ، وهم اقوياء بمعرفتهم ، الاضطهاد البورجوازي بصورة اخرى .

وسرعان ما يلاحظ لينين الصيغة السيئة التي يتخذها النظام السوفياتي . فهو يبين ، منذ تشرين الاول ١٩٢١، ان : « (البروليتاريا الصناعية) لدينا فقدت بسبب الحرب والخراب والتدميرات الرهيبة طبقيتها ، اي جرى الانحراف بها عن دربها الطبقي وتوقفت عن الوجود كبروليتاريا . ان اسم البروليتاريا يطلق على الطبقة التي تشتغل في انتاج الخيرات المادية في مشروعات الصناعية الرأسمالية الكبيرة . وبما ان الصناعية الرأسمالية الكبيرة قد دمرت وان المعامل والمصانع قد جمدت ، فان البروليتاريا قد زالت » . ويسجل « دفتر خدمة سكرتارية لينين » ، بتاريخ ٧ شباط ١٩٢٣ ، ما يلي : (الحديث هو اسكرتيرة) : « ذهبت إلى منزل فلاديمير ايليتش (. . .) واملى علي في الموضوعين التاليين :

١ — كيف يمكن الجمع بين مؤسسات الحزب ومؤسسات السوفيات وعندماوصل إلى كلمات« وكلما كانت هذه الثورة فظة ..» توقف ، وكررها عدة مرات وقد بدت المتابعة شاقة عليه . وطلب مني ان اساعده باعادة قراءة ما سبق . واخذ يضحك وقال : « اعتقد اني قد عاقت ، نهائياً ، هنا » . لاحظوا ذلك : لقد عاق عند هذا الموضع بالضبط» (١) .

في الماركسية كمذهب دولة

خلال السنوات ١٩٣٠ — ١٩٣٣ ، بعد الحرب الاهلية وتوطد السلطة البواشمية ، وبعد فشل الاعمال الثورية في المانيا وايطاليا وهنغاريا والصين اخيراً ، بعد فترة النيب الملتبسة ، عانى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية المعترف به كقوة دولية تحولاً حاسماً تحت سلطة ذاك الذي يسيطر ، منذ سنوات عديدة ، على جهاز الحزب الشيوعي (البولشفي) ، جوزيف ستالين . ومنذ عام ١٩٣٦ ، في الوقت الذي قضت ، فيه ، محاكمات موسكو على المعارضين وابرم ، فيه ، دستور الاتحاد السوفياتي — وقد اعيدت صياغته بصورة تقريبية جداً عام ١٩٧٦ — قننت الماركسية وعرفت ، رسمياً ، بوصفها مذهب الاممية البروليتارية . واندريه جدانوف هو منفذ الاعمال الفلسفية العليا . وهو يمارس مهمته بثبات وضبط : وما جرى انضاجه هو منظومة حقيقية للعالم بنصوصها المقدسة وتاريخ قديسيها ونظريتها في الوجود — المادية بالتأكيد — ومنطقها — الديالكتيكي ، ديالكتيكية « بخطى موزونة » لا تهمل شيئاً حول آليات حسن التفكير — وفلسفة تاريخها ، تلك التي تقود البشرية

(١) المؤلفات الكاملة ، طبعة موسكو ، الجزء ٣٣ ، ص ٥٩ .

من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المتمدنة مروراً بتلك المرحلة الضرورية والفاتعة التي هي الاتحاد السفياتي ، وطن الاشتراكية في بلد واحد ومرشد كل المستغلين ، واخلاقيتها القائمة على عبادة البطل الايجابي والستاخنوفية ، ومنهجها العلمي الذي يوجه ابحاث العلماء نحو اكتشاف قوانين العلم البروليتاري ، واخيراً جماليتها التي هي الواقعية الاشتراكية .

ان كتابات كتلك التي كتبها ستالين والمكرسة لعلم اللغة ، وقضايا مثل قضية ليسنكو الذي فرض ، على الرغم من كل البراهين التجريبية ، كتعليم بيولوجي رسمي ، نظرية ضالة تبين ان هذا الوصف ليس كاريكاتوريا . لقد فرضت الماركسية التي زيفت على هذا النحو بوصفها صورة وحيدة ونهائية للفكر ، و « الاشتراكية العلمية » دستور ايمان : فكما ردت الفلسفة ، سابقاً ، إلى دور خادمة اللاهوت ، جعل من البحث خادماً للسلطة البيروقراطية . والنقد الذي وجه إلى الستالينية لا يغير هذه الحالة الواقعية الا سطحياً . ف « الاشتراكية العلمية » هي التي مازالت الانشقاقات الثقافية تدان وتصاح باسمها ، والاممية البروليتارية التي يملك الاتحاد السوفياتي ، بالتعريف ، حقيقتها هي التي يحافظ ، تحت غطائها ، على تبعية دول اوروبا الشرقية وتحمل الامبريالية السوفياتية إلى العالم .

اهذا هو ما يختزل إليه جهد ماركس المتعدد الصور بعد قرن من وفاته تقريباً ؟ هل يختزل إلى ان لا يكون سوى السند الثقيل والاستبدادي لهذه الايديولوجية البشعة والوبيلة ، مثله ، التي تنشرها السلطة العالمية الاخرى ؟ ان قراءات اخرى لماركس تفسر ، بطريقة اخرى ، هذا التطور في

الايديولوجية السوفياتية . هل يجب ان نرى ، مع ليون تروتسكي ، ان هذه التقليدية القاطعة والفقيرة معاً ، هي التعبير المباشر عن التفسخ البيروقراطي لدولة عمالية تحتاج إلى هذا « الغطاء » الفكري ، إلى هذه الشكلانية الاستبدادية والمزعومة شاملة لاخفاء براغماتية سياسية شرسة ؟ ان ذلك يعني ان هناك اشتراكية علمية . هل يجب ان نفكر ، كما اقترح لويس التوسر (١) ، ان الاتحاد السوفياتي مازال يدفع ثمن انحراف النزعة الاقتصادية ، وهو انحراف نظري وعملي يميز الستالينية ، وان نفهم هذه الانطولوجية الدوغماتية كخطأ — يقترب من حدود الجريمة ؟ ان ذلك يعني ، من وجهة اولى ، الاعتراف بوزن فريد للتصورات المجردة (لقد كان لدى ستالين ، حتماً ، افكار تتصل بممارسة سلطته ، ولكن هل كانت ذات صلة بفلسفة التاريخ ؟) ، وهذا يعني ، من جهة اخرى ، التسليم بأن هناك استعمالاً صحيحاً للماركسية كتصور للعالم . اليس من الابسط ان نفكر ، كما يفكر المنظرون الصينيون ، في ان نظاماً طبقياً قد اعيد تكوينه في الاتحاد السوفياتي بموجب نوع من الجاذبية الطبيعية ، فتكون الزينة الماركسية خيانة اضافية من جانب القادة الجدد « الاشتراكيين — الامبرياليين ؟ »

ويمكن ، ايضاً ، ان نذكر تفسيرات تستند إلى ظهور شكل علمي لرأسمالية الدولة او تقوم على الخيارات التاريخية التي اجراها القادة السوفيات . ومكان الحسم ليس هنا . وما يمكن ان نلاحظه ، في الختام ويتصل بـ « تاريخ الايديولوجيات » هو ان الماركسية التي تكونت ، في

---

(١) رد على جون لويس ، باريس ١٩٧٣ ، « عناصر نقد ذاتي » باريس ١٩٧٣ .

فكر ماركس وانغلز ، كنظرية للمجتمع الصناعي من وجهة نظر الذين كانوا يعانون الاستغلال الرأسمالي تبقى حية عندما تصادف الشروط نفسها او شروطاً قريبة منها ، كالاستغلال « الاشتراكي » مثلاً ، وعندما تتوصل إلى الانفكاك عن التشيع للماركسية الرسمية (السوفياتية او الصينية) وتريد لنفسها ان تكون اداة نضال لا برنامج سلطة . وما يمكن ان نلاحظه هو ان الاممية الثانية شهدت ولادة مدلول الدولة ـ الطبقة ، هذا المدلول الذي كان ماركس يندد به ، بقوة ، عام ۱۸۷۰ ، عندما كان ينتقد البرنامج اللاسالي لـ « الدولة العمالية الالمانية » ، وان الماركسية ، كأداة تحرير ، تزول عندما يختلط مدلول الدولة ـ الطبقة هذا ، في اطار بلد متعدد القوميات تسيطر فيه ، فعلاً ، الامة الروسية ، مع مدلول الحزب الذي كان لينين رائده ، وانها تكف ، اذ ذاك ، عن أن تكون فكراً وتصبح ايديولوجية بالمعنى الذي رفضناه في جملة هذا الكتاب ، اي خطابا يستخدم ، لاكبر منفعة للسلطة القائمة ، في ادارة البشر كالبوليس والجيش سواء بسواء .

* * *

الفصل الثالث

ايديولوجية الفتح

\- ١ -

المتوحشون والمتمدنون في القرن الثامن عشر

هيلين كلاستر

ان احدى سمات القرن الثامن عشر هي تجدد الاهتمام بالمتوحشين . وهو اهتمام ثابت على اعتبار انه — منذ نشر « محاورات البارون دوهونتان » عام ١٧٠٣ — يتخلل عمل القرن وان علماء طبيعة وفلاسفة واطباء وروائيين متنوعين يعنون بالمتوحش . وهو تجدد لان المضمون المتصل بالمتوحشين انتهى إلى النضوب بعد انطفاء المساجلات والمجادلات الطويلة التي اثارها اكتشاف العالم الجديد . فالقرن الثامن عشر يعيد في المظهر ، إذن ، عقد الصلة مع خطاب النهضة وجرى التركيز ، طواعية ، على النسب بصدد هذه النقطة . صحيح ان الكلمات التي تصف الشعوب المتوحشة او تعرفها — الطبيعة ، الحرية ، البراءة ، عدم التمايز بين « خاصتي » و « خاصتك »—ستبقى هي نفسها وان روسو او ديدرو ، مثلاً ، يمكن ان يذكرا برونسار او مونتين ، وصحيح ، ايضاً ، انه امكن ، في ازمنة مختلفة ، اطلاق احكام قيمة متشابهة (ولا شيء يدهش في ذلك على اعتبار ان مثل هذه الاحكام لا تتيح سوى

القليل من الامكانيات المتمايزة) ، الا انه ليست لها الاهمية نفسها لدى المفكرين المختلفين ، وجعل مونتين مخترع « المتوحش الطيب » قراءة غريبة لهذا المؤلف . ان عادة تكوين الافكار المتصلة بالمتوحش – الطيب ، السيء او الاثنان معاً – انطلاقاً من هذه المشابه امر ممكن ، وقد جرى ذلك . الا انه ربما كان ذلك غير مناسب . فيمكن ، عن طريق كلمات متشابهة ، صنع خطابات مختلفة احتلافاً محسوساً : فالمعنى يتغير ، وتتغير النظرة إلى الموضوع كما يتغير الموضوع احيراً . فلم يقل ، دائماً ، الشيء نفسه حول المتوحشين ولم يوضعوا ، دائماً ، ضمن المسافة نفسها ، والقرن الثامن عشر رائد ، حتماً ، فيما يتعلق بهذا الموضوع الجديد تماماً : وما يبدو لنا اكثر دلالة من الاتصال مع بعض مفكري النهضة (او بداية تشكل ما لن يكون ، واقعاً ، الا فيما بعد) هو الجدة والقطعية وقرابة سرية تتخلل عمل القرن وتربط بين مؤلفات شديدة الاختلاف ، مع ذلك ، وبين افكار متباينة او متناقضة ايضاً . ذلك ان الخطاب الذي ينضج ، في القرن الثامن عشر ، حول المتوحشين يملك وحدة خاصة ليست هي وحدة فكر بل تقوم ، بالاحرى ، على صورة خاصة للخطاب وعلى « كليات مشتركة » . وهي وحدة بلاغية تعين للتنوع حدوداً ان لم تمنعه : فبعض الافكار لم تعد ممكنة ، واخرى ليست كذلك بعد . فموضوع بيان قرن الانوار المرتب وفق فكرتين ضابطتين ، الطبيعة والعقل (الاولى ملتبسة على الاقل) ، تسمحان ، اذا كانتا لا تتعارضان ابداً ، بتصنيف الحالة الوحشية والحالة المتحضرة على التوالي ، فإن هذا الموضوع لم يعد المتوحشين » بل المتوحش إلى درجة لا يكون ، معها ، المتوحش ، في الحد الأقصى سوى موضوعها الظاهر .

« آ ــ هذا الخطاب يبدو لي ملتهباً . الا انه يبدو لي اني اجد ، فيه ، من خلال ما لا ادري من الفظ والمتوحش ، افكاراً وصيغاً اوروبية (١) ». ذلك ان المتوحش يتحدث كفيلسوف عندما يدعى إلى تقديم وصفه الذاتي . وسواء بدت لغة المتوحش مباشرة واتهامية ، كخطاب وداع بوغانفيل الذي ينسبه ديدرو إلى الشيخ التاهيتي ام ساخرة ووقحة ، كردود هورون على البارون دولا هونتان ، فانها لغة انسان متنور من ابناء القرن . وهكذا نقرأ : « نحن ابرياء ، نحن سعداء ، وانت لا تستطيع الاضرار بسعادتنا . اننا نتبع غريزة الطبيعة النقية (٢) » . كما نقرأ ما هو واقع في حدود القرن : « ها ! الحياة للهورون الذين يقضون حياتهم ، دون قوانين ، دون سجون ودون ضروب تعذيب ، في الطلاوة والطمأنينة ويستمتعون بسعادة غريبة يجهلها الفرنسيون . اننا نعيش ، ببساطة ، في ظل قوانين الغريزة والسلوك البريء الذي طبعتنا به الطبيعة الحكيمة منذ المهد (٣) » . اهي طريقة ادبية تسمح بنقد جذري للمجتمع المتحضر بتأثير التباين الذي ينتجه تقريظ مجتمع يعيش وفقاً للطبيعة ؟ لا شك في ذلك ، والكلام يعطى للمتوحشين من اجل هذا الهدف . واستخدام هذا المرجع لتفكير المرء في مجتمعه الخاص ليس جديداً بالتأكيد . فقد سبق لمونتين ان فعل ذلك . ولكن نظرته مختلفة اختلافاً اساسياً . فكون مجتمع التوبينامبا ، في نظره ، مطابقاً للطبيعة لا يمنع كونه وضعياً كمجتمعه

---

(١) ديدرو : ملحق لرحلة بوغانفيل .
(٢) المرجع السابق .
(٣) لاهونتان : محاورات طريفة بين المؤلف ومتوحش عاقل .

الخاص : « انهم متوحشون بالمعنى نفسه الذي نسمي ، ضمنه ، الثمار التي انتجتها الطبيعة ، من ذاتها وبتقدمها الخاص ، وحشية » . ومن اجل ابراز تنوع الاعراف ونسبية ما يعود إلى عادات مختلفة ، يأخذ كل مجتمع في فرادته وينسب كلاً منهما إلى الاخر بهذه الصفة . وهكذا ، فان آكل لحوم البشر هو ، فعلاً ، موضوع خطابه : وليس الامر ، فقط ، ان مجتمعه معطى بالكامل وليس بالصورة السالبة ، بل ان نظرته ، عندما يدعى إلى الحكم على مجتمع مونتين ، هي نظرة هندي من التوبينامبا : فهو مذهول لمشهد اطاعة الجميع لواحد ، هو طفل فوق ذلك ، ومشهد تقسيم إلى نصفين غير متساويين ، إلى اغنياء وفقراء ، مقبول دون تمرد . والفرق ، في الجملة ، هو ان آكل لحوم البشر ، لدى مونتين ، يشتغل بالاتنولوجيا ، في حين ان متوحشي ديدرو ولاهونتان يمارسون الوعظ بالاحرى . وهذا لا يعني ان حقائق مجتمعات المتوحشين غائبة عن هذه المؤلفات . فلنذكر بأن لاهونتان (المقروء جداً في القرن الثامن عشر) كان قد عاش طويلاً في كندا ، وان ديدرو كان يعرف ، جيداً جداً ، الشهادات (شهادة بوغانفيل ولكن ، ايضاً ، شهادة شارلفوا او الاب غوميلا الذي يرجع إليه في بحثه حول النساء وليبين ، هذه المرة ، بالمقارنة مع كيان نساء حوض الاورينوك الذي لا يحسدن عليه ، ان احترام النساء هو من صنع مجتمع متحضر). ان الخيال الادبي لا يحتوي على حقائق اقل مما يحتوي عليه الخطاب العلمي ، وهو يستعمل ، كذلك ، المصادر نفسها . يبقى ان المؤلف ، حين يستدعي المتوحشين ، لا يتحدث عنهم بقدر ما يتحدث عن ذاته سواء اكان ذلك للتركيز على عيوب مجتمع حالي ام ، على العكس من ذلك ، لامتداح مزاياه . فالمتوحشون ، من

الان فصاعداً ، موضوع خطاب لا يأخذهم في الحسبان الا بقدر ما هم قابلون لتجسيد فكرة طبيعة عامة . وعندما يجري الحديث عنهم ، سرعان ما يجري الحديث عن الطبيعة ، وعنها وحدها : طبيعة حكيمة ، عقل طبيعي مقابل الاصطناع والاصطلاح ، وكذلك طبيعة قاسية ، عدم نجع الحق الطبيعي وضعفه مقابل الحق الوضعي . فالرجوع إلى الطبيعة يسمح ، اذن ، بخلافات ، ويؤدي ، ايضاً ، إلى رؤى متعارضة للمتوحش ولكنه يجعل منه ، في كل الحالات ، وجهاً للعمومي ، صورة سالبة له . وبالتالي ، يستخدم المتوحش ، فقط ، ليرد للمتمدنين صورة ما لم يكونوا عليه .

ما هي المحمولات التي يغطيها مفهوم المتوحشيين هذا ؟ تقول الانسكليبوديا في مادة « متوحش » ما يلي : شعوب بربرية تعيش دون قوانين ، دون بوليس ودون دين وليس لها ، البتة ، مسكن ثابت » . وهي تفسر ، باصل الكلمة ، استعمالها : «لان المتوحشين يسكنون الغابات عادة » ، وتعطي ، بصفة مثال ، امريكا التي مازال قسم كبير منها مسكونا من جانب « امم » متوحشة . وهي دون ملك ، دون قانون ، دون عقيدة ، دون نار ودون مكان : ان شلالاً من النفي يصبغ بصبغته الحالة الوحشية ، اي الحالة الطبيعية للمجتمع (لان احداً ، باستثناء روسو ، لا يضع ، قط ، موضع مساءلة كون قابلية الاجتماع واقعة طبيعية) . فالمجتمع هو ، اذن ، ما يدور الامر حوله ، ويتابع المقال قائلاً : « الحرية الطبيعية هي الهدف الوحيد لسياسة المتوحشين » .

وبهذه الحرية تسود الطبيعة والمناخ ، وحدهما تقريباً ، لديهم . ولندع مسألة المناخ جانباً . ان الصفة الدائمة للتوحش ، الصفة التي ترد

إليها كل ضروب النفي السابقة هي الحرية : اي ، في وقت واحد ، حالة الأفراد الطبيعية وموضوع تشريع المجتمع بهذه الصفة . ولا يمكن ان يكون لـ « الحق الطبيعي » غاية اخرى (من حيث انه مطابق ، على وجه الدقة ، للطبيعة خلاف ضمان استقلال البشر المجتمعين في مجتمع) . ولنقل ، بصورة عابرة ، ان هذا التعريف للمتوحشين يفسر سبب كون المثال النموذجي ، المثال الذي يجري الرجوع إليه بأكبر تكرار ، هو المتوحش الامريكي . فافريقيا ، مثلاً ، لا تدخل ، الا في القليل منها ، في هذا المخطط : فاذا استثنينا القسم الذي يسكنه الكفريون والهوتنوت (وهم متوحشون) والذي مازال غير معروف جيداً ، فان ما نعرفه من افريقيا — ممالك الغرب التي تنظم ، هي نفسها ، توريد العبيد — لا يسمح بتصنيف الافريقيين بين المتوحشين . ويقال عن الافريقي انه « مولود ليخدم » وانه يحكم « بارادة اسياده التعسفية » : ان هذه الكلمات هي من كلمات لينين ولكنها تعبر عما هو ، اذ ذاك ، موضع اتفاق . وهذا لا يمنع الاحتجاجات ، في النصف الثاني من القرن ، ضد الرق . ولكن ليست تلك المسألة . ان افريقيا تقدم نموذج مجتمعات استبدادية ، وهي ، بالتالي ، عكس مجتمعات المتوحشين المنظمة حسب « الحق الطبيعي » تماماً . وللاوروبيين (الفرنسيين والانكليز) تجربة مختلفة كل الاختلاف مع متوحشي امريكا ، ولا سيما مع متوحشي كندا في ذلك العصر ، وهذه التجربة هي : الضرورة الدائمة التي تعرض لهم ، ضرورة التفاوض مع القبائل (التي اضعفتها ، مع ذلك ، الحروب التي بدأت في بداية القرن السابع عشر تقريباً) المصحوبة بالعجز عن ذلك لانهم ، ببساطة، لا يعرفون ، قط ، الزعيم الذي يعتمدون عليه . فهذا

سيرفض التوقيع على المعاهدة متذرعا بأنه غير مفوض بذلك ، وذاك سيوقع صاحا ان يأخذه محاربوه في حسبانهم . وتاريخ الاستعمار الفرنسي ثم الانكليزي ، بعد استسلام فرنسا الجديدة عام ١٧٦٠ ، مصنوع ، تماماً ، من هذه المعاهدات (معاهدات صلح او تخل عن اراض) التي يتم الحصول عليها ، دائماً ، بصعوبة ونادراً ما تحترم (١) . فمتوحشو أمريكا احرار ، اذن ، ويزيد في حسن معرفة ذلك ان الامر ليس ، هنا ، مجرد حتمية ملاحظة ، بل حقيقة تجربة . ويكتب فولتير ، في « بحث في الطباع » ، ما يلي : « متوحشو افريقيا المزعومون هم الملوك الذين يستقبلون سفراء مستعمراتنا . . . انهم يعرفون الشرف الذي لم يسمح به متوحشونا الاوربيون ابداً » . وليس ذلك لان فولتير من انصار البدائية . فهو بعيد جداً عن ذلك ، ولا لان الامريكيين ليسوا ، ابداً ، متوحشين في نظره ، بل لان هناك شرطاً اجدر بالاحتقار من شرط البشرية المتوحشة . وبالفعل ، فان هؤلاء المتوحشين الاخرين الذين يتحدث عنهم والذين يوجلون اجلافا ، جهلة ودون افكار « في كل اوروبا » خاضعون : « يجب ان نوافق ، خاصة ، على كون شعوب كندا والكفريين الذين طاب لنا ان نسميهم متوحشين متفوقين ، بصورة لا متناهية ، على متوحشينا . . . ان شعوب امريكا وافريقيا حرة ومتوحشو اوروبا لا يملكون حتى ولا فكرة الحرية » .

وينصب الجهد على التدقيق في الانماط المختلفة لهذه الحرية . وهي تبدو ، اولاً ، في النظام السياسي حيث يكون انعدام التبعية لاية سلطة

(١) راجع ل . ليمونيه : الحرب الهندية وتشكل دول الغرب الاولى ، غاليمار ١٩٥٢ .

مهما كانت . وهي تؤكد مجتمعات تحكم بالاعراف ، في احسن الفروض ، والفوضى الخالصة في اسوئها . وشهادات حوليات العصر لا تحمل ، فيما يتعلق بهذه المسألة ، سوى اثباتات : فتبدو الاوصاف ، التابعة مباشرة لهذا الجدال ، مصنوعة للشهادة على احدى هاتين الامكانيتين . فشارلفوا يذكر بالحرية المفرطة (التي تضر بأناس اكثر بلاهة من ان يحسنوا استعمالها) التي كان عليها هنود براغوي قبل اقامة اليسوعيين وبالفوضى التي ما زال عليها هنود كندا .وهذان المثالان معروفان جيداً ، لكنهما ليسا الوحيدين . فالاب غوميلا ، احد مؤسسي الارساليات في حوض الاورينوك ، يكتب ، بعد ملاحظة موجزة حول وظيفة القوانين والحكومة ، ما يلي : « لا يوجد شيء يشبه ذلك ، ولا حتى ظل مثل هذا الشيء ، في الامم التي اتحدث عنها ، لا بشكل عام ولا في اية واحدة منها على وجه الخصوص . ان اية قرية نمل تحكم نفسها بصورة اكثر ضبطاً من كل الامم العديدة التي رأيتها (١) » . وتقابل فوضى المجتمع الفوضى داخل الاسر : فلا توجد اية طاعة من الإبن للأب ، وسوء سلوك النساء لا يكاد ان يلاحظ ، بل ان العلاقة الجنسية بالمحارم لا تثير سوى الممازحات . والاسوأ من الجميع اسر شيوخ القبائل التي تعرض ، بسبب تعدد الزوجات ، مشهد فوضى اكبر ايضاً . انها ، على وجه الاجمال ، الشاهد الحي على ما يسميه ديدرو « حالة القطيع » حيث لم يشكل البشر « المتقاربون بدافع الطبيعة وحده اية اتفاقات تخضعهم لواجبات ولا كونوا سلطة سياسية تلزم بانجاز اتفاقات » (٢) .

---

(١) غوميلا : مثال الاورينوك .

(٢) تقريظ الاب دوبراد .

وسوف يصحح الاب جيليج ، فيما بعد ، إلى حد ما ، اوصاف سالفه (ولكن غوميلا ، وليس جيليج ، هو المترجم والمقروء في فرنسا) ، ولكنه لا يفوته تأكيد عدم نجع التنظيم السياسي بدوره : واذا كان يجب المحاذرة من الاعتقاد بأن حرية متوحشي الاورينوك مثال على « ضرر من التربية أو العرف » ، فانه يبقى انه ليس لشيوخ القبائل سوى المكانة ، ولكنهم لا يملكون سلطة ، واذا كانوا عاجزين عن حمل الاخرين على طاعتهم ، فذلك لان ارادتهم ، كما يتبين جيليج ، لا تزن اكثر من ارادة الرجال الاخرين (١) . ان حب الاستقلال يميز الامريكيين سواء اكان ذلك موضع استهجان (وهذا هو موقف معظم المبشرين : اليسوا هم هناك لوضع حد لذلك) ام موضع اعجاب (الاب دوبريزوفر لا يتحفظ في مدائحه للابيبون) فما يشهد في كل ما كان موجوداً ، بعد ، من امم متوحشة في امريكا هو حالة العصيان السياسي نفسها . ونفهم ان يصف بوفون المجتمع المتوحش على انه « تجمع صاخب من اناس برابرة ومستقلين لا يطيعون سوى اهوائهم الخاصة (٢) » . ولا شك في ان هناك ، في امكنة اخرى ، متوحشين يقدمون ، على الرغم من كونهم في هذا العوز إلى السلطة السياسية ، مثال مجتمعات مسالمة : فسوف تأتي تاهيتي ، عندما ستكتشف ، لتوازن المثال الامريكي . وهذ لا يعدل ، البتة ، الجدال الذي تقع خلفيته ، او موضوعه الحقيقي بتعبير اضبط ، في مكان آخر . فالمناظرات تريد ان تثبت انه اذا لم يكن « الحق الطبيعي » ضد العقل ، فانه اكثر هشاشة من ان يؤمنه : ومن هنا

---

(١) جيليج : بحث في التاريخ الامريكي .

(٢) التاريخ الطبيعي للانسان .

تأتي الصورة المزدوجة للتوحش التي تقدم وجه السلام والبراءة تقديمها لوجه العنف والقسوة . وما يتفوق عليه ، بصورة لا متناهية ، هو « الحق المدني » المطابق للعقل ، او الذي ينزع ، على الاقل ، إلى تحقيق هذه المطابقة ، والثابت . وضمن هذا المنظور (باستثناء روسو الذي يحدد موقع التناغم في « حالة المجتمع المبتدىء » او في نظام مازال مستقبلا) ، ليس المجتمع المتوحش هو الجيد ، بل ان المجتمع المتحضر الحالي هو الذي يشهد انبثاق السعادة مع حلول العقل . واذا ذكر المتوحش ، فذلك للدفاع عن المثل الاعلى السياسي لليبرالية معتدلة جداً .

والصيغة الثانية للحرية الخاصة بحالة التوحش هي انعدام المقتضيات الدينية . وتعبير « دون دين » لم يعد له ، بالنسبة لمحرري الانسيكلاوبيديا ، المعنى نفسه الذي كان له سابقاً (وهو معنى يحتفظ به ، مع ذلك ، في الشهادات المعاصرة) . ان « النقص » — ان صح هذا القول — ايجابي بقدر ما يراد ان يرى ، فيه ، علامة تطابق مع قوانين الطبيعة وقوانين العقل . والواقع هو ان ايديولوجية معادلة للدين هي التي تسند ، في هذا المجال ، الرجوع إلى هذين المبدئين الكبيرين . ولذلك ، فان غياب الدين يبدي مقايسة بين المجتمع المتوحش والمجتمع المتحضر مختلفة عن تلك المتصلة بغياب الحكومة : فالميزان يمكن ان يميل ، هذه المرة ، لصالح المجتمع الاول . فالدين هو طوق من التعاليم « المعارضة للطبيعة والمعاكسة للعقل » التي لا تقبلها الاذهان المتنورة (علماً بأن لا فولتير ولا الانسيكلاوبيديون ولا روسو يضعون موضع المساءلة فائدتها في الاحتفاظ بالشعب في حالة طاعة) . وتقل ، هنا ، المحاكمة لمعرفة ما اذا كانت الحرية جيدة للمتوحشين ام لم تكن كذلك ، ما اذا كانوا

قادرين ، او غير قادرين ، على استعمالها بحكمة : فالفضيحة هي ان يرفض اعطاؤها لاحسن العقول في البشر . لا دين لدى المتوحشين ، وهذا يعني : الطبيعة لا الكهنة لضبط الطباع ، العقل الذي يملي اطاعة اكثر الميول طبيعية لا العقائد التي تعيقها . ولا اهمية ، بالنسبة للمنظرين ، لكون الشهادات حول هذا الموضوع بعيدة عن بيان الاجماع نفسه الذي يظهر في موضوع السياسة ولوجود تردد ، فوق ذلك ، حول ما ينبغي ان يسمى دينا . ذلك ان الاوصاف لا تخلو من ذكر معتقدات وطقوس سواءجرى الاكتفاء بأن يرى ، فيها « ركاماً من ضروب العبث » كما يقول دوبروس عن التميمية(وذلك هو الحال مع غوميلا وشارلفوا)، ام انصب الجهد على بيان تنوعها وابراز قيمة وظيفتها كمبادىء اخلاق وتربية لكل مجتمع (دوبريزوفر او او لافيتو) . فلا يحتفظ من الرواة بغير تأكيدهم (وهو متواتر فعلاً) لكون المتوحشين دون دين . وليس لهذا التأكيد ، لدى هؤلاء الاخيرين ، المحتوى نفسه الذييعطيه اياه آخرون على اعتبار انه يرد ، بصورة اساسية ، إلى انعدام فكرة الله . انهم يفسرون ، اذن ، وهم يهملون ، خاصة ، من الشهادات تلك التي تنصب على وصف المعتقدات والطقوس وشرح وظيفتها . وقد عرف دوبريزوفر فيما بعد (١) ، الا انه جرى تجاهل لافيتو ، عمدا (في فرنسا اقل من انكلترا على كل حال) ولا يذكره فولتير ، مثلاً ،

---

(١) كتابه « تاريخ الابيبونيس » نشر عام ١٧٨٤ .

الا ليسخر منه . وهذا الازدراء لا يعود ، فقط ، إلى كون الاب لافيتو يمارن بين طباع الامريكيين وطباع العصور القديمة فيجعل من الاغريق متوحشين — يوليس شيخ قبيلة صغيرة ، وسفينة ارغو جذع شجرة عائم او ، في احسن الاحوال ، زورق — (١) ، بل إلى كونه مازال منشغلا بما لم يعد ، في ذلك العصر ، يهم ، على وجهه الدقة ، احداً : القراءات . وسوف يعود إلى ذلك .

واخيراً ، ليس للمتوحشين « مسكن ثابت ابداً » . ان ذلك لا يشير إلى البداوة بقدر ما يشير إلى صفة اخيرة لحالة التوحش : المساواة الناجمة عن عدم تملك الارض . فعلى البشر الذين يستمدون قوتهم مما تنتجه الطبيعة — الصيد البري ، الصيد المائي ، القطاف — ان يتنقلوا بالتأكيد . ولكننا نعرف ، ايضاً ، انهم يستطيعون زراعة الارض (الرواة يذكرون ذلك والانسيكلوبيديا تخصه بالامريكيين) : ومع ذلك ، فهم لا يملكونها على اعتبار انه ليست لديهم فكرة تقاسمها اكثر مما لديهم فكرة تقاسم الهواء أو الماء . فلا مالكية ، باستثناء ما يتعلق ببضعة اشياء يستعملونها ، والمتوحشون متساوون . واللامساواة والمالكية يولدان معاً ، ومع المالكية الخاصة للارض بصورة اساسية . وروسو ليس الوحيد الذي يقول ذلك ، فالمنظرون الذين يتساءلون ، قبله وبعده ، حول اصل المالكية يجرون ، بشكل خاص ، تنويعات حول هذا الموضوع . هل هي خير ، هل هي

(١) لافيتو : طباع المتوحشين الامريكيين مقارنة بطباع الازمنة الاولى ، ١٧٢٤ .

شر : هنا تتواجه الافكار . ان للمتوحشين المجردين من الثروات حاجات قليلة ايضاً ، ومن هنا يأتي ، مرة اخرى ، استقلالهم . ويسأل روسو قائلاً : « اي نير يفرض على اناس لا يحتاجون إلى شيء ؟ » ومن هنا يأتي ، ايضاً ، ركود مجتمعهم ، جهل الافراد ، كسلهم او غباؤهم .
وهناك موقفان : فاما ان يندد ، عن طريق المقارنة ، بالشرور التي تولدها اللامساواة والثروة المفرطة وتضاعف الحاجات الوهمية ، واما ان يبين ان تلك هي شروط التقدم وثمنه . وهكذا يرى تورغو في انعدام اللامساواة المزعوم لدى المتوحشين برهانا على تدينهم . فاللامساواة هي شرط تقسيم العمل ، اي المبادلة والتجارة ، اي كل المزايا الاقتصادية والاجتماعية . « وتفضيل المتوحشين » هو ، بالتالي ، « اطناب مضحك ». (ولكن ، من الذي لم « يطنب » في الاشادة بذلك قط ؟) . وهكذا يمتدح راينال الملكية الخاصة مولدة التقدم : « لا يمكن ان نشك في كون المبدأ الذي يجعلنا نرى في الملكية الخاصة منبع تضاعف البشر والاقوات حقيقة لاتمارى (١) » . وذلك هو قرن يشيد بالولادات ويفسر حالة التوحش التي ظل عليها الامريكيون بضعف عددهم من جملة اسباب اخرى . وفضلاً عن ذلك ، فان راينال ينكر انه قد امكن للدولة الاينكا ان تكون متمدنة ، حقاً ، بنمط الملكية الذي كان نمطها حتى ولو انه لاينسى ، من جهة اخرى ، إلى هنود البيرو العيوب نفسها التي ينسبها إلى المتوحشين الاخرين (بليد ، كسول ، جاهل ، غبي . . . . بالنسبة للهايتي ، وغبي ، غير مستقر ، كسول إلى ابعد حد ، جبان . . بالنسبة للغاراني) . ذلك انه كان لاهل البيرو سادة على الاقل .

(١) راينال : التاريخ الفلسفي والسياسي للمؤسسات والتجارة الاوروبية في الهندين .

ولا يدور الامر حول التفكير في مجتمع لا توجد ، فيه ، الملكية الخاصة والسلطة السياسية الخ . . . ، بل حول الحكم بصدد سؤال هو : اين يوجد المجتمع الجيد (المجتمع الذي يوفق ، اخيراً ، بين الطبيعة والعقل) ؟ ويمكن لهذا المجتمع ، حسب زاوية النظر ، ان يكون مجتمع المتوحشين ، وهو ، على الاغلب ، المجتمع الذي يشهد تكونه . ويجري الرجوع إلى المتوحشين ، مقيسين بهذين المعيارين الراسخين ، لاثبات ذلك . اما بالنسبة للمتوحش ، فانه مدان دائماً تقريباً . المتوحش كسول ؟ تلك علامة على تحلله وغبائه (راينال ، شارلفوا وآخرون ايضاً) او ذاك برهان على ان الطبيعة لم تختنق ، فيه ، بعد ، وهذا هو رأي روسو (« عدم فعل شيء هو اول واقوى عاطفة للانسان . . . ») ، وهذا هو رأي الفيلسوف الوحيد في قرن الاخلاقيين . ولننه هذه اللمحة بهذه الصورة الاخلاقية للمتوحش التي رسمها الاب غوميلا : « الهندي ، من وجهة نظر عامة ، انسان دون ادنى شك . ولكني لا اخشى ، من وجهة نظر اخلاقية ، من تأكيد كون الهندي بربريا وسلفستر هو وحش لم يشهد نظيره قط : فرأسه جهل ، وقلبه جحود ، وصدره تقلب ، وكتفاه كسل ، وقدماه خوف . اما بالنسبة لبطنه المصنوع للشرب ومياله إلى السكر ، فهما هوتان لا قرار لهما (١) » .

اكتشاف امريكا

يتساءل راينار قائلاً : « كم سيبقى العالم الجديد مجهولاً ، ان صح هذا القول ، حتى بعد اكتشافه ؟ فلم يكن البرابرة الجنود والتجار

(١) غوميلا : مرجع سابق .

الجشعون هم الذين يبتغي ان يعطوا افكاراً صحيحة ومعمقة عن هذا النصف من العالم » . ها هو الشيء الواضح : فالافكار هي ما يراد والتاريخ الذي سيكتبه سيكون ، اذن ، فلسفيا وسياسياً . وسوف يجري كورنيليوس دوبو ابحاثاً فلسفية حول الامريكيين . يكفي قصصا ، ونحن لا تنقصنا الروايات التي تراكم اوصاف الطرائف ولا تعلق اهمية الا على « الفرادات » والتي لم تفعل ، واقعاً ، سوى تشويه الوقائع . ان كل ذلك حكايات خرافية صالحة ، دون شك ، لتسلية الناس الطيبين ، ولكنها لا تصلح لالهام الفلاسفة افكاراً . فنحن لا نعرف امريكا ، وقرن الانوار هو الذي يقع عليه امر اكتشافها . وقد بدأت حركة نقدية كبيرة تدحض ، في انتظار هذا الرحالة المثالي الذي هو الرحالة الفيلسوف ، كل الشهادات تقريباً . أليس معظمها عائداً إلى رجال فظين ؟ فالحماسة النقدية عامة (وروسو غير مستثنى من ذلك) . لقد رأينا ما كان فولتير يراه حول « متوحشيي اوروبا » : فليس مدهشاً ، اذن، ان يوحي برفض « الوقائع الغامضة » التي قدمها « رجال مغمورون » وقراءة الروايات عن البلدان البعيدة بروح الشك والاقتصار على قبول الاحداث التي تدونها السجلات العامة ويشهد عليها من قدامى المؤلفين من « عاشوا في عاصمة واستناروا ببعضهم بعضاً » ، وحدها ، كاحداث حقيقية . ونحن بعيدون عن مونتين الذي كان يعلم خادمه ويستخدم مقياساً آخر : « هذا الرجل الذي كان انساناً بسيطاً وفظاً ، وهو شرط صالح لاداء شهادة حقيقية : ذلك ان الناس المهذبين يلاحظون بمزيد من الفضول ومزيداً من الاشياء ، ولكنهم يماحكون فيها » ، اما بالنسبة لقرن الانوار ، وبسبب انعدام شاهد جدير بالثقة ، فان تطابق الوقائع مع العقل هو الذي سيسمح باثبات صدقه .

وهكذا ، سيسمح العقل لبعضهم (راينال بوفون ، دوبو) بأن يعيدوا الروائع التي رواها الرحالة القدامى عن المكسيك وبيرو إلى مكانها الصحيح والمناسب : هل يحتمل صدق كون المتوحشين قد استطاعوا بناء قصور ؟ كلا . . فلم يكن الامر يدور ، اذن ، حقاً ، الا حول اكواخ : فنحن نعرف كم تكون الاذهان الفظة محمولة على المبالغة . ولن يقبل بوفون مراجعة هذه النظرية (امريكا كلها متوحشة) الا بعد عودة جوسيو والاكاديميين من بيرو فقط . وامام هذه المجادلات حول المتوحش وحول امريكا ، يدهش شهود معاصرون ويغضبون . فالاب جيليج يبدأ كتابه بتصريح معاكس لتصريح راينال ويتوجه إليه مباشرة . فلم تعرف امريكا ، منذ اكتشافها ، معرفة على هذه الدرجة من الرداءة . فقد كان لدينا ، منذ قرنين ، انباء طازجة وشهادات كان يتوفر لها ظاهر الحقيقة وجوهرها . لقد قال اوفييدو وغومارا والاسبانيون الاخرون كل شيء عن الهنود دون ان يخفوا شيئاً لا من عنف علاقاتهم معهم ولا من فرادات المجتمعات الهندية . انهم شهود لاشبهة فيهم « في ايديهم ، دائماً ، مثل قيصر ، السيف والريشة » . وهو يندد بمعاصريه الذين يتحمسون لامريكا ولا ينشرون عنها ، في الوقت نفسه ، سوى تلفيقات . ومع ذلك ، فان له نصيبه في المساجلات : فهو ، كمبشر، يهاجم اولئك الذين يشيدون ، بغرض تسفيه المسيحية وحده ، بفضائل المتوحش دون ان يعرفوا شيئاً عنها : « وها هو ذا يصعد إلى المنبر ويأتي لتعليمنا شيخ قبيلة او ملك صغير على قبضة من الناس العراة . » . وهو ، نفسه ، بعيد عن ان يرى سوى تلفيقات في كل ما قيل . ذلك انه وان لم يكل عن تكرار كون الشهود القدامى قد قالوا الحقيقة في كل شيء ، الا انه يجري ،

مع ذلك ، تحفظاً واحداً ، ولكنه هام ، فيما يتعلق بالديموغرافية : « الا اني لا انكر انه سرعان ما تكتشف ، لدى هؤلاء المؤلفين القدامى ، ذهناً يتسم بالغلو . . . وانا نفسي ، كمثال على ذلك ، لا استطيع التسليم بتصديق الجمهرة الهائلة من الهنود التي كانت ، كما يقال ، تسكن امريكا . ان قرى النمل البشرية هذه التي لا تحصى ، قرى مئات الالوف من اللغات والشعوب المختلفة ، تبدو لي خرافات (١) » . فعلى الشهود والمنظرين (من اجل الاسراع في قول ذلك لان الشهود ليسوا اقل تنظيرا) ، بالتالي ، ان يقوموا المصادر ويتبينوا الحقيقة حول الامريكيين . والواقعة الاولى هي ، كما رأينا ، انهم متوحشون (ندع جانباً المساجلة حول المكسيك وبيرو اللذين هما ، في احسن الاحوال ، اكثر حداثة في تحضرهما من ان يكونا كذلك حقاً) ، والمجتمع المتوحش هو ، ايضاً ، مجتمع الاصول : ويثبت ذلك تطابقه مع الطبيعة . والسؤال المطروح ، اذ ذاك ، هو فهم سبب بقائهم عند هذا الحد ، وهو يطرح ، بالنسبة للعالم الجديد ، بتعابير خاصة . وليس ذلك ، ابداً ، لان التطور من الوحشية إلى التمدن ضروري : فمثل هذه الفكرة غريبة عن خطاب القرن الثامن عشر ، مستبعدة من جانب الكليات التي تطرحها . بل ان السبب هو انه كان يمكن توقع ان يعيد العالم الجديد انتاج العالم القديم : السمات الجسدية نفسها ، الطباع نفسها حيث تتشابه البيئة الطبيعية ، وذلك لان الطبيعة ، على اعتبار انها واحدة ، اعطت البشر ، في كل مكان ، الحواس نفسها ، وبالتالي ، في الاوضاع المتماثلة ، الافكار نفسها (فاسفة لوك التي استعادها كوندياك في القرن الثامن عشر هي النموذج الكبير) . وبدلاً من الموازاة المتوقعة ، اكتشف تباعد . ففي

---

(١) جيليج : مرجع سابق .

العالم القديم الاكثر تنوعاً بكثير كل اشكال المجتمع ، من اكثرها توحشاً إلى اكثرها تحضراً ، موجودة او سبق ان وجدت . ففي الشمال ، كل اللابونيين والساموجيديين . . . يتساوون قزامة وقبحا وفظاظة وخرافة وغباء ، ولهم السمات الجسدية نفسها و « الصفات » الاخلاقية نفسها ، وطباعهم متماثلة . وبقدر ما نبتعد عن الشمال ، تصبح الشعوب ، بالتدريج ، اقل قزامة وقبحا وفظاظة ، حتى التتر ، اكثر المتوحشين « تحضراً » . ونلقى التدرج نفسه ، مقلوبا ، بقدر ما نقترب من المنطقة الحارة . فتفسر هذه الفروق ، اذن ، بالمناخ ، الانحلال . ذلك ان الطبيعة جعلت الانسان قابلاً للتحسين ، فقط ، ولكن تقدمه الفعلي مرتبط بعوامل خارجة عن طبيعته الخاصة : مناخ معتدل ، بيئة طبيعية لا تكون مفرطة القسوة ابداً ، اي اطوع على السيطرة ، تسمح بشعب اكثر عدداً (وكلها شروط للتقدم) . وحيث لم تجتمع كل هذه الشروط المناسبة ، لم يكن في استطاعة البشر سوى ان يظلوا متوحشين . والتاريخ الذي يصنف البشرية هو ، اذ ذاك ، تاريخ طبيعي ، وليس اقل تاريخية في الوقت نفسه . اما امريكا ، فهي لا تعيد ، مع تنوع المناخات نفسه ، انتاج هذاالنموذج. ولا شك في انه يمكن مقارنة الاسكيمو باللابونيين ، واذا كان لا وجود لزنوج في قسمها الحار ، فان الشروط المناخية الخاصة تستطيع تفسير ذلك ايضاً ، فالرطوبة ، فيها ، اكبر . ولكن سكان المناطق المدارية ، فيها ، لايخضعون للملوك ،والمتوحشون الكنديون لا يقارنون بالتتر . وفولتير يكتب ما يلي : « يمكن القيام ، حول امم العالم الجديد ، بتأمل لم يقم به الاب لافيتو ابداً . ان الشعوب البعيدة عن المناطق المدارية كانت ، دائماً ، لا تغلب وان الشعوب الاقرب إلى

المناطق المدارية خضعت ، كلها تقريباً ، لملوك . لقد كان الامر كذلك ، لزمن طويل ، في قارتنا . إلا اننا لا نرى ، قط ، شعوب كندا تمضي لإخضاع المكسيك كما انتشر التتر في آسيا واوربا (١) » . فمتوحش امريكا يطرح ، اذن ، مسألة نوعية على اعتبار ان نظرية المناخ لا تكفي لتفسير افتراقه (لاتمايزه الداخلي ، ولاالفرق الاجمالي بينه وبين العالم القديم) . ويجب ، بالتالي ، ايجاد اسباب اخرى . ويعرض سببان رئيسيان . الاول ، وهو بعيد عن الحظي بالاجماع ، يثير مواجهات جديدة : هل اعمار امريكا قديم ام حديث ؟ وهو سؤال يطرحه بعضهم بصورة مختلفة ، ولكنها الشيء نفسه : هل حصل ، فيها ، الطوفان العالمي في وقت اكثر تأخراً ؟ ودون الدخول ، هنا ، في البراهين التي تتواجه مع بعضها ، نستطيع ان نشير إلى ان اشياع الاعمار الجديد لا يكتفون بهذه الفرضية وحدها : انها تستطيع تفسير سبب كون المكسيك وبيرو متحضرتين حقاً ، ولكنها لا تفسر عدم تمايز ما بقي : فعدم وجود شعوب خاضعة لملاك طغاة ولا شعوب غازية لا يقتضي زمناً اطول . والحجة الثانية التي تحظى ، من جانبها ، بالاجماع تستدعي ، مرة اخرى ، اسباباً طبيعية : انه الاعمار الضعيف لامريكا ، الناجم هو نفسه عن ضعف فطري ، وهو ضعف الانسان الامريكي . فكل الغرائز والميول التي زودت بها الطبيعة الحيوانات والبشر تقع في درجة ادنى في امريكا . فكل شيء ، فيها ، ضعيف . ويقول فولتير : « ان اسود امريكا (هكذا كان يسمي البوما) هزيلة وجبانه » وكذلك نمورها (الجاغوار) . والقمح الامريكي (الذرة) اقل جودة . فلا

(١) فولتير : بحث في الطباع

عجب ، اذن ، في ان يكون الانسان ، فيها ، ايضاً ، اكثر وهنا : اكثر خوفاً وتراخياً الخ . . . وهو يفتقر ، خاصة ، إلى الحرارة حيال الجنس الاخر (للمبشرين ، حول هذه النقطة الاخيرة ، رأي مختلف تماماً : ولكن ، هل يمكن تصديق مبشر في هذا الصدد ؟) . فكيف كان يستطيع اعمار القارة ، كيف كان يستطيع التقدم ؟ لقد امكن ان تكون المكسيك وبيرو كثيرتي السكان نسبياً ، الا انهما ، في ذلك ، اقل بكثير مما زعمه لاس كاساس مثلاً . اما بالنسبة للبقية ، فان الارقام ، ببساطة ، غير محتملة الصدق . ولو كانوا قد قالوا الحق ، لكانت امريكا نسخة عن العالم القديم ، بالتدرج المتناغم نفسه من الاطراف المتوحشة إلى متحضري المناطق المعتدلة . وبدلاً من ذلك ، بقيت بكاملها ، تقريباً ، عند الاصول .

ان الاهمية الحماسية التي تثيرها تأتي مما يلي : انها تعطي العالم المتحضر صورة حالية عن بدايته الخاصة . لماذا امريكا مادام في العالم القديم ، ايضاً ، متوحشون ؟ ولكن ، هل تستطيع اوروبا المتحضرة تأمل صورة طفولتها في الشعوب الصغيرة المستعبدة ، او في متوحشي شمال العالم القديم الذين بلغوا درجة من التمسخ لا يكادون ، معها ، ان يكونوا بشراً(بوفون هو الذي يتحدث هنا) ؟ ثم انهم بالغو القبح . وهي لا تجد هذه الصورة ، كذلك ، في زمنها التاريخي الخاص ، وهو متحضر ، من قبل ، مهما بعد الزمن الذي نرجع إليه (يجب ان يكون المرء لافيتو ليخلط بين الاغريق والمتوحشين) . فأمريكا ، وحدها ، هي التي مازالت في الطفولة ، وهي متوحشة لهذا السبب . فهي عالم حر وقريب من الطبيعة ، معاً ، ويعرض ، هنا وهناك ، بدايات التقدم .

وهو تقدم بطيء للاسباب التي نعرفها ، ولكنه ممكن ، مرئي . وليس هذا هو الحال بالنسبة للاخرين الذي هم ، من جانبهم ، متوحشون دون ان يكونوا اطفالاً . ذلك ان تاريخ الفكر في القرن الثامن عشر ليس تطورياً . فلا ضرورة للسير بكل مجتمع من التوحش إلى التمدن . وعلى العكس من ذلك ، فان ظروفا خارجية ، صدفا (سعيدة او كارثية كما يقول فولتير أو كما يقول روسو) تفسر التقدم في كل خطوة . فهناك رجال ابتكاريون وهناك ملكة التقليد . ولا يوجد اي قانون للنمو الداخلي للمجتمع شبيه بقانون الفرد : واذا كانت هذه الصور تستخدم طواعية ، فذلك لانه يمكن استخدامها بطريقة سكونية . فلا شك في ان كل المجتمعات بدأت بأن تكون متوحشة . ولكن هذا التأكيد لا يعني شيئاً آخر خلاف بديهية : فالعالم المتحضر لم يخرج كامل التسلح من ايدي الله او الطبيعة . فقد كانت له بداية ، ونموه كان تدريجياً : الاختراع التدريجي للتقنيات واللغات ، التغيرات المتدرجة للطباع واشكال الحكومات . وهذا التقدم موصوف من جانب منظرين (تورغو ، كوندورسيه بين اخرين) بتعابير يمكن ، بالتأكيد ، ان تذكر بتلك التي سوف يستعملها التطوريون فيما بعد . ولكن التشابه يتوقف هنا . فالافكار مختلفة اختلافاً جذرياً . فليس التقدم الدرب الذي ينفتح على المتوحشين ، بل هو الذي يجب تخيله ، بصورة تراجعية ، لتفسير المجتمع الحالي . وهكذا ينصب الجهد على الربط بين المجتمعات المتنوعة التي تعرضها الجغرافية حسب متوالية تمضي من البسيط إلى المعقد (فيما يتعلق بانماط الحياة والطباع واللغات والقوانين) ، ويصنع منه « تاريخ » لا ينبغي ان يقرأ بموجب ترتيب واقعي — زمني — بقدر ما ينبغي ان يقرأ

بموجب ترتيب للاسباب . فالواقع هو ان التاريخ لا يثير اهتماماً ابداً : فهو ، لكونه فكرة ضابطة اكثر ظنه منه محدداً ، لا يفعل شيئاً خلاف سد الفراغ بين القطبين اللذين ينصب عليهما ، وحدهما ، في القرن الثامن عشر ، التفكير ، اي البداية والنهاية اللتان تحددهما الطبيعة ، من جهة ، والاسباب من جهة اخرى . وسوف ينبغي ان يحل محل هاتين الكليتين التاريخ المأخوذ ، بلوره ، كمبدأ محدد ، من اجل ان تولد التطورية . والتطورية في علم الاجتماع ليست نظرية قديمة قدم العالم ، انها سوف تأتي في القرن التاسع عشر . وهكذا يمكن ان نفهم لماذا اهتم مفكرو القرن الثامن عشر كل هذا الاهتمام بأمريكا . فمتوحشوها الاحرار يستطيعون ان يشغلوا ، فوراً ، مكان الاصل الفارغ ، حتى ذلك الحين ، او الاسطورى .

والان ، وقد وجد المتوحشون مكانهم في الترتيب العالمي ، سوف تكون دراستهم ممكنة . وسوف يلاحظون بهذه النظرة الجديدة ، ذلك ان الملاحظة اصبحت ممكنة اخيراً . فالمتوحشون سوف يمكنون من معرفة طبيعة الانسان التي لم يستطع الشخص الذي تخياه كونديياك ولا الحالات المدروسة لاطفال متوحشين تقديمها . ويشرح ذلك دوجيراندو ، في مذكرة (١) قدمت عام ١٧٩٦ (ونشرت بعد ذلك بسنة) إلى « جمعية ملاحظي الانسان » . فقد انتهى عهد النظريات العقيمة بعد ان اعترفت « الانوار » ، اخيراً ، بأن « السيد الحقيقي هو الطبيعة » ، ويمكن ان ينشأ علم الانسان وسوف يكون « علماً طبيعياً ، علم ملاحظة ، « انبل العلوم

---

(١) دوجيراندو : تأملات حول المناهج المتنوعة التي يجب اتباعها في ملاحظة الشعوب المتوحشة (كل الشواهد التالية مأخوذة عن هذا المؤلف) .

جميعاً » . ويعرض دو جيراندو تأملاته امام الجمعية بمناسبة الرحيل القريب لرحالتين (الكابتن بودان الذي مضى لسبر البحار والمواطن لوفايان الذي كان يحضر لحملته الثالثة داخل افريقيا) ، ولكنها تنطبق على كل الحالات : فالامر يدور حول معرفة ماذا وكيف يلاحظ المرء ، حول تهيئة الرحالة لان يكون فيلسوفا . والتنبيه الذي يفتتح الخطاب يبين ذلك وبدقة : « لقد اردنا توقع كل الفرضيات . . . ان تكون هذه التأملات ممكنة التطبيق على كل الامم التي تختلف في اشكالها الاخلاقية والسياسية عن امم اوروبا . وقد انصب جهدنا ، فيها ، بشكل خاص ، على تقديم اطار كامل يستطيع ان يوحد كل وجهات النظر التي يمكن ان يواجه ، ضمنها ، الفيلسوف كل هذه الامم » . ذلك انه ليس لدينا ، حتى الان ، سوى « روايات عادية » لرحالة مشغولين بما يدهش الحواس اكثر منهم بما يتوجه إلى العقل ، اكثر تلهفاً إلى اكتشاف المزيد من الجديد منهم إلى التوقف لتحص ما اتوا على اكتشافه . فرواياتهم غير كاملة ولا موثوقة ، اذن ، وهي جزئية ومشكوك بها ومجموعة دون حكم ولا ترتيب . « لم يكن هؤلاء الرحالة قد فهموا إلى حد كاف ان بين المعلومات التي تجمع عن حالة الامم وطابعها تلاحماً طبيعياً ضرورياً لضبطها » . ان مثل هذا التلاحم هو ما ينصب جهد دوجيراندو على عرضه (عبر تأملات لا يوجد بينها واحد يرفضه اتنولوجي معاصر) ونرى في ذلك ، في عمل عقل كلي القوة مشغول باعادة بناء العالم العقلي للمتوحشين ، اساوب قرن . فعالم الانكار هو ما يرمي إليه ، اساساً ، علم الانسان ويمكن لملاحظة المتوحشين — على اعتبار ان الرحلة في المكان هي رحلة في الماضي — ان تبين اصلهم واجيالهم على اسس موثوقة .

وفلسفة الرحالة هي فلسفة كوندياك . « ليست افكارنا سوى احساساتنا منطبجة » ، ونحن نعلم ان الاحساسات تنضج بطريقتين ، بتركيبات وبتجريدات . فيكفي ، اذن ، ان نعمل بترتيب وحسب هذا الدرب المزدوج،و « سوف نكتشف السعة الدقيقة لدائرة الافكار التي تخص الفرد المتوحش » .

ان دراسة الانسان هي الابتداء بتجريده من « كل الظروف المتنوعة » التي تستطيع تعديله : التربية ، الرأي العام ، الطباع ، المؤسسات السياسية الخ . . . . وكلها « اشكال ثانوية » كما يقول دوجيراندو . ان دراسة المتوحش هي ، اولاً ، التخلي عن الفرادات المعدودة خارجة عن العقل العام (او عن الطبيعة) المعتبرة ، اذن ، عارية من المعنى ، غير معقولة ، لا يمكن ، حرفياً ، التفكير بها . ومعرفة ذلك ، معرفة المرء كيف يدين ، باسم هذه الكليات ، النظرة التي يسميها مغربة ، اي تلك التي ترى المتوحش ، بكل بساطة ، غريباً ، هذه المعرفة تنشيء ، حول الاخرين ، خطابا يكون ، لاول مرة ، « علمياً » ومركزاً ، بتصميم على الاجناس . وفيما بعد ، لن تفعل الكليات شيئاً آخر خلاف التغير .

* * *

– ٢ –

ايديولوجيات الاقليم

ميشيل كورينمان وموريس رونال

كان بونابرت يقول : « سياسة دولة ما تقع في جغرافيتها » . والواقع هو ان الاقليم فكرة جديدة في اوروبا القرن الثامن عشر . وقد اصبحت الوجه المركزي لانواع سلوك السلطة واقوالها .

لم يكن المكان يفهم ، في العهد الاقطاعي ، الا من خلال شكل الملكية : فهو تراصف املاك . وهي املاك الهية اولاً : ففي منظومة دوائر وحيدة المركز (١) ، يأمر الله ، مالك القلعة السماوية وسيدها ، ثلاث فئات من الاتباع ، الملائكة والرهبان والعلمانيين (٢) . ثم هي املاك جغرافية – روحية : فالارض مقسومة إلى ثلاث قارات تتطابق مع مناطق دينية ، واوروبا تختلط ، تقريباً ، بالمسيحية ، وكلتاهما موضوعتان تحت ساطة البابا . وهي املاك اقطاعية اخيراً ، كتوزيع

(١) هكذا كانت تميز ، في القرن الثامن ، سبع دوائر : الهواء ، الاثير ، الاولمب ، الساحة الملتهبة ، قبة النجوم ، اسماء الملائكة وسماء الثالث . وقد اخذ هذا التراث الاغريقي الصفة المسيحية في القرن الثاني عشر . السماء الجسدية ، تلك التي نراها ، السماء الروحية التي تسكنها الجواهر الروحية ، السماء العقلية حيث يواجه المطوبون الثالوث . راجع لوغوف : حضارة الغرب القروسطية .

(٢) الخالق يسمى خالقا بالنسبة لمخلوقاته كما يسمى السيد سيدا بالنسبة لخدمه .» . (القديس اوغسطين ، شاهد وارد لدى لوغوف) .

لاقطاعات ومناطق نفوذ ووحدات استثمار ، كمجالات لممارسة حق الاقطاع .

وتعرف الاملاك الالهية والجغرافية الروحية والاقطاعية ، قبل كل شيء ، كمجالات سلطة . فتجزؤ السلطات وتشابكها العمودي يؤديان إلى التفتت في دوائر وقطع .

وهكذا ، فان المملكة (والدولة الاقليمية في شمال ايطاليا) لا تتكون الا من خلال اعادة توزيع للسلطة ، وبالتالي الا من خلال اعادة توزيع للاملاك . ويعارض العصر الحديث تجزؤ الاملاك بجهد توحيدي ، بجمع اساسي للاعضاء من خلال الامير . فالامير هو ، بالنسبة للاقليم ، ما هو عليه الشكل بالنسبة للمحتوى (١) . وتنعقد بين الملك وبلده علاقة ثنائية ، مرآتية : فالاقليم هو امتداد لجسد الامير ، تعبير عنه (٢) .

ولن يفعل العصر الحديث ، قط ، شيئاً آخر خلاف حذف طرف من الزوجين : العاهل . والاقليم يصبح المرجع الاولي . والوحدة

(١) « شكلها (شكل المملكة) الخاص هو الجلالة الملكية التي تعطي الامارة اسمها كمملكة . ومحتوى المملكة ومحتوى اية امارة ، أو حتى اية دولة جمهورية ، ينجم عن عدة عناصر ، وبالتأكيد عن تجميع البشر .. والتشريع والقوة ... وعن الارض التي توفر للسكان الغذاء والضرورات والمتع الاخرى . وانطلاقا من هذين النوعين من العناصر ، الشكل والمحتوى بالتأكيد ، من حيث هما ضروريان ، يقدر ان هناك مملكة . واذا خلقت الارض التي توفر الغذاء ، فانه يمكن اقامة مملكة الارواح الهوائية ، ولكنه لا يمكن اقامة مملكة بشرية باية صورة من الصور (واردة باللاتينية لدى ليون بيير رايبو : « الملكية في مؤلفات ماتيوز امبيني » ، في الامير في فرنسا القرنين السادس عشر والسابع عشر ، استعادها ج . ا . غويومار في « الايديولوجية القومية ») .

(٢) راجع ، من اجل كل ذلك ، ج.ا. غويومار : الايديولوجية القومية ، باريس ١٩٧٢ .

الايديولوجية التي هي « الامة » اغراء دائم للتفكير في تزامن سلسلة من الاحداث : نمط الانتاج الرأسمالي ، الدولة والحرب الحديثتان . فيجري الانتقال من طوبولوجيا املاك (تجزيئية) إلى طوبولوجيا مجسمة (مرآتية) إلى طوبوغرافيا اقليمية (وحدوية) . ويمكن الحديث عن جغرافيات سياسية بمعنى معالجات للمكان ، مشيرين بذلك إلى كون ممارسات وتصورات موجودة قيد العمل .

اما الاستراتيجيات والايديولوجيات الاقليمية ، فالحدود بينها مهمة حقاً . فهي ليست سوى مسألة وجهة نظر ، مسألة الشيء المدروس . فسوف تعرض ستراتيجيات او ايديولوجيات حسبما تنصب الدراسة على خطابات ومؤلفات وتصورات او على مراسيم وتعليمات وحملات . انها تقترح بعضها بعضاً وتتبادل النماذج والصيغ والذرائع . وفي البرهان على شرعية ما ، يعرض مشروع ، اسقاط . والامة هي التي يقع على عاتقها ان تفسر ، على المستوى الرمزي ، الحركة المثلثة التي تقود إلى السوق ، إلى الحدود وإلى الدولة .

لقد احتلت الامة ، في ثنائي الاقليم — الامير ، مكان هذا الاخير . وعن هذا الابدال تنجم سلسلة من الأسئلة : من ينتمي إلى من ؟ من هو الاول ؟ من الذي يرسم الحدود ؟ الامة ام الطوبوغرافيا ؟

وهذه الاسئلة التي تسكن القرن التاسع عشر تسلم بتكافؤ ضروري ، ولكنه مقارب ، بين الامة وترابها . ونادراً ما يناقش تحديد حاسم لمركز اقليم اوامة . فمجال توسعه هو الذي يطرح ، دائماً ، مسألة . وقد اعطيت ، حتى الان ، ثلاث اجابات : الحدود الطبيعية ، الحدود

الموعودة او الحدود الحيوية . وهي ، في الوقت نفسه ، ظرفية ومصفوفية . فهي ، اذ تتكون في سياق خاص ، تتجمد في نموذج وتبنين الخطابات اللاحقة . وسوف ندرس ، هنا ، من خلال عتاد مشترك — خرائط ، اسماء مواقع — مشاهد — ثلاث حالات : فرنسا ١٧٩٢ — ١٧٩٣ ، الولايات المتحدة ١٧٦٣ — ١٧٨٧ ، المانيا ١٨٧٣ — ١٩٣٣ .

فرنسا ١٧٩٢ — ١٧٩٣ : الاقليم الطبيعي

قولنا ان الثوريين وحدوا الاقاليم اقل من الحقيقة : لقد انتجوا اقليما ملتهباً ، جديداً . واقل من الحقيقة ان نقول انهم اعطوا الفرنسيين الوعي بانهم فرنسيون : فقد صنعوا ساحة تصور تتخثر في اسم موقع فرنسا . فهم ، في اعادتهم توزيع السلطة ومحمولاتها المادية والرمزية ، يعيدون ترتيب المكان الواقعي والخيالي . فيجب ان يقابل السلطة الوحدوية التي يريدها اعضاء الجمعية التأسيسية ، سلطة الملايين ، كيان اقليمي « واحد غير قابل للتقسيم » . ولم يكن يمكن لنموذج الاستناد ان يكون الا أرضياً في فرنسا نهاية القرن الثامن عشر هذه المطبوعة بالافكار الفيزيوقراطية التي ترى ان الارض ، وحدها ، هي مصدر الثروات ، في فرنسا هذه ذات الارجحية الريفية التي يملك ، فيها ، كل تاجر وصناعي املاكاً عقارية . ويتساءل فولتير ، في قاموسه الفلسفي ، قائلاً : « ما هو الوطن ؟ » أليس هو ، بالصدفة ، حقلاً جيداً يستطيع مالكه الذي يسكن مرتاحاً بيتاً جيداً ان يقول : « هذا الحقل الذي ازرعه ، هذا البيت الذي بنيته هما لي . . . انا جزء من الكل ، جزء من الجماعة ، جزء من السيادة ذلك هو وطني » . وهكذا يعرض البرنامج الثوري — الايديولوجي والستراتيجي — وفيه بذور كل التباساته . والتفكير في الامة يجري بوصفها

اقليماً عملاقاً : وهي ، بالنسبة للاقاليم ، ما هو عليه المالك بالنسبة للحقل .

ويعارض تعددية انظمة الامتلاك الموروثة عن الاقطاعية نظام ملكية موحد قائم على التمييز . وهي ، وحدها ، التي تعطي الحق في ممارسة السيادة السياسية . وهكذا يعرف الاقليم ، كالملكية ، بوصفه تملكاً لا يستتاب لمساحة متجانسة ومسيجة .

ولم تكن حماسة ٤ آب ١٧٨٩ قد فترت عندما قام التداول الداخلي الحر : الغاء المراقبات والرسوم والجمارك الداخلية ، تراجع الحواجز ، ضم ملاكات اجنبية إلى المقاطعات ، وهو ما يؤدي للمطابقة بين الخط الجمركي والحدود السياسية . ومن حيث الحدود . . . لم يكن الامر يدور بعد ، الا حول اقامة نظام حماية معتدل .

ويجب ، بعد ذلك ، ادارة هذه المملكة « الموزعة إلى تقسيمات مختلفة بقدر ما هناك من انواع مختلفة من الانظمة او السلطات : إلى ابرشيات من الناحية الكنسية ، إلى حاكميات من الناحية العسكرية ، إلى عموديات من الناحية الادارية وإلى محاكم من الناحية القضائية (١) » . وسوف تقاب المحافظة هذا الركام من الدوائر ، هذا التشابك من السلطات وهذا الموزاييك من البلدان والمقاطعات — كان الملك دوقاً في بريتانيا وكونتا في بروفانس وملكا في النافار . وكان توريه ، بعد سييس ، قد اقترح خطة تقسيم هندسي : ٨٠ محافظة (فوق محافظة باريس) تبلغ مساحة كل منها ٣٢٠ ميلا مربعاً مقسمة إلى خمس كومونات مساحة

(١) تقرير توريه باسم لجنة الدستور ٢٩ ايلول ١٧٨٩ .

كل منها ٣٦ ميلاً مربعاً (١) . واعترض ميرابو على « هذا التقسيم الرياضي ، المثالي تقريباً ، والذي يبدو تنفيذه غير ممكن » . وهو يقترح تقسيماً « مادياً وواقعياً مناسباً للمناطق والظروف تتساوى في الرغبة فيه كل المقاطعات ويقوم على علاقات معروفة سابقاً (٢) » . وما يجب التوقف عنده ليس براغماتية اعضاء الجمعية التأسيسية بقدر ما هو توحيد المجزأ الهندسي (٣) والمطابق للطبيعة في الوقت نفسه . فنحن منذ الان ، امام الحدود الطبيعية . والواقع ان اللجان التي سترسم الخريطة الجديدة ستقيم المزيد من الاعتبار للخصومات العمرانية والاسواق المحلية . وهكذا ، فان جهد تسمية المواقع الذي يعطي المحافظات الثلاث والثمانين اسماء نهر او جبل يمحو الاثار الدلالية لجغرافية للنظام القديم ولكنه يمحو ، في الوقت نفسه ، المصالح المادية التي قامت عليها التجزئة .

وعندما كانت المملكة الملكية الشخصية للملك ، وعندما كانت وحدة المملكة تعبر عن نفسها في شخصية — الدولة هي انا — ، لم يكن مجدياً ان

---

(١) يستعيد توريه المشاريع التي تقدم بها لوترون عام ١٧٧٩ . وكان الجغرافي دوهيسلي قد نشر خريطة لفرنسا تميز ٩ مناطق و٨١ قضاء عام ١٧٨٠ . وكان سييس قد نشر عام ١٧٨٨ دراسة حول تقسيم فرنسا .

(٢) استشهد به سوبول : تاريخ الثورة الفرنسية .

(٣) سعى الثوريون ، وقد واجهوا التراث الملكي والاقطاعي ، وراء حلول اقليمية . ويمكن ان نذكر اصلاح النظام المتري . فمن اجل تسهيل المبادلات ، استبدل نظام موحد وعقلاني للمقاييس بتباين الانظمة : اقدام ، بنتات ، عصي مربعة ، انصاف فرجات ، ارباع حبل ، مغثات . . ولكن ما هي نقطة انطلاق وضع نظام موحد ؟ لقد جرى الانطلاق ، على وجه الدقة ، من الاقليم وسوق يعرف المتر على انه جزء من ١٠ ملايين من المسافة بين القطب وخط الاستواء ، والليتر كديسمتر مكعب ، والغرام كوزن سنتمتر مكعب من الماء المقطر ، والآر لمئة متر مربع ، والستير كمتر مكعب .

يعرف الرعايا شكل البلاد . فصور الملك هي ، وحدها ، التي كانت متداولة ، ولم تكن هناك اهمية الا لتناغم جسده الذي لم يكن الاقليم يستطيع ان يعكسها الا بصورة ناقصة : قطبية فرنسا والنافار ، مواقع اجنبية داخل البلد ، حدود غير ثابتة في الشرق بين فرنسا والامبرطورية بفعل التبعيات المتراكبة . ان اعضاء الجمعية التأسيسة يحطمون المرآة التي كانت تعكس صورتي الاقليم والامير ويحدثون جغرافية ايقونية وينشرون خريطة فرنسا نشرا واسعاً ويدعون الوطن الفتي إلى تأمل نفسه فيها . ولم يعد القليم جسد الملك الممتد ، بل جسد الامة . وفرنسا لم تعد تذكر الملك (الذي دعي ، لوقت قصير ، ملك الفرنسيين) ، بل الامة نفسها .

ومنهج اعضاء الجمعية التأسيسية مساحي : فقد عدلت البنية الملكية للدولة والعوائق في وجه تداول السلع عن طريق اعادة سكب « خريطي » (١) . انه اصلاح للدولة ، ولكن الصراعات السياسية تتلقى ، خاصة ، عاقبة اقليمية دائماً . وهكذا يمر النزاع مع الكنيسة بالغاء الاسقفيات ورفض التشريعات الاسقفية الاجنبية وضبط الخريطة الكنسية على خريطة المحافظات . انها جماعة كاملة تلك التي تمزقت في تجذرها المادي . والورقيون الذين يريدون التوفيق بين الملك (رأس السلطة التنفيذية) والامة (السلطة التشريعية) يقيمون هاتين السلطتين على الاطار الاقليمي الوحيد نفسه : المحافظة . ومنطق المنازعات يدمر العلاقة الدستورية بين التنفيذي والتشريعي ويخرب دعامتها المحافظية التي لا يعود لها مفعول الا في تحصيل الضرائب .

---

(١) الدولة هي ، بالنسبة للامة ، ما هي عليه الخريطة المختصرة بالنسبة لمساحتها الفيزيائية . فيجب ان يكون ، دائما ، للنسخة جزئيا او في الجملة ، ابعاد الاصل نفسه . (ميرابو : رسائل المنفى) .

« يجب ان تكون فرنساً كلا لا يتجزأ . يجب ان تكون لها وحدتها التصورية . فمواطنو مارسيليا يريدون مد ايديهم إلى مواطني دنكرك » .
وباسم هذا المبدأ الصادر عن دانتون (١) يقترح الجيروندي بوزو جمع حرس في بارس مؤلف من مندوبي المحافظات . « ان هذه الرابطة الجميلة (رابطة الجمهورية) ليست مضغوطة ضمن حدود اقليم صغير : انها واحدة ، لا تتجزأ ، على كل امتداد فرنسا . . . واذا كان المبدأ (...) هام وضروري ، فهو كذلك بالنسبة لباريس بصورة اساسية » (٢) .
فما يدور الامر حوله ، هنا ، هو مكان باريس في السيرورة الثورية .
« يجب قصر باريس على ١ / ٨٣ من النفوذ ، ككل واحدة من المحافظات الاخرى (٣) » ، باريس مركز الجمعية ، قلعة المبادرة الثورية ، باريس ذات الابواب المحروسة بعناية تحت سيطرة الكومونة . وفي ٢٥ ايلول ، ثم في ٩ تشرين الاول ، جرى ، اسطورياً ، تجنب المواجهة بين الجيروندويين الذين يستندون إلى المحافظات والجبليين الذين يستندون إلى الفقراء ، وذلك عن طريق اعلان وحدة الجمهورية وعدم قابليتها للتقسيم (٤) . ووحدة التصور التي تجسد وحدة الامة يجب ان تتجسد ، مادياً ، في وحدة الاقليم . فالاعادة السحرية للصق الاجزاء ببعضها

---

(١) تواجه الجيرنديون والجبليون ، في جلسة عاصفة ، في ٢٥ ايلول ١٧٩٢ بصدد الكومونة الناجمة عن ١٠ آب .وقد اخرج مارا مسدسا وصوبه الى صدغه وهدد بالانتحار اذا اصر الجيرنديون على اتهاماتهم . فتحدث دانتون واعلن عقيدة عدم التقسيم واستعيد الاجماع .

(٢) ٨ تشرين الاول ١٧٩٢ .

(٣) لاسورس ، نائب تارن ، ٢٥ ايلول .

(٤) غويومار : مرجع سابق .

بعضاً والامحاء الخيالي للتوترات والتسويات السياسية مصدقة ، رمزياً ، يتكامل الاقاليم . (١) .

ولكن الجمهورية يجب ان تكون مسيجة لتكون واحدة تماماً . فهل يمكن للثورة ان ترفض كل العقبات التي خلفها النظام القديم وان تقبل هذه الاطر التعسفية ، هذه المساحة المثقوبة ، هذا الرسم السلالي ؟ ولكن اين تثبت الحدود ؟ ان الانغلاق والتوسع سرعان ما يصبحان غير قابلين للفصل عن بعضهما لان الاقاليم يبنى ، دائماً ، على حساب آخر ، اي ضد آخر . فاين التوقف اذن ؟ .

ان الحرب هي التي ستحسم . لقد كان الجيروندبون يريدون الحرب منذ عام ١٧٩١ . وسرعان ما ستتحول هذه الحرب ، الموجهة ضد الملكيات اولاً ، لتصبح ضد انكلترا ، الخصم التجاري والصناعي الرئيسي . والحرب ، لكونها مصدر ارباح ، تبدي للعيان المطامح التي اطلقها التحرر من القيود الاقطاعية . وحتى عام ١٧٩٢ ، كان الاجنبي ساوكاً غير وطني : الخيانة ، التآمر ، الهجرة . ومع نشوب الحرب ، اصبح الأجنبي الحكومات ، ثم الدول ، ثم الشعوب . وهكذ كان على الثورة ن تتوطد على أقليم الآخر . ولم يستمع حد إلى روبسبيير حين يكشف عن موقع الشر في باريس لافي توبلانس . « أليست هناك ، إذن ، أية علاقة بين توبلانس ومكان آخر ليس بعيداً عنا (٢) ؟ » فالجيرندبون يأملون ، من الحرب ، حصر النزاع في الحدود .

---

(١) لايمكن الامتناع هنا عن الاشارة الى كون تسمية الفئات جغرافية وصفية بالنسبة للجيروندبين (الذين جاء زعماؤهم من بوردو) أو مجازية بالنسبة للجبل والسهل والمستنقع .

(٢) ٢ كانون الثاني ، الى اليعاقبة .

وتدل الهزائم الأولى على ن الدفاع عن من البلاد يتم في باجيكا وعلى نهر الرين . بل أن بعض الجيرونديين يفكرون في الجلاء إلى جنوب اللور . وعندما احتلت فردون ، القلعة الاخيرة قبل باريس ، جاء الاعلان : « العدو على الابواب » . وخلال بضعة اسابيع ، بعد فالمي ، كانت الجيوش الجمهورية على الرين وجبال الالب . وطالب اهالي نيس والسافوا والرينانيون بضمهم إلى الجمهورية . وعند ذلك ، انفتحت مشادة الضم .

كان دستور ۱۷۹۱ قد اعلن ان « الامة الفرنسية تتخلى عن شن اي حرب بهدف اجراء فتوحات وانها لن تستخدم ، قط ، قواتها ضد حرية اي شعب » . الا انه كان يتجمع حول الجيرنديين لاجئون سياسيون اتوا من براابان ومنطقة لييج وسويسرا وريناانيا .

« مايميز كل هؤلاءالرجالالذين كانوا يصلون إلى فرنسا بقناعة ثابتة هي ان الثورة في هذا البلد ، الاقوى في القارة ، هي ، وحدها ، التي قد تتيح لبلدانهم التخلص من المستبدين (۱) » . انهم يستعيدون ، لحسابهم ، كوزموبوليتية الأنوار . فمنذ عيد الاتحاد لعام ۱۷۹۰ ، كان هناك ، وفد من الاجانب برئاسة اناركارسيس كلوتز يمثل « الجنس البشري » . وتجنيد جنود اجانب فارين ومنح المواطنة الفرنسية لـ « فلاسفة الامم الاجنبية الذين يخدمون قضية الحرية » يبينان حيوية الفكرة العالمية . وقد جعل اناركارسيس كلوتز من نفسه الناطق باسمها : « ان اول شعب مجاور يمتزج معنا سيطلق اشارة الاتحاد العمومي . وسوف نجد في الامة

(۱) ۱۹ ايلول ، تقريظ غوتنبرغ .

الوحيدة افضل حكومة ممكنة باقل ما يمكن من النفقات . والبشر الذين تخلصوا من قيودهم سوف يسألوننا النصح . وسوف نحولهم عن درب اتحاد الجماهير الضعيف إلى اتحاد الافراد الآمن . فلا يوجد سوى محيط واحد ولن تكون ، هناك ، سوى امة واحدة (١) » . ويمكن ان نقرأ ، في فعل الايمان هذا ، وهم سوق رأسمالية متحررة من كل القيود ، تبادلية حرة معممة : « العالم المجزأ إلى ألف محافظة متساوية سيفقد ذكرى التسميات القديمة والاعتراضات القومية (٢) . « فسوف تكون ، هناك ، سوق عالمية ، ولكنها مستقطبة حول فرنسا . وهكذا صنعت ، عشية فالمي ، افكار حرب الدعاية : فاذا كانت الجمهورية عالمية الهدف ، فان فرنسا هي نواتها (٣) » . وفي ١٩ تشرين الثاني ١٧٩٢ ، يعلن مجلس الكونفنسيون « انه سوف يمنح الاخوة والمساعدة لكل الشعوب التي تريد استعادة حريتها (٤) » .

وعندما يعبر وفد من السافوا عن « الرغبة في ان لا يجمعهم بالجمهورية الفرنسية مجرد حلف ، بل اتحاد لا ينفصم » ، امكن لغريغوار الرد عليهم قائلاً : « يا ابناء السافوا المبجلين ، لقد قلتم لا ، وفجأة خيمت الحرية ، وقد وسعت افقها ، فوق جبالكم ، ودخلتم، منذ هذه اللحظة ، إلى

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) سبق للمشرع فرانسوا هوتومان ان اشار ، عام ١٥٧٣ ، في « فرنكو غوليا » ، الى « ان الذين كانوا صانعي استعادة الحرية الرئيسيين سموا الفرنكيين : وهو ما يعني ، بالالمانية ، احرارا وخارج العبودية : وبهذه الوسيلة فرضت عليهم المناسبة الحالية اسم الفرنسيين » شاهد وارد لدى ج.١. غوريومار ، مرجع سابق .

(٤) باقتراح من غريغوار .

العالم (١) » . وهناك انزلاق تاريخي قابل للكشف : فقد اعيدت تسمية اهل السافوا بالالوبروجيين المشتق من اسم القبيلة الجرمانية التي كانت تحتل هذه المنطقة . ففرنسا تستعيد امتدادها الاصلي الذي فككه الطغاة . ولكن الحجة الجغرافية هي التي تسود في تقرير غريغوار : « عبثاً ما ارادوا ربط السافوا بالبيدمونت . فالالب تردها ، دائماً ، إلى املاك فرنسا ، وعكس الطبيعة هو ان لا تكون حكومتها مماثلة . . . ان فرنسا كل سوف يكتفي بنفسه على اعتبار ان الطبيعة اعطتها ، في كل مكان ، حواجز تعفيها من التوسع بحيث تتفق مصالحنا مع مبادئنا (٢) » . لقد جرى الانتقال من الجمهورية العالمية إلى الجمهورية الاقليمية المحددة بصورة طبيعية . وفي ١١ كانون الثاني ١٧٩٣ ، يستعبد نواب نيس الذريعة نفسها : « ان المزايا التي تقدمها هذه المدينة إلى الجمهورية ثمناً لاتحادها هي مزايا خط فصل يبدو ان الطبيعة قد رسمته ، هي نفسها ، بسلسلة من الجبال تبدو مصنوعة ، خصيصاً ، للفصل بين فرنسا وايطاليا » . وفي الغد ، يضيف دانتون ، منادياً بضم باجيكا ، قائلاً : « حدود فرنسا مرسومة بالطبيعة . وسوف نبلغها في نقاطها الاربعة ، في المحيط ، على نهر الرين ، في جبال الالب وفي جبال البيرينه (٣) » .

وما يتأكد خلف اعطاء الصفة الطبيعية للحدود هو الدفاع . فيجري الانتقال من حرب الفتح – الهجوم – إلى المحافظة على المكتسبات . وقد جرى التخلي عن تصريح عام ١٧٩١ الكريم : ففي ١٣ نيسان ، يصرح

(١) ٢١ تشرين الثاني ١٧٩٢ .

(٢) تقرير غريغوار ٢٧ تشرين الثاني ١٧٩٢ « حول مسألة ضم السافوا الى فرنسا .

(٣) ١٣ كانون الثاني ١٧٩٣ .

مجلس الكونفنسيون « بأنه لن يتدخل ، بأية صورة من الصور ، في حكم الدول الاخرى» ، ولكنه « سيفضل ان يدفن نفسه تحت انقاضه الخاصة على ان يقبل تدخل اية دولة اجنبية في النظام الداخلي للجمهورية (١) » . فلم تعد الجمهورية العالمية ، بل غدت الجمهورية الاقليمية التي تحصن بالاستناد إلى عقبات طوبوغرافية : خط القمم والممرات الالبية حيث يكون السير الطويل ونقل المدفعية التي مازالت ثقيلةصعباً، منظومة دفاع منشأة على الرين تغطي الحوض الباريسي وباريس ، منشورة على مروحة من الانهار ، اليون والاوب والمارن والاين والواز .

«لندع للفلاسفة ، لندع لهم امر فحص الانسانية من كل زواياها : فنحن لسنا ممثلي الجنس البشري . فأنا اريد ، اذن ، ان ينسى مشرع فرنسا العالم ، لحظة، من اجل ان لا ينشغل بغير بلده. اريد هذا النوع من الانانية القومية التي نخون ، دونها ، واجباتنا . . . احب كل البشر ، واحب ، خاصة ، البشر الاحرار ، ولكني احب بشر فرنسا الاحرار اكثر مما احب كل بشر العالم الاخرين (٢) » . ان مصلحة الدولة هي التي تنتصر من خلال عقيدة الحدود الطبيعية .

الاقليم الموعود

« امركة العالم هي قدرنا » : هكذا يعلن تيودور روزفلت ، عام

(١) كان دانتون قد دعم ، على هذا النحو ، هذا التخلي عن الحرب الثورية : « لقد اقررتم ، في لحظة حماس ، مرسوما كان دافعه جميلا دون شك على اعتبار انكم التزمتم بحماية الشعوب التي تريد مقاومة اضطهاد طغاتها . ان هذا المرسوم يبدو وكأنه يلزمكم بمساندة بضعة وطنيين يريدون صنع ثورة في الصين . يجب ، قبل كل شيء ، التفكير في المحافظة على جسمنا السياسي وتاسيس العظمة الفرنسية « (٣١ نيسان ١٧٩٣) .

(٢) روبير ، ٢٦ نيسان ١٧٩٣ .

١٨٨٨ ، الوجهة المزدوجة للخطاب الامريكي ، الرسولي والامبريالي . ف « بيان القدر » يجمع لاهوتا للتوسع إلى ستراتيجية عالمية قصدا ، وكلاهما متجذران تجذرا عميقاً في الوعي الامريكي من خلال ايديولوجية الارض الموعودة والاقليم الموعود .

ان عودة مدققة إلى تكون هذا الخطاب لامريكي (١) يبين كيف كان موجوداً ، فعلاً ، قبل اعلان الاستقلال . فكل شيء يجري كما لو ان سلسلة من الأحداث المتفرقة ، بين عامي ١٧٦١ و ١٧٧٦ ، تقدم للاحداث المادية ، فتوحات أو سيطرة .

فغداة حرب السبع سنوات ، يوطد التاج البريطاني ، بعد ان ضاعف مساحة ممتلكاته في امريكا الشمالية ، سلطته ويزيد في وطأة الرسوم ويقوى سيطرته التجارية على مستعمرات الساحل الشرقي . وقد أثار غضب المستعمرات التي وصلت إلى شيء من النمو الاقتصادي والحريصة على استقلالها عن الحكومة ، بصورة خاصة ، اعلان ١٧٦٣ الملكي الذي يفرض حاجز اليغاني كحد لتوسع الرواد ويعطي غرب الابالاش للهنود . وكان جيفرسون يتهم ، من قبل ، الملوك البريطانيين بتفكيك بلد كان يشكل كلا متلاحماً فعلاً (٢) . فقد تلقت كندا التي كان المعمرون قد اسهموا في اخذها من الفرنسيين قواماً خاصاً بموجب قانون كيبيك ،

(١) اخذنا ، بصورة واسعة ، عن كتاب اليزماريا نستراس القيم : « الاساطير المؤسسة للامة الاميركية » الذي يتناول هذه الاساطير من وجهة نظر مختلفة تماما .

(٢) مذكرة ضد تعسف التاج : « هذا البلد فكك على عدة كرات من جانب الامراء ووزع على محاسبيهم .

عام ١٧٣٣ . وهكذا كانت الحدود رهان النزاع مع التاج البريطاني منذ عام ١٧٦٣ .

الاقليم والملكية : الحجة الحقوقية :

سرعان ما تتشابك المطلبية الاقليمية مع النزعة الانفصالية وتطرحان مسألة الملكية : فهذا الاقليم لا يمكن ان يخص الانكليز على اعتبار ان « امريكا لم تكن ، قط ، جزءاً من مملكة انكلترا » . لقد كانت تخص شعباً من المتوحشين المبعثرين في كل القارة الذين لم يكونوا تابعين للسيادة البريطانية (١) » . واذا كان سوف يقال للهنود ، باندفاعة جيفرسونية نموذجية ، ان الامريكيين « لم يعودوا جزءاً من الامم القديمة الواقعة ما وراء نهر كبير » ، ولكنهم متحدون في « اسرة واحدة مع اخوتنا حمر هذه الامكنة . . واننا نحن واجدادنا نقيم هنا منذ زمن من الطول بحيث غرسنا جذورنا ، مثالكم ، في هذه التربة (٣) » ، فمن الواضح ، فعلاً ، ان هذا البلد لا يخص من يسكنونه بل من يفتحونه (٣) .

« فتحت امريكا وانشئت مستعمراتها ، بصورة متينة ، على حساب افراد وليس على حساب الدولة البريطانية . لقد سفكوا دماءهم ليزودوا مستعمراتهم بالارض ، وقاتلوا من اجل انفسهم ولهم الحق في التملك دون منازع (٤) » : ملكية بالدم . وفوق ذلك ، « عندما وصلوا إلى

---

(١) ر . بلاند : بحث في حقوق المستعمرات البريطانية ، ١٧٧٦ .

(٢) الى زعماء الأوزاج كانون الثاني ١٨٠٦ .

(٣) فضلا عن ذلك يستشهد انصار الانفصال بالانغلوسكسون . فهؤلاء تركوا كل ولاء لوطنهم وامرائهم الاصليين عندما غادروا جرمانيا ليقيموا في بريطانيا .

(٤) جفرسون : نظرة موجزة في حقوق امريكا البريطانية .

العالم الجديد ، اشتروا ، بشرف ، الاراضي من الهنود الذين كانوا مالكيها الشرعيين (١)» : ملكية بالمال . واخيراً ، فان « هذه الصحراء المتوحشة وغير المزروعة « تخص الذين » زرعوا الارض البور بعمل غير منقطع (٢) » : ملكية بالعرَق . والواقع هو ان الهنود لا يستطيعون المطالبة بهذا الاقليم « الذي يجتازونه اكثر مما يسكنونه (٣) » .ذلك ان السكنى هي الزرع ، التثمير .

تغير المقياس : الحجة الجغرافية :

لا يمكن للمسألة ان تحسم ضمن حدود الحق . فهي لا تحسم ، كما نعلم ، الا بالعنف ، وسوف يتم ذلك . الا ان هذا العنف يجب ، في قرن العقل هذا ، ان يجد تبريراً لشرعيته : « الجزر الصغيرة العاجزة عن حماية نفسها موضوعات مناسبة لسيطرة الممالك . الا انه من قبيل المضي ضد العقل ان يفترض ان قارة ، بكاملها ، يجب ان تحكم ، ابداً ، من جانب جزيرة (٤) » . والعقل لا يستطيع ان يكون ، في هذا الساحل الشرقي المهووس بالحدود ، الا جغرافياً . « لم تضيء الشمس ، قط ، مثل هذه القضية الكبيرة . فليس الامر ، ابداً ، امر مدينة او ولاية او مقاطعة او مملكة ، بل امر قارة ، امر ثمن الكرة الارضية . . . واذا قورنت انكلترا او هولندا او السويد بباقي العالم ، فانها ستكون ، على خريطة كبيرة ، مثل شوارع ومدن ومقاطعات على خريطة صغيرة :

(١) جوزيف وارين : خطابات .

(٢) المرجع السابق .

(٣) صمويل بورشاس .

(٤) توماس بين : الحس العام .

اي تمييزات محدودة جداً بالنسبة لروح قارية (١) » . وما زالت المستعمرات لا تشغل سوى هدب ساحلي ، ولم يصل إلى الداخل سوى حملات نادرة . لكن « الاوروبي ، منذ وصوله ، . . . يغير مقياسه : فقد كانت مائتا ميل تبدو له ، سابقاً ، مسافة كبيرة جداً . اما الان ، فهي شيء زهيد (٢) » .

تغير في المقياس : خفض للمطامح . ان هذا المقطع القصير يوفر مفتاح القراءة اي نموذجها . فنضج الانفصالية مؤشر عليه بانزلاقات متعاقبة في المقياس ، انتقالات من ساحة اسانيد إلى ساحة اخرى ، ضروب لعب على النسب ، على علاقات الحجم ، تضخمات او تضيقات للخصوم الماثلين . ان هذه التأثيرات البصرية استراتيجية في الواقع : فالمعمرون يفكرون في انفسهم اقليمياً ليفكروا فيها سياسياً . ويمكن ان نفضل بين اربع برهات ، اربعة تعقيدات لهويتهم « الاقليمية » حيال العدو ، اربعة تغيرات في الميدان تقابل اربعة من ضروب وعي الذات كتقديرات لنسبة القوى .

ففي فترة أولى يفكر المعمرون في انفسهم بوصفهم رعايا بريطانيين : « لا يستطيع احد ان يفرح مثلي بهزيمة كندا ، وليس ذلك ، فقط ، لاني معمر ، بل لاني من رعايا بريطانيا (٣) » . والصراع واقع بين مستعمرة والامبراطورية : انها ، في اقصي الاحوال ، تمرد في مقاطعة . وفضلاً عن ذلك ، فما زال يسود شيء من الابهام : فالمعمرون يدلون على انفسهم من خلال تسميات مواقع كل مستعمرة ، بوصفهم « بنسلفانيين أو

---

(١) المرجع السابق

(٢) كريفكور : رسائل .

(٣) بيفلو : مؤلفات

غير ذلك من سكان الولايات الأخرى » ويدركون انفسهم كطرف .

ثم يتوطد بين المستعمرات ، تجاه الخصم المشترك ، شعور قومي . « انه (اي المؤلف) ، وهو المولود في احدى هذه المستعمرات وسليل اجداد كانوا اول مزارعيها ، لا يخجل من الاعتراف بحبه للبلد الذي شهد ولادته (١) » . والمعمرون يسمون انفسهم ، دون تفريق ، كولومبيين او امريكيين ، ولكن « المستعمرات تمتد في القارة الامريكية متحدة مع بعضها بعضاً في اقليم واحد (٢) » . فلم تعد المواجهة بين مركز وطرف ، بل بين امتين ، احداهما فاسدة وآفلة والاخرى مزدهرة ومنذورة للقوة .

وفي فترة ثالثة ، تتواجه الامتان من حيث انهما تعودان إلى دائرتين مختلفتين . « لا يوجد مثال في الطبيعة يكون ، فيه ، التابع اكبر من كوكبه الاولي ، وبما ان انكلترا وامريكا تبديان ، في علاقتهما الحالية ، قلباً لنظام الاشياء الطبيعي ، فمن الجلي انهما تنتميان إلى منظومتين مختلفتين : انكلترا إلى اوروبا ، وامريكا إلى ذاتها (٣) » . ان هذا الانتقال إلى المقياس القاري يواجه بين كيانين اخلاقيين ، اوروبا المتكبرة والطاغية وامريكا السمحة والمجتهدة ، بين نصفي كرة ، الشرق والغرب ، بين تاريخين ، القديم والجديد ، بين طبيعتين ، احداهما محدودة والاخرى كريمة (٤) .

---

(١) ب . بايلن : مشاعر امريكي بريطاني .

(٢) بلاند : بحث في حقوق المستعمرات البريطانية .

(٣) توماس بين : مرجع سابق .

(٤) «امريكا ، هذا الاقليم الشاسع الذي منحته الطبيعة كل مزايا المناخ والاراضي والانهار الكبيرة الصالحة للملاحة والبحيرات ، يجب ان تصبح بلدا كبيرا ، كثير السكان وقويا . انها سوف تستطيع ، باقل مما يظن ، عامة ، من الوقت ، ان تحطم القيود التي اعاقتها ، وربما ان تفرضها ، هي نفسها ، على مضطهديها السابقين (بنجامان فرانكلين ١٧٦١ .

واخيراً ، فإن المعمرين يفكرون ، فعلاً ، في انفسهم كامبرطورية :

هذه الامة المتينة والرائعة

هذه المستعمرات العملاقة .

سرعان ما ستشهد بحريتنا تبحر هنا وهناك

على كل البحار (١) .

« لقد اقمنا اسس امبراطورية جديدة تسمح بالمزيد من توسيع ابعادها الواسعة ولمنح السعادة لهذه القارة الواسعة . لقد جاء دورنا ، الان ، لنفرض انفسنا على سطح الارض وفي حوليات العالم (٢) » .

لقد حدث ، اذن ، انزياح هو قلب . « ان انكلترا هي ، الان ، اقوى امم الارض . وبعد الاصلاح بقليل ، جاء بضعة اشخاص إلى هذا العالم الجديد للمحافظة على عقيدتهم . وربما كان هذا الحادث ، البريء في مظهره ، سبب تحول مقر الامبراطورية إلى امريكا (٣) » . ان ما يجري استباقه هنا (في صورة شبه تنبؤية) هو تراجع الامبراطورية البريطانية إلى الطرف. وهي حركة دائرية نموذجياً : « ان الامريكيين هم حجاج الغرب الذين يحملون معهم الكتلة الكبيرة من الفنون والعلوم ، الحماسة والمثابرة اللتين تجلتا ، زمناً طويلاً ، في الشرق : انهم سيغلقون الحلقة الكبيرة (٤) » . ويتوطد الانتقال المتوقع للمركز بانزياح زمني : فالكلام عن الهيمنة الاوروبية يجري ، منذ ذلك الحين ، بصيغة الماضي . ان ما يدور الامر

---

(١) اهزوجة من عام ١٧٧٦ .

(٢) دافيد راساي : خطاب ١٧٧٨ .

(٣) جون أدامز : مؤلفات .

(٤) كريفكور : رسائل مزارع امريكي .

حوله ، هنا ، هو انتقال « يجب ان يقطع الصلاة ، وقد تلعن بريطانيا العظمى تشبثها القاتل . آه ايها الجنس القاسي ، آه يا انكلترا التي لا ترحم (١) » .

الأرض الموعودة : الحجة اللاهوتية

رأينا كيف كانت التفككات المتعاقبة للمجموعات المكانية ، الامبريالية (المستعمرة / المتروبول) والقومية (المستعمرات / انكلترا) والقارية (امريكا/ اوروبا) كما لو انها واقعة في النظام الطبيعي للاشياء . والواقع ان الموقع والبعد الامريكيين لقيا دعماً زائداً من جانب لاهوت يدعم شرعية التوسع الامبريالي وحتميته ، « هذه الغاية العظيمة التي كان يراها الله (٢) » . « لقد انكشفت اليد الالهية بصورة فاقعة (٣) » . وعمل العناية الالهية جلي تماماً في اكتشاف العالم الجديد واقامة دول امريكا الشمالية وكنائسها ونموها وحمايتها (٤) » . « ان المسافة نفسها التي اقامها الكلي القوة بين انكلترا وامريكا دليل مقنع وطبيعي على ان سلطة الاولى على الثانية لم تكن ، قط ، جزءاً من خطط العناية الالهية (٥)» .

وتكوين دالات : امريكا ، امريكي ، امرك هو من اعراض هذا التحديد الالهي .

ان امريكا هي ، في الوقت نفسه ، كنعان جديدة ، القدس الجديدة ،

---

(١) قصيدة لفرينو : مجد امريكا ا

(٢) جيريمي بلكتاب ١٧٩٢ .

(٣) موعظة لصمويل ماكلنتوك ١٧٨٤ .

(٤) موعظة لدانا ، ١٧٧٩ .

(٥) توماس بين : مرجع سابق .

بلاد عدن حيث يسود « الله والطبعية (١) » و « النباتات الكثيرة والوفرة الملكية واللذيذة للزهور والاشجار التي تنحني تحت ثقل فواكه ذات ألوان فاقعة (٢) » و « صيف دائم لا يعكر ، فيه ، تناغم الطبيعة لا على المحيط ولا في الغابات ولا في السماوات (٣) » .

اما بالنسبة للامريكيين ، فانهم تحت الحماية الالهية . فلم يكن يمكن ان يحتل قارة مجهزة بمثل هذا الكرم سوى شعب مختار . وهكذا ، فان الله « غربل امة بكاملها ليستطيع ارسال افضل حبوبها (٤) » ، كما فعل بالنسبة للعبرانيين « الذين رسم لهم درباً في البحر واقام لهم مائدة في الصحراء (٥) » . «فالطبوغرافيا المادية تزدوج بطوبولوجيا توارتية ، والحدود الاطاسية موصوفة كبحر العبرانيين الاحمر (٦) » .

امرك : ان هذه المهمة الموكلة إلى الشعب المختار هي ، في الوقت فسه ، التشريع في شؤون العالم : « كل مواطن حر في الامبراطورية يجب ان يعد نفسه مشرع نصف البشرية (٧) » ، والتبشير : « ان استعمار هذا البلد ونموه السريع وازدهاره الذي لا مثيل له هي الدروب التي اختارتها العناية الالهية لتوطيد امبراطوريتها ونوسيعها (٨) » ؛

(١) المرجع السابق .
(٢) توموشيكي » ، حوليات جيرسي ١٧٩٥ .
(٣) قطعة زمنية ٧٩٧ .
(٤) الاهمية الحقيقية لانكلترا الجديدة ، للبيوريتاني وليام ستوتون .
(٥) موعظة لدانا ١٧٩٢ .
(٦) المرجع السابق .
(٧) جويل بارلو : خطابات .
(٨) ابييل ابوت : موعظة صعيد الشكر .

والتحرير : «كنا مكرسين من جانب العناية الالهية لتجربة اكبر ، ايضاً ، ليست هي ، فقط ، ان نكون مخرج نجاه لاخوتنا في اوروبا ، بل ان نعامهم ، ايضاً ، ان لهم الحقوق نفسها (١)» ، والتنوير : «استعمار امريكا بداية تحقيق خطة العناية الالهية التي هي جعل النور ينبثق (٢)» ، والتجديد : «فايجدد العالم الجديد العالم القديم (٣)» .

عن هذه الحجة الثلاثية ينجم التصور الامريكي للحدود على انها متحركة ، مرنة ، مستقبلية ، غير محدودة على اعتبار انها مسجلة في مستوى الهي يستبعد التناهي ، حدود لا تكاد تفصل بين ما هو ، هنا ، محتل من قبل وما يجب الاستيلاء عليه . وبطرح الحدود بوصفها مرحلة ، نصب ، علامة مؤقتة ، وليس كحد ، لا يكون التوسع ، قط ، سوى تملك اقاليم منحه الفضل الالهي . ولذلك ، ليس مدهشاً ان يجري التفكير في الاقليم الامريكي ، في نهاية المطاف ، بوصفه مشهداً : «لقد عينت العناية الالهية امريكا مسرحاً على الانسان ان يبلغ ، فيه ، قوامه (٤)» . ألم تكن «معزولة عن الاوروبيين وباقي العالم (. .) لتكون مسرح احداث هامة (٥)» ، «مشهد سام ، رسمي ، وكبير الاهمية فوق ذلك جذب نحوه انظار كل البشرية (٦)» ؟ أليس النذر المؤثر لافلام الغرب ، وللسينما الامريكية بصورة عامة هو ، على وجه الدقة ، تشييد تأسيس

---

(١) جيريمي بلكناب .

(٢) جون ادامز . يوميات وسيرة ذاتية .

(٣) بين : حقوق الانسان .

(٤) جون ادامز : مرجع سابق .

(٥) نوح ولستر ١٧٩٨ .

(٦) تيموتي دوايت : خطاب حول بعض الاحداث ١٨٠١ .

الاقاليم في مشهد بالاشادة « بجدة الاطار الذي جرى، فيه » (١)«فوق اشادتها بمناظره ؟

الاقليـم الحيـوي

قال ماركس عن الالمان ان « رأسهم فلسفي » . وكان يشير ، بذلك ، إلى عجزهم عن تحقيق وحدتهم القومية « على الارض » ونزوعهم إلى التشريع » في عالم الاحلام الاثيري » (٢) . ومع تكوين الرايخ ، نزلت الايديولوجيا الالمانية من سماء الافكار إلى الارض الثابتة .

من المؤكد ان التجذر الاقليمي للفكر السياسي الالماني لا يعود إلى عام ١٨٧١ . فاتحاد الرين الذي فرضه نابليون ومشاريع الليبرالي فياكر او مشاريع فون غاغرن وافكار ليست وتحقيق الزولفراين وسياسة الخطوط الحديدية البروسية ومشادة المانيا « الكبرى » وألمانيا « الصغرى » ، خاصة ، تبدي رهانات جغرافية سياسية صريحة ولكنها مازالت ضعيفة التنظير ، غير متحررة ، كثيراً ، من الخصومات السلالية . ويجب ان ننتظر حتى عام ١٨٧١ من اجل ان تعاد معالجة افكار ليست عن الوحدة الالمانية الاقتصادية وافكار بروك وشفار زنبرغ ومدلول اوروبا الوسطى في اطار برنامج توسع يحدد ، علىالخريطة ،« المكان تحت الشمس » (٣)

---

(١) المرجع السابق .

(٢) الارض تخص الفرنسيين والروس
والبحر يخص الانكليز .
اما في ميدان الحلم الاثيري .
فنحن الذين نسود دون منازع .
هناك نمارس هيمنتنا
هناك لسنا مجزئين
هايني : المانيا .. الفصل السابع .

(٣) تعبير بسمارك نفسه .

الذي تطالب به الطبقات المسيطرة لالمانيا في عالم آخذ في اعادة التوزع .

وكان بول لاغارد يحلم ، من قبل ، بالمانيا تمضي من الارغون إلى البحر الاسود . وسوف تطلق مجموعة بايروت الفاغنرية المجتمعة حول هارت ولا نغبن وولتمان فكرة الوحدة الالمانية . ويعهد كارل بيترز ، حين يؤسس الرابطة القومية الالمانية ، لالمانيا بوعاء وسط اوروبي . ويستوحي تأسيس فريدريش لانج لـ « الحلف الالماني » والجنرال كايم لـ « الرابطة البحرية » ودوق ماكلنبورغ لـ « الجمعيات الاستعمارية المتحدة » ونشر اطلس ألمانيا ودعاية الجمعية المدرسية الالمانية » و « المانيا في الخارج » الطموحات نفسها التي تعبر عنها الخريطة المنشورة عام ١٨٩٥ في كراس « ألمانيا الكبرى وألمانيا الوسطى » التي ضمت إلى ألمانيا ، بلمسة ريشة وجيزة ، باجيكا الفلامنكية وهولندا واللوكسمبورغ وسويسرا الالمانية والنمسا واستريا (٢) والمجر والمارش التشكية والسلوفاكية والبلطيقية والبولونية وابرزت بلون فاقع جداً (٢) .

ومن خلال هذا البرنامج ، انعقدت مشروعات اتحاد جمركي ، مثل هانس الاعلى القديم ، و « مستقبل ألمانيا على الماء » التي سيوحد بينها ، فيما بعد ، مفهوم « المدى الحيوي » . وفي بضع سنوات ، تتحول الدولة من تحقيق « الفكرة إلى اقليم محصور بحدود ، قلعة ، حصناً مسيجاً ، جسداً حياً يمزج ، في كيمياء قوية ، بين ارض وشعب ، تربة ودم ،

---

(١) التي سميت ، من قبل ، جنوب كوستنلاند ، وهو اسم سيستعيده هتلر عام ١٩٤٣ .

(٢) طريقة ليست ، فوق ذلك ، خاصة بالمانيا . قد جرى في فرنسا ، في الفترة نفسها ، نشر خرائط تضم الالزاس واللورين « تحت السيطرة الالمانية » .

ملحمة وطوبوغرافية . وهكذا يجري الانتقال من فلسفة إلى جغرافية سياسية يجسدها هيغل ثم راتزل .

راتزل

ذلك ان راتزل يحتل مكانة في هذا الانطباع للفكر الالماني بصورة الاقاليم . ولا يرجع الجميع إلى مؤلفاته (حتى ولو كان الجميع يقرؤنها) ، ولكن هذا الملخص الواسع (« تحقيق » بمعنى هيرودوت) يقدم لانواع سلوك السلطة وخطاباتها حججا ومعاومات ومحاكمات . فهو يكتب بين عامي ١٨٦٩ و ١٩٠٤ (١) . فمؤلفاته ، اذن ، اجرائية تماماً (٢) . فراتزل الذي يتدخل في المجادلات الجارية لا يحسم ابداً . انه يصنف ويقسم ويجمع قطع شعب واجزاء قارة . وعندما تظهر مشادة ، فانه لا يحاول المصالحة : انه يركب . وهو يجري عمليات ، بالمعنى الرياضي للكلمة . وهي ليست العمليات الاربع بقدر ما هي الارتفاع إلى القوة ، استخراج جذور .

بديهية التوسع (٣) :

يرى راتزل ان « الحركية صفة اساسية للشعب الحي . تصح بالنسبة لكل الامم ، بما فيها تلك التي تبدو ساكنة ظاهراً . ان هناك حركات باطنية ، بعضها كامن وبعضها الاخر جلي ، ولكن هذه الحركية لا

---

(١) ١٨٦٩ : وجود العالم العضوي وصيرورته ، ١٩٠٨ : صور الحرب مع فرنسا .

(٢) كتب يقول : « المعرفة الجغرافية والا تنوغرافية قوة سياسية .

(٣) نشرت ، عام ١٩٤١ ،في شتوتغارت انطولوجيا جمعها وقدم لها الجنرال هاوسهوفر : « قوة الارض ومصير الشعوب » . قد رصعها كارل هاوسهوفر بهوامش تنزع الى البرهان على القابلية الكاملة لتطبيق القوانين التي ذكرها راتزل على تلك المرحلة .

« تقوم على مجرد قابلية الانسان لتغيير مكانه . فنحن نقصد بالحركية جملة الاستعدادات الجسدية والروحية النامية نمواً عجيباً او في طريقها إلى التفتح والتي تجعل ، على وجه الدقة ، من هذه القابلية مبدأ اساسياً في تاريخ البشرية » . الا ان هذا المبدأ الميتافيزيكي يجب ان يتراكب مع خصوصيات الارض . فالاراضي ، مثبتة كانت ام طاردة ، تعمل من الداخل في « الاستعدادات المسبقة » القومية التي لا تنفصل عنها . وهذه الحركية التصاعدية تفعل من تلقاء ذاتها دون حاجة إلى ادخال غريزة هجرة ما (١) . والواقع هو ان المساحات الواسعة مزودة بقوة جذب كافية لان تتدفق عليها الشعوب بصورة طبيعية (٢) . ويعمل المبدأ ، هنا ، ضمن معنى حتمية كلية على اعتبار ان الحركية خارجية ، عملياً ، بالنسبة للمشخص . الا انها تتمفصل على سلسلة من العوامل الاختبارية . فمن جهة البشري ، هناك العوز في وسائل العيش والصد من جانب العدو وشهوة الفتح والحنين إلى عالم افضل . ومن الناحية الفيزيائية ، هناك الصراع من اجل نوعية الارض وكونه لا توجد ، داخل المسكونة ، « عقبات مطاقة في وجه حركة الحياة ، بل تحريض مستمر على البحث عن مدى حيوي » . وكل الحالات المعطاة تضمن اثباتاً اضافياً وغير ضروري للحجة التي تبقى صحيحة ما وراء المثال . وكذلك ، تحقق الاضافة الاختبارية تأثير عام في البناء العقلي .

(١) لاتخلو هذه الحركية المعممة من علاقة مع هجرات البروليتاريا الزراعية والمدينية التي تصبح وبائية بعد ازمة ١٨٧٣ ، وهو التاريخ الذي اصبحت ، فيه ، اعادة بنينة النظام ضرورة ملحة .

(٢) هكذا ينطلق هاوسهوفر من هذا الابهام المدلولي : لقد طردت معاهدة فرساي مليون الماني كانوا مقيمين على ضفاف الفيستول وسيليزيا العليا . وسوف تجري السياسة الهتلرية مقلوب هذه الظاهرة .

« تمر الشعوب وتبقى الارض » . انها ثابتة ومقاومة للظـواهر الميكانيكية التي تطرأ عليها . ودرجة التعميم تسمح بنزوع قوي إلى التصنيف على اساس التشاكل الخالص : فالغزو الاسباني ، وتحويل العمال المهاجرين بوهيميا الالمانية إلى تشيكية والدياسبورا اليهودية تعود إلى فئة فرعية واحدة من فئات الانتقال الجغرافي السياسي : الامتداد المبعثر عن طريق التسلل . واكثر ما يجب عمله هو بيان الكثافات لان « الغزوات الكبرى ليست سوى درجة (مرتفعة) في الانتقال الفعال باستمرار » . ومنذ ذلك الحين ، لا تعود مسألة الاصول التي ردها راتزل إلى جانب الميتافيزياء تطرح . فالانثروبولوجيا الجغرافية تتبين ، ببساطة ، وجود اقاليم انطلاق ومنطقة وصول متحولتين بصورة لا متناهية على الرغم من انهما تؤرخان بصورة تقريبية . ومن جهة اخرى ، يقابل كل انتقال فعال انتقال سلبي والعكس بالعكس (١) »

ويجري التفكير بحجم الدول وشكلها بوصفهما مركبة تسلسلية لنسب القوى وليس ، قط ، كتناغم . ويستعاد رسم الخرائط هذا بوصفه علماً لهذا الرسم : نقل لقوة إلى المكان . وهذه الجغرافية السياسية ، بعرضها لمنظومة من العلل والمعلولات — وهكذا ، « وضعت ضروب تقدم الحضارة حداً للغزوات الكثيفة » ولكن « كل انقلاب سياسي » مهما قلت اهميته ، يسبب (اليوم) هجرات صغيرة (٢) » — ، تخلد ، في

(١) السلبية امكنة المرور ، حتى ان راتزال يتحدث عن « بحار داخلية » .

(٢) هكذا يفسر هاوسهوفر السكن الكثيف جداً في نويلاند ، في شرق المانيا ، بالمقارنة مع توزعات القبائل البافارية غرب الالب وشرقها .

مطاق المعرفة ، الانتقالات المستمرة وتعطي ، على هذا النحو ، الصفة الطبيعية لايديولوجية رقعة الشطرنج السياسي البورجوازية .

التوحد في الجوهر :

يحدث الشعب لنفسه ساحة معينة ، وهذه الساحة تتطور بصورة مصاحبة لتاريخ الشعب (١) . وهذا يعني ان التكافوء ليس ، قط ، كاملاً وانه ، في احسن الاحوال ، مقارب (٢) .

ويولد الشعب (Volk) نفسه انطلاقاً من العشيرة (Naturvolk) ويرقى إلى الشكل القومي بالتوعية . وهو يقتضي ، في المرحلة البدائية من هذا النمو ، ساحة ذات حدود مضبوطة ، مكاناًسوف تجد ، فيه، شخصيته المقبلة حدودها بمأمن من كل تأثير خارجي . ومثال الجزيرة يصف هذهالظاهرةوصفاًمضبوطاً: انكلترا ، اليابان ، سيلان . فهناك ، اذ ذاك ، تراكم للطاقة (١) . وهذا الامتلاء الغامض للقوة سوف يمارس سريعاً جداً ، وكما لو كان بالقسر ، خارج الحدود التي كان الشعب قد فرضها على نفسه . فيبدو ان وجود علم للمسافات مفيد وان التوسع القومي يجهض ان لم يستند إلى فهم للمكان يتهذب باستمرار . والتوسع هو هذا الانتقال من اقليم دولتي إلى اقليم اتني . وبما ان هذا

(١) هكذا تقابل جغرفة تشكل الانسان ، بالنسبة لجوزيف نادلر ، انسنة تشكل المنظر ، المشهد الثقافي والشعري (الادب والارض ، ١٩١٢) .

(٢) تلاحظ الترجمة الدلالية لهذه الظاهرة وفي التركيب المجغرف أو المؤنسن ، لتعبيرات مثل « جزيرة قومية » أو « محيط هادىء » .

(٣) بين وولفغانغ ايمريش كيف ان المعنى العميق لكل النماذج العضوانية هو محور الحدود بين المجتمع – التاريخ والطبيعة .

الاخير غير قابل للتعريف (١) ، فنحن نرى الاهمية العظمى للجغرافي الذي يكشف مبرر وجود المدلولات المبهمة ليؤسس سياسة الفتح بصورة افضل . فالحدود ، مثلاً ، رؤية ذهنية . وراتزل يعارض خط الحدود بالساحة الحدودية : فتفسر الاولى بالضرورات الدبلوماسية ومصلحة الدول الحالية ، في حين ان للثانية ، المسماة ، ايضاً ، حاشية ، اقليماً مبنياً ، شريطاً او حزاماً ، مزية كونها اكثر تكافؤا مع الحركات المشخصة . وعلى العكس من ذلك ، فان مراجعة للعقيدة الحدودية تفرض نفسها من وجهة نظر نجعها . ومن المؤكد ان مثال شعوب الجزر او اشباه الجزر يثبت انها تكونت ، سريعاً جداً ، في امم ، ولكن الحدود النهرية ، مثل المين أو السير الادنى ، لا قيمة لها الا بالنسبة للجغرافية العسكرية (٢) . ويتقاطع اسباغ الصفة الطبيعية ونزعها في منطقة حرام مدلولية : فراتزل يناقش الحدود العرقية والثقافية واللغوية وتلاصقها المستحيل ويوحي بأن الحدود ــ الخط ليست ، قط ، سوى نتاج توتر في الاقليم البيني (٣) .

الانكار :

تؤثر الارض في الشعب الذي يحولها بدوره . فالمناخ والتضاريس والشكل تزود شعباً ما بقابلية التوسع كما تمهر قابلية منطقة مالانتاج

(١) الح كينيث بورك على الاهمية البلاغية لغير القابل للتعريف في كتاب « ذكفاحي » لهتلر .

(٢) « الرين نهر الماني ، ولكنه ليس حدودا لالمانيا » ارنست موريتز . ارندت، ١٨١٣

(٣) وهكذا يرى هاوسهوفر ان احتلال الفرنسيين لرينانيا ضد الطبيعة ، ولكنه يجد احتلال المانيا لتشيكوسلوفاكيا معقولا .

حضارات . ولكن قيمة الاقاليم قد تكون موضوعية او ذاتية حسب المصالح الفاعلة . وهكذا ، فان الموقع المركزي او المحيطي ، الجزراوي أو القاري ، التضاريس الهجومية أو الدفاعية ، تؤثر في سياسة الدول ولكنها تؤثر ، ايضاً ، في قابلية الشعوب للتجذر . والدولة تصبح عضوية بتنظيم الارض من جانب الشعب . ان تمفصلات الخطاب الجغرافي السياسي الانشائية(١) ليست حيادية : فهي تضمن تلقياً جيداً للستراتيجيات الكامنة . فبداهة المقولات الدلالية ، ظاهراً ، تحل محل الرهانات الستراتيجية التي تكشف عنها الدعاية الصريحة والصراع . وتقيم دارة لغوية تقابلات اشتمالية (واحة ، جزيرة ، بولينزيون / اسكيمو) لتمرر اغراض توسعية وتجعلها مقبولة (٢) .

وعندما يقترح راتزل « الدخول إلى مدرسة قارات » ، كآسيا أو امريكا ، حيث يكون « التدافع » المكاني شائعاً ، فانه يفكر ويدعو إلى التفكير في انقلابات الخريطة الاوروبية . وعندما يصنف الشعوب حسب قابليتها للسيطرة (الفرنسيون الموجودة لدى زعمائهم ، ولكن ليس لدى جماهيرهم ، الاسبان حيث تكون اقوى لدى الجماهير ، الانكليز حيث تتساوى في الجانبين) ، فانه يفكر في الالمان (٣) .

(١) تفهم تحفظات الجهاز الجغرافي للبورجوازية الفرنسية الذي سينحصر نقده في وصفية شبه تقريظية ومبهمة : فمؤلفات راتزل كانت مزعجة بسبب تلامح جغرافية سياسية صلفة اذ ذاك . « لقد اصرت المدرسة الجغرافية / الفرنسية التي كان رائد فكرها فيدال دولا بلانش على التميز عن الجغرافية الالمانية ، وبشكل خاص عن فكر راتزل . وهناك سبب لذلك هو ان هذا الاخير كان يبدو ، بشكل ظاهر ، تبريرا لشرعية الرايخ التوسعية – ايف لاكوست : الجغرافية تصلح لشن الحرب ، باريس ١٩٧٦ .

(٢) يذكر هاوسهوفر ان حملة ١٩٣٩ البولونية تعادل الغزو الياباني لمنشوريا .

(٣) يدقق هاوسهوفر في كون الالمان ينتقلون ، في عهد النازية ، من النموذج الاول الى الثالث .

والنزعة التيبولوجية تعمل في فراغ ظاهراً ، ولكن دعاية الروابط تعطيها محتوى .

في المركزية الجغرافية . .

يشرع راتزل ، عام ١٨٦٩ ، في انتروبولوجيا جغرافية تصب في جغرافية سياسية . وما يتغير ليس الموضوع (يبقى كونيا) ولا في المنهج (يبقى مبدئياً) ، بل في درجة الالتزام : من العلم الخالص إلى العلم الملتزم . ويقترح راتزل ، بعد ان تساءل عن صيرورة الشعوب من خلال مسح للكرة الارضية ، على الالمان الذين ولدوا مستعمرين ان يوحدوا دولتهم التي مازالت اتحادية وان يقضموا من الجيران ليتوسعوا في اوروبا وان يصنعوا لانفسهم مكاناً في السوق : اي يقترح التمركز . والبرنامج الذي يعرضه ، عضوانية اقليمية وتوسعية قومية ، يقيم تعاوناً مثالياً بين مجموعات المصالح (المزارعون المتطرفون في محافظتهم ، صغار البورجوازيين الليبراليين ومتوسطوهم ، رأس المال الكبير (١) الذين لم يعد الخوف من البروليتاريا وهاجس الدول الصغيرة (٢) وكراهية الفرنسيين تكفي لتوحيدهم) . فهو ، اذن ، عملياتي طبقي . ولكنه ،

---

(١) يرفض كبار ملاكي الاراضي المرتبطين بالبيروقراطية والكنيسة الحركية الرأسمالية ويطالبون بحماية جمركية تصون نظاما شبه بطريركي وتصون مداخيلهم . اما صغار البورجوازيين ومتوسطوهم، وهم ليبراليون ، فانهم معنيون بالثورة الدائمة في الحدود الداخلية والقومية . ويتحالف رأس المال المصرفي والصناعي مع هؤلاء أو اولئك حسب البرهة أو حسب حاجات اعادة بنينة النظام . ولن تستطيع اية حكومة ، بسمارك ، كابريفي أو بولو ، تجاوز هذا التقسيم الثلاثي للسلطة الموروث من الثورة من اعلى تربيع حقيقي للمثلث.

(٢) التجزئة الى بلدان صغيرة التي كانت بنية المانيا حتى تاسيس الرايخ الثاني .

ايضاً ، عملياتي مراحل لانه لا ينشغل بالسياق بل بالفترة . وقد تعاقبت ، بين ١٨٦٩ و ١٩٠٤ ، ثلاث مراحل :

١ — ازمة ١٨٧٣ الاقتصادية ، تمتين الوحدة الالمانية فيستراتيجية وصناعية تسعى إلى التوازن الاوروبي .

٢ — ركود ومأزق الدولة الزراعية / الصناعية ، مغامرة استعمارية تنتزع بعض قطع من افريقيا (١٨٨٤ — ١٨٨٥)(١) .

٣ — انطلاقاً من عام ١٨٩٠ ، صعود امبريالي نحو الفيرماخت ، اقلاع كوكبي حقيقي قائم على سياسة بحرية .

وهو عملياتي خطاب خاصة : فقد كانت الوحدة الالمانية تستند إلى سلسلة من الخطابات — العرقية ، ذات النزعة الطبيعية ، التاريخية ، الثقافية — ذات ضروب منطق غير متوافقة يطرح كل منها حدوداً مثالية . وراتزل يمزج بينها ثم يسقطها على الخريطة دون ان يعطي الامتياز لاي واحد منها .

واخيراً ، فهو عملياتي اجهزة . فقد جرى تداول المطلبية التوسعية انطلاقاً من سلسلة من الامكنة : الجامعة بأطالسها وجمعيتها المدرسية ، الاركان العامة مع برناردى ومولتكه وشليفن وتبربتز ، الاحزاب ، الروابط ، الجمعيات ذات الطابع الاقتصادي ، كجمعية اوروبا الوسطى (٢) . و راتزل يصنع خطابا حسب الطلب ، بقدر هذا التعدد في المصالح والتصورات والطموحات .

---

(١) للاستعمار امتياز لا يقدر بثمن هو انه يقدم للبورجوازية المتوسطة المهددة امكانيات تماه سياسية واجتماعية : مانفريد كليمنس ، ١٩٧٢ .

(٢) جمعية اقتصادية المانية محركها هو هربرت فون بسمارك ، ابن المستشار .

. . . إلى المركزية العرقية :

يكتفي السويدي كجيلين (١) بالتطرف بمفاهيم راتزل الرئيسية : فحس المكان ، قابلية الشعب الطبيعية لتنظيم الطبيعة ، يصبح من شأن العرق الجرماني . والشعوب متفاوتة في الموهبة ، متفاوتة في استعدادها للامرة ، اي لحكم الاخرين . ويمضي كجيلين إلى حد مماثلة الدولة بفرد : فالجغرافية السياسية تصبح جيو — بوليتيك . والذي يرأس هذه المدرسة هو ألماني ، هاوسهوفر ، الجنرال والاستاذ ، الجندي والسياسي . وهو ، اذ يتطرف بأفكار راتزل و كجيلين ، يستعيد اطروحات الانكليزي ماك كيندي . فقد كان هذا الاخير يرى ان كتلة واحدة من الارض ، هي الهامة : مجموعة اوروبا — اسيا — افريقيا التي كان يسميها الجزيرة العالمية التي يقابل مركزها ، المنطقة الاساسية ، القلب ، روسيا . « من يمسك بأوروبا الشرقية يمسك بقلب العالم . ومن يمسك بقلب العالم يحكم الجزيرة العالمية . ومن يمسك بهذه الجزيرة يحكم العالم » . وينتهي ماك كيندر بالمقابلة بين الدول البحرية والدول القارية . ويكتفي هاوسهوفر بنقل قلب العالم إلى الغرب قليلاً ، واضعاً المانيا في مركز الارض (٢) . وقد عرف رودولف هيس ، احد تلاميذها هاوسهوفر ، هذا الاخير بهتلر ، وزارهاوسهوفر هتلر في سجن لاندسبرغ حين كان يكتب

---

(١) الدول الكبرى اليوم ، ١٩١٤ ، الدولة ، شكل الحياة ١٩١٧ .

(٢) كل الجغرافيات السياسية تطرح مركزا : بحرنا لدى جغرافيي موسوليني ، آسيا اكبر لدى الجغرافيين اليابانيين . ويستعيد الامريكي سبيكمان اطروحات ماك كيندر انطلاقا من خريطة مركزة على الولايات المتحدة . وفي الخرائط الصينية ، تظهر الصين في مركز العالم . ان الايديولوجية (رؤية العالم) والستراتيجية (ادارة المصالح) تتخثران في هذا التمركز حول الجغرافية .

« كفاحي » . واصبحت الجغراف السيقياسية الارية عقيدة الحزب النازي. وفي عام ١٩٣٣ ، اصبح هاوسهوفر عميداً لكلية علوم جامعة ميونيخ . واصبحت الجغرافية السياسية « ضمير سياسة الدولة » .

اقليم طبيعي ، اقليم موعود ، اقليم حيوي : ان هذه الوحدات الايديولوجية ليست فرنسية او امريكية او المانية على وجه الخصوص . انها تتراكب ، واسرائيل تستغلها ، كل منها بدوره ، حسبما تتوجه إلى الرأي العام العالمي (حدود طبيعية : مرتفعات الجولان) او الى الطائفة اليهودية (الارض الموعودة) او إلى الرأي العام الاسرائيلي (من الحيوي ان نتجاوز حدود ١٩٤٨) .

* * *

- ٣ -

النموذج الأبيض

ميشيل كورينمان وموريس رونال

تصنيف التنوع البشري فكرة بسيطة وقديمة . ونجد اثراً له في الامبراطوريات وعندما يواجه الانتشار الاقليمي أو يشمل عدة اتنيات . ولكن تمييز الانسان الملون واستغلاله من جانب الانسان ذي اللون الاخر المشيدين في نظام امران حديثان . وهما حديثان حداثة التوسع العالمي للتجار والبحارة والجنود والمبشرين الاوروبيين .

والذلك ، لا يمكن التفكير في النماذج العرقية الا انطلاقاً من اكثرها نمواً : النموذج الابيض . فهذه الرتبوية الكلياتية ، الاستنفادية والاشتمائية للعروق هي ، وحدها ، التي تسمح بفهم صور « العرقية » التي جرى تجاوزها تاريخياً او ما زالت باقية . فالحديث عن العنصرية دون ان ترجع (منهجياً) النموذج الابيض يؤدي إلى اكثر العموميات الهاما ، عموميات يساوي كرمها عدم اجرائيتها . ومعظم النصوص التي تعالج العنصرية تفترض ، مسبقاً ، عنصرية في ذاتها ، عامة . وسواء اكان مؤلموها يرجحون تحديداً اجتماعياً — اقتصادياً ام انتربولوجيا ام لا شعورياً — العلاقات الطبقية ، العلاقة بالآخر ، الرغبة — فانهم يتفقون على طرح

وحدة للظاهرة العنصرية ، من اللاسامية القروسطية المسيحية إلى اللاسامية المعادية للرأسمالية في القرن التاسع عشر ، مروراً بمستبق اللون المرتبط بالاستعمار ، مستبق الهجرة ، كتابات غوبينو ، تجارب قياس الجمجمة ، الاسطورية الارية او المعسكرات الهتلرية .

تاريخ النموذج الابيض

المركنتيلية : النموذج الاولي :

يستند تناثر الاسواق واستقرار الاقليات الرائدة وتكون الامبراطوريات الاستعمارية الاولى إلى تملك وقح للموارد البشرية : « اكتشاف قارات امريكا الذهبية أو الفضية ، اخضاع السكان الاصليين للعبودية ، دفنهم في المناجم او ابادتهم ، بداية الفتوحات والنهب في الهند الشرقية ، تحويل افريقيا إلى نوع من ارض صيد تجارية لصيد ذوي « الجلود السوداء » (١) . ولا يمكن للعبد ، في الرق المركنتيلي أو الرق المنزلي المركز على التلبية المباشرة للحاجات الشخصية ، ان يكافأ الا عينا . فهو ليس سوى اضافة أو ذيل للمنجم أو المزرعة . ولذلك يجب على النظام ان ينكر انسانيته . فهو ، كحيوان أو آلة او غير مؤمن ، لا يمكن ان يسهم في دارة تجارية هو ، مع ذلك ، قطعتها الحاسمة . فاقتصاد النخاسة يفترض انعداماً مضبوطاً في التناظر : الانسان — الابيض — الحر / دون الانسان — غير ابيض — عبد .

الامبريالية : النموذج :

الرق المركنتيلي المكافىء للاستثمار المنجمي وللاستثمار الكبير غير

(١) ك . ماركس : رأس المال ، الكتاب الاول ، الجزء الثالث .

قابل للتعميم . واذا كان يوقع الاضطراب في الاقتصاديات الوطنية التقليدية ، فانه لا يدمرها . وفضلاً عن ذلك ، فهو متوقف عليها من اجل تجديد الماشية البشرية . ونزع وملكية الجماعات الاصلية ودمجها بالدارة التجارية هما ، وحدهما ، اللذان يسمحان بالامتداد العالمي لنمط الانتاج الرأسمالي . فضم معيار عرقي إلى نظام العمل المأجور يسمح باستقلال كثيف ، اقصى لليد العاملة المستعمرة . ومنذ ذلك الحين ، يستطيع الملونون ان يبيعوا قوة عملهم (ان يتكونوا كقيمة تبادل) ، ولكنهم يبيعونها بمعدل قابل للتخفيض تعسفياً . وان منح حرية (التبادل الممكن) يخفض من مكافأتها المعيار العرقي (التبادل الظاهر) هو صفقة المغبونين . واذا كان اقتصاد النحاسة يقتضي قطبية صارمة ، ابيض / غير ابيض ، فان تعميم العلاقات التجارية يسمح بتدرج اقصى : العمل الاجباري للاولين ، ومهمات التاخير والتجارة الصغيرة والمراكز الثانوية في الادارة .

الفاشية : النموذج الاصلي الابيض :

ان التوسع غير المحدود للنموذج الابيض ينتج ردة فعل . فان ما يعاد استيراده ، مع هجرة يد المستعمرات العاملة وإملاق المعمرين وصغار البيض بسبب المنافسة الوطنية ، هو النموذج الابيض . فبما انه مجرب في المستعمرات ، فانه يعاد استثماره في المتروبول ، مطبقاً على البيض انفسهم . وان تهذيباً اقصر — شكل الجمجمة ، برغلة الجلد ، البنية العظمية — يحل محل المعيار الصبغي الذي لا يعمل منذ ذلك الحين . وهذا النموذج الابيض الأصلي ينشىء سلماً متدرجاً (من النقي إلى غير النقي معطياً الصفة العرقية للخصومات ما بين الامبرياليين : في القمة

الجرماني ، ثم السلتي والالبي واللاتيني . .) وهذا السلم العرقي فائق التحديد من جانب النقيضين ، اليهودي – الاري – اللذين يشيران إلى مشتق من الصراع الطبقي . والنموذج الاصلي يعمل على تفعيل النماذج العرقية التي تغوص في العصر الوسيط وعلى التطرف بها (١) . وعلى الرغم من انه سابق الظهور في ادب بكامله منذ بداية القرن التاسع عشر ، فإنه لا يتحقق تحققاً تاماً الا مع النازية .

نظرية الرموز في النماذج البيضاء

تتحدث النماذج البيضاء عن السلطة دون ان تدل على ما هي عليه : سلطة طبقة ، سلطة دولة ، سلطة امبراطورية . والسيطرة الموصوفة بأنها عرقية تصبح تفوقاً ضرورياً ، طبيعياً ، لا يمس ، كما لو انه راسخ في نظام الاشياء . ويترجم تقسيم العمس العالمي وتنافس الدول إلى تقسيمات بيولوجية . ويسجل معيار ابيض (وآري فيما بعد) على سطح الارض . وهذا التسجيل تناقضي (مقابلة بين الابيض وغير الابيض) نموذجياتي (١) تدرج من النقي إلى غير النقي) او الاثنان معاً .

ويجب ان نميز ، هنا ، بين ثلاث صيغ في تسجيل المعيار في السلسلة التي تربط مستبق اللون بالاستبعاد العنصري ، وهذه الصيغ هي الصيغة الدلالية : الكلمات ، التسمية ، والاشارية : الاصبع المصوبة، التعيين، والبراغماتية : الحركة ، التمييز . وكون النموذج الابيض لغة لا يقتضي ، البتة ، ان يبقى خطاباً . فالنقش الاثرى والعمل العلمي ونص القانون تصب في النجمة الصفراء أو « الشائعة » اللتين تؤديان إلى السحل أو المعسكر أو المذبحة . وهذه اللغة تتجاوز المجال اللغوي تجاوزاً واسعاً

(١) راجع ل . بولياكوف : الاسطورة الآرية ، باريس ١٩٧١ .

كما تتجاوز مجال الستراتيجيات ــ ادارة المصالح ــ ومجال الايديولوجيات ــ رؤى العالم .

منطق النماذج البيضاء

ان هذه النماذج البيضاء ، وهي تصنيفاتية : تصنيف المتغاير انطلاق من معيار ابيض ، مستند قانوني للقياس ــ وتوقيعية : جداول مستقبلية للتحولات تسمح بالتفكير في صيرورة عرق او شعب ، هذه النماذج تتماثل مع النماذج البنيوية الحديثة في ادعائها تفسير كتلة من الوقائع العرقية المجمعة اختيارياً بمنظومة شكلية بنيت تعسفياً (١) . ومن هنا يأتي اغراء نمذجة تحليل النماذج البيضاء وتقعيد تعددية تجلياتها . وعند ذلك تنتشر جداول ذات مدخل مزدوج تمثل على احد محوريه صيغ التسجيل الثلاث (الكلمة ، الاصبع المصوبة ، الحركة) وعلى المحور الثاني ثلاث منظومات تسجيل يعود كل منها إلى مكان متميز ، غير محدد بوصفه متحدثاً ، بل بوصفه مصدر ارسال وهي : المعرفة التي تصنف : نصوص الدعاة المتحذلقة ، والسلطة التي تملي : قوانين ، مراسيم وتدابير والجماهير التي تنقل : الحس السليم ، الشائعة .

ومن العبث البحث عن منظومة التسجيل الاولى . فالاوصاف والتعليمات وضروب النقل تتعاقب وتتبادل الدعم والتغذية في الصيغ الدلالية والاشارية والبرغماتية . وتؤمن سلسلة من المطلقات سيولة

(١) في القواعد السابقة لسوسور ، يكون النموذج **Paradigme** المعطاة كنمط تجري ، انطلاقاً منه ، الانحرافات (ضروب التراجع والتخلل والتركيبات التهجينات والخلائط) .

للدارة . وهكذا تؤمن المقدمة لنص القانون الامري اساساً وصفياً .
ويجند الكراس العرقي تأثيرات المعرفة الوصفية ليوجه الممارسات النقلية .

التعليمات

نواجه ، هنا ، النماذج البيضاء من وجهة نظر اجهزة الساطة ، الجيش ، الادارة الحديثة ، الكنيسة ، وما بعدها المزرعة ، المنجم أو الورشة ، دون تمييز بينها من حيث انها تتقاطع .

التصوية :

ما يميز الساطة البيضاء هو تباين الانظمة الحقوقية . فليس للعبد ، في جنوب الولايات المتحدة ، الحق في امتلاك ماكيات عقارية أو شخصية . والخيرات التي يمكن ان يحصل عليها تخص سيده . ويمكن ، في كل لحظة ، ان يباع او يؤجر أو يرهن . ولا يمكن ان يكون طرفاً امام محكمة ، ولا يستطيع شراء حريته او الحصول على تغيير لسيده ، او لا يمكن له ان يعقد اي عقد . فشرطه الوراثي ابدي (١) . ومن المهم ، في نظام ثنائي العنصر على هده الدرجة من التصلب ، ان يحدد السكان بصورة مضبوطة لتحديد ما ينتمي او لا ينتمي إلى هذا النظام . فلا يوجد شرط متوسط ، وخط اللون يطرد ، تدريجياً ، كل السود إلى شرط العبودية (٢) . والمفارقة هي انه جرى امتصاص الهنود في مجموعة البيض ، اي المجموعة الحرة التي يحتلون هامشاً منها .

---

(١) ميشيل بانتون : « قوانين سترود الأثنا عشر » ١٨٥٦ ، في « سوسيولوجيا العلاقات العرقية ، باريس ١٩٧١ » .
(٢) المرجع السابق .

وهذه المخالفة لخط اللون لا تعود إلى اسبقيتهم في الأرض بقدر ما تعود إلى الخوف من تحالفهم مع السود . والابادة تقوي هامشية الطرف الثالث الهندي وتستعيد القطبية . وفي جنوب افريقيا ، لعبت الاقلية البيضاء ، بين عامي ١٩٢٤ و١٩٣٤ ، ورقة الهجناء الهندوسيين والاسيويين ضد الخطر الاسود . وقد الحقوا بالسود ، مع بعض الفروق الصغيرة ، بعدالحرب ، بضغط من صغار البيض (١) . والادارة الاستعمارية الفرنسية أو البريطانية تخشى التقابل : ف «سياسة العروق » التي نادى بها غالييني والسياسة القبلية تنشئان مجموعة صد او ترحيل بين كتلة المواطنين الاصليين والمعمرين بمنحها امتيازات . فترمي التصوية ، اذ ذاك ، إلى تعيين حدود هذه المجموعة (او المجموعات الوسيطة) .

الوسم :

ينجم العرق عن معايير بيولوجية بقدر ما ينجم عن سياسات عرقية : فتجمع اجناس تحت اسم واحد عندما تعاني النظام نفسه . وعلى العكس من ذلك ، تقام داخل سكان خاضعين حدود عرقية لتحييدهم . وفي الحد الاقصى ، تخترع عروق عندما لا تظهر جلية . ويسمح الاصطباغ بوسم سهل . فقد كان يجب ، قبل تعميم الرق في الجنوب الامريكي ، وسم العبيد بالحديد لتمييزهم عن السود الاحرار او المحررين . وعندما يسلم النظام برتبوية فئوية بموجب درجة التهجين فان ضبطاً صارماً للسلالات يفرض نفسه . وهذا هو معنى « كتاب المرجع » في جنوب افريقيا (وهو يستخدم ، ايضاً ، لتقنية الحركية) . وعندما لا يكون

---

(١) المرجع السابق .

الانتماء العرقي واضحاً فوراً ، يقوم نظام قرائن مبتسر (صورة تركيبية) ونظام تأشير ومصدقات على النقاء العرقي بضمان تسيير الاشخاص نحو مجموعتهم الحقوقية ــ العرقية .

تحديد المنطقة :

تدفع السلطة البيضاء بمنطق السلطة إلى حده الاقصى : فهي تنقل وتحبس وتنفي وتنفي بيسر يزيد منه كونها تعد غير البيض الذين لا يختصون باقليم أو يكون اختصاصهم به ضعيفاً متحركين ابدياً وقابلين لان تحدد لهم منطقة . فالافريقي المستعبد الذي كان يعيش في قرية على المرتفعات يمكن ان ينزل به إلى السهل المستنقعي لانه يسمى « بدوياً » . والاعمال الكبرى ، من نوع الكونغو ــ المحيط ، أو التعهد البسيط تستلزم معسكرات عمل يتبين فيليكس ابويه ان العرق يضعف ، فيها ، بالامتزاج او الاختلاف . والتعليمات تصبح جغرافية مع المحتجز الاميرندي والبانتوستان الافريقي الجنوبي والغيتو او معسكر الاعتقال .

الاوصاف

تعطي التجمعات المجتذبة بالاحتكاك بشعوب اخرى الصفة النسقية وتجيب عن التساؤلات المتروكة معلقة . وعدم ثباتها لا يضعف ، بصورة من الصور ، مداها : فهي ضرورية ، ما وراء المقتضيات المعرفية ، لتداول الافكار . وهذه هي المعرفة البيضاء .

المسلمات :

تطرح الاوصاف (على الرغم من اصحاب المحاكمات الهجناء

كما يقول غوبينو) لامساواة اصلية بين العروق (١) . فقد كان الهورون عاجزين عن اختراع الالة البخارية . والفلاح المخبول عاجز ضد السماء . « اللامساواة هي حالة يتابع عمل الطبيعة ، في كل مكان ، تغذيتها . فلا يحدث شيء خارق للعادة دون تخصص (٢) » . وتوزيع الصفات يقيم تقسيماً عالمياً للعمل : للابيض النظام او الحرية والمثابرة ، والاصفر مستهتر وضئيل الذكاء ولكنه عملي ، والاسود شره وموسيقي ، تناسلي وغير مستقر . ولا يمكن الانتقال بين فئات في هذه الغرابة عن بعضها . فالحاجز عصي على الاجتياز . ورهان المشادة بين القائلين بالمنشأ الواحد والقائلين يتعدد المنشأ كبير : فالمثل الاعلى سيكون ، اذ ذاك ، فعلا ، تعددا وافعياً في الاصول يقيم ، نهائياً ، ودون هواجس ، التفوق الابيض في الفرق المطلق(٣) . فالبياض هو المبدأ الذي ينتظم حوله كل شيء . ولكنه يتموج حسب المدارس . فالبحث عن النقاء العرقي يقتضي جهازا مدلوليا متزايد التعقيم دائما . وتضاعف المعايير يعقد النموذج . فمع الارية ، يضعف اللون لصالح جوهر(٤) .

والعروق سلبية او فعالة (كليم) ، مذكرة او مؤنثة (غوبينو) .

(١) غوبينو : بحث في اللامساواة بين العروق البشرية ، باريس ١٨٥٣ .

(٢) هوستون ستيوارت تشامبرلن : نشوء القرن التاسع عشر .

(٣) بوي دوسان – فنسان م.د . ديموران ، توماس ارنولد .

(٤) في عام ١٨٣٠ جعل بارتليمي من السلت آريين . وفي عام ١٨٧١ نسب ارمان دوكاترفاج اصولا فنلندية الى الفاتح البروسي . وهكذا تندس مناقشة الكيانات العابرة للتاريخ في سياق . فهناك تصنيفات متزايدة التهذيب ، ولكن التطبيقات متزايدة الفظاظة . فيحط من قيمة الجار والمعتدي والمنتصر بانكار نقاء اصوله ، وبالتالي شرعية ادعاءاته . ويضاف الى رسم خط الحدود المتنازع عليه خط فاصل عرقي .

ومنذ ذلك الحين ، تتوطد معرفتان . الأولى ، وهي تنازلية ، ترى في تصالب الاجناس سبب تفسخ تدريجي ، ولكنه محتوم ، للعروق . وتأسف فاشية دولابوج للنهاية المحتومة للرأس المستطيل الاشقر (الاري) لصالح الرأس القصير (السلتي) . وهي تفترض حالة بدائية يعرض التنوع البشري جدول انحرافاتها . لقد زال السالف الاصلي : والعرق يبدو غير قابل للتعريف ، ولكنه قابل للوصف . وعلى العكس من ذلك ، تعطى الرتبوية العرقية ، في معرفة تصاعدية ، الصفة الديناميكية . فتشامبرلن يقول : « ما من عرق الا وهو في حالة صيرورة » . والنقاء خديعة والتفوق هو عمل سيرورة . وهذه المدرسة المعادية ، ايضا ، لـ « الفوضى الاتنية » تلح على لقاءات اصطفائية » قائمة على مادة اولية ممتازة النوعية » ، « وممارسة طويلة للنمو الداخلي » واللقاء بين النوعين في شروط مضبوطة . وتعطي تجارب تاريخية المثل الجيد : الأزتك والامبرطورية الرومانية الجرمانية المقدسة خلافا لـ « الدول الهجينة » في امريكا الجنوبية(١) . ولم يعد يستند الى عرق اصلي ، بل الى عرق سوف يأتي . والبحث عن المهد يدع مكانه للمعركة العرقية : التوعية والنضال ضد التسلسل . وتتعسكر النظريةفي اتجاه تناسل مسيطر عليه . وتتراكب ،لدى روزنبرغ ، وجهتا النظر التنازلية والتصاعدية اللتان يعيق تجريدهما ووقتيتهما التحقق تطهران في معرفة مناضلة ، اكثر اجرائية (٢) .

(١) الانزلاق من العرق الى الامة يلاحظ تكرارا . وهكذا يلاحظ تشامبرلن ان النموذج كاركلا — عدم ثبات للبريق مجرد من الادارة — في « العرق الانكليزي » لايسود .

(٢) الفريد روزنبرغ : اسطورة القرن العشرين . ميونيخ ١٩٣٥ .

ملازمات :

يتأكد منهجان لتعداد العروق . الاول ، وهو اجرائي ، يستند الى رياضيات عرقية .فهو يأخذ الانواع في تعداده لدرجة الهجنة . « سوف نبدأ بالخلاسيين ، ويأتي ، بعد ذلك ، النوع الثالث او الطبقة الثالثة المسماة طبقة الثلاثيين المولدين من اتحاد خلاسيات ببيض او بيضاوات بخلاسيين والذين يبدؤون بالاقتراب من البيض على الرغم من ان لونهم يكشفهم . اما طبقة الرباعيين ، فتأتي من امتزاج البيض بطبقة الثلاثيين . واخيرا ، تأتي الطبقة الاخيرة ، طبقة الخماسيين ، ومن امتزاج البيض مع الرباعيين ، اي مع الطبقة الرابعة ، وعندما يصل الاشخاص الى هذه الطبقة ، فانه لا يعود هناك ما يتصل بالعرق الزنجي ، ولا يعود في الامكان تمييزهم عن البيض ، لا بتصرفهم ولا بلونهم . (...) هناك ، ايضا ، بين الخلاسي والزنجي عرق وسيط يسمونه سامبو ، وهو مشكل من امتزاج هذين العرقين بدم هندي او من امتزاج العرقين معا (...): وبين الثلاثيين والخلاسيين ، وبين الثلاثيين والرباعيين ، وهكذا دواليك ، يقع اولئك الذين يسمون « الابناء في الهواء » لانهم لا يتقدمون ولا يتقهقرون : (...) ويسمى الابناء المولودون من امتزاج الخماسيين او الرباعيين بدم خلاسي او ثلاثي « سالتواتراس » اي « القفزة الى الوراء» لانهم ، بدلا من ان يتقدموا ويصبحوا بيضا ، تقهقروا واقتربوا من طائفة الزنوج او عرقهم . وكذلك يسمى كل الابناء الناجمين عن امتزاج العروق المتراوحة بين الزنجي والخماسي بالدم الهندي سامبو زنجي او خلاسي او ثلاثي الخ . . . (۱) » .

---

(۱) ورد في : العنصرية والمجتمع ، باريس ١٩٦٩ .

بل ان الانتماء العرقي يمكن ان يكون موضع حساب : فتازم اربعة اجيال أو قرن (باو) أو خمسة اجيال او مائة وخمسة وعشرون عاماً (وليامز) للانتقال من العرق الاسود إلى العرق الابيض .

والمنهج الثاني اكثر تأملية اذ يغربل العروق في نسابة معممة (١) وهو يعمل على حدود نهرية (الرين) او محيطية . وبما انه اشتمالي ، فانه يصوغ قوانين : فالحرب والصد سيكونان ، مثلاً ، لدى غوبينو ، محركي كل فعل تمديني . و « احط القبائل وانبلها » هي ، على وجه الدقة ، التي تنتهك النفور من امتزاج الدماء . فالهنود الغوارينون والجيوش الهلينية يضمون إليهم الشعوب المغلوبة : وهو يفسر التاريخ البشري : فيجب ان يغوص التاريخ ، في رأي غوبينو ، « بشجاعة في اكثر ما هو تقهقرا وسوادا وظلاماً في العصور القديمة » (٢) . وهذه الاوصاف تغالي في جغرفة الانتقالات العرقية : فالمهم هو الحركة . ان النهر الأصفر يلقي امريكا الشمالية في مضيق بيرينغ . والمجاز ستراتيجي قصدا : الحشود الصفراء التي تطوق القبائل البيضاء ، التسالل الابيض الذي

(١) بين جوزيف غابيل ان الامر يدور ، هنا ، حول عودة بالتاريخ الى ما قبل التاريخ : الوعي الزائف ، باريس ١٩٦٢ . الرجوع الى اسبقية السالف تخفف من الموقع المستعمر للمواطن الاصلي . وكلودين فيدال تبين كيف تقابل الابحاث الاتنولوجية حول الهندية البدائية ، حتى لدى لويس مورغان (وهو مع ذلك ، محب للهنود) وضع الاستعمار بين قوسين وتسهل على هذا النحو الانتشار التمثلي للنموذج الابيض .«دفاتر جوسيو». العدد ٢ باريس ١٩٧٦ .

(٢) يبحث المستكشفون ، مع ليفنغستون وستانلي ، عن سير القارة السوداء . ومنذ ذلك الحين تختزل العملية الاستعمارية الى توضيح لغز لايمكن حله ان يكون اتنولوجيا . وتقنية ادغار رايس بورو ورديارد كبلنغ اكثر تهذيبا . فطرزان المولود من الثقافة الانكلو – سكسونية ينقل الى الطبيعة الافريقية الادنى : القرود ، وهذه القصص تبرهن ، في الوقت نفسه ، عن التفوق الابيض حتى على ارض غريبة .

ينتفض بالعشائر . ان ترتيباً توراتيا يجمع الساميين العبريين والحثيين والسوريين بالاموريين اليافثيين . وهو يعارض اسرائيل بيهوذا . وتتراكب وجهتا النظر ، ايضاً ، لدى روزنبرغ : فخيالية الانتماءات معدلة بضبط الحسابات .

التحقيق :

يرى بعضهم ان حقيقة العرق مقروءة في التاريخ الذي لايحركه سوى الصراع العرقي . « لقة انتج بث دم نصف آرى في البنجاب ديانة ننك المتصفة بالمساواة » كما يقول غوبينو الذي لا يمكن للحضارة ، في رأيه ، ان تكون الا بيضاء . وتفسر المعطيات المعاكسة بوجود خفي لنوى آرية لدى الصينيين او المصريين مثلاً . والمؤسسات نتاج العروق . فقد اعطى ليكورغ وفردينان ملك اسبانيا شعبيهما القوانين التي كانت مناسبة لهما. ويستشهد تشامبرلن بالجرماني باني الحرية في الدولة الذي يتوقف عليه » « خلاص البشرية المحتضرة المنتزعة ، على هذا النحو ، من براثن الحيوانية الابدية » . وهو يقابله بفند الجرماني « الشيوعي — المحارب » (الرومان) أو الديمقراطي ذي النزعة الفردية (الاغريق) . وتختبر الفرضية بالعبث : فاو لم يطرد الصفر والاريون والسلاف من سهوبهم ، » فان هناك شيئاً من الصفة الالهية ، من الحتمية في القوانين التي تحدث الامتزاجات الاتنية » بحيث تحصل النتيجة نفسها ولو كانت متأخرة(١). وهذا ينطبق ، ايضاً ، على الداروينية الاجتماعية التي تقترح اصطفائية عرقية من الجذرية بحيث لا تبقى حية ولا تتكيف سوى العروق القوية .

---

(١) راجع غومبلوفتش .

والتفوق الابيض هو ، على وجه الدقة ، الذي يشهد على صحة هذه النظرية التي يصطدم مداها التفسيري بحيوية العروق البيضاء .

وسوف يخفي تعقيد المظاهر ، دائماً ، جوهر النقاء . « معرفة الكثير لن تكون ، في هذا الصدد ، الا مفيدة ، ولكن رؤية الكثير والاحساس بالكثير سيكونان اكثر ضرورة ايضاً » على حد قول تشامبرلن . وبول دولاغارد ينسب العقليات إلى العرق . ويعارض هذا المذهب المثالي (١) اشياع مذهب مادي زائف يقيمون الانتروبولوجيا على بنية الجسد التحتية : الجمجمة ، الملامح ، الانسان ، الجلد ، الدم ، الصوت . وينبش فاشيه دولابوح ، مثلاً ، قبور مقبرة مونبلييه ، فيتبين ان جماجم الطبقات العليا تقدم قرينة جمجمية تبلغ ٧٤,٨ مقابل ٧٨,٣ في القبور العادية . ويكتشف آمون ، بقياسه جماجم مجندي بادن ، فروقا بين الريفيين وسكان المدن : ٨٥ و٨٠ . وهكذا تضاعف مدرسة الانتروبولوجيا السوسيولوجية التحريات وتصوغ قوانين . وسوف يركب النازيون بين هذين الاجرائين في التحقق — فالمنهج التاريخي — الاستنتاجي يبرر ، بمرونته القصوى ، الغزوات والالحاقات وضروب النفي او التحالفات : وهكذا ، فسوف يكشف عن اسهام آري لدى الايطاليين واليابانيين . والمنهج التجريبي يعرف التقنيات العاملة من اجل تصفية الشعوب .

انتقالات

الرأي العام المشترك ، وهذا بديهي ، يقع في اساس حس سليم ابيض . وهو يتجلى بنمط البداهة المؤكدة ، شبه المثلية : اليهودي مثقف انتهازي وتاجر خلافاً للعمال الحقيقيين العالقين في شبكات الغابة الاجتماعية وغير الإنسانية .

---

(١) الجمال العرقي للبطل الشمالي لدى الفريد روزنبرغ : فهو يقابل الترسيت وسانشو بانزا بمولتكه وولنغتون ، ولدى بيير لوتي حيث يعرض « مصقول الابنوس المزيت » الاسود في اخراج عرقي .

التعليم :

الجمعنة المسماة (اليهودي مثلاً) هي قرينة بحث عن جوهر مجرد سوف يسمح ، بالضبط ، باستثناءات (اليهودي الطيب ، العربي العامل) أو فروق (ابن الفولتا اقل كسلاً من السنغالي) . وهذا التحكيم ، وهو ممارسة خبرة حقيقية ، الناجم عن الخبرة الفردية أو المحلية يستند إلى الحادثة المنوعة . فاستنباط حالات خاصة بالعرق يمر ، فعلاً ، باختزال التاريخ إلى احداث معزولة . والصحافة المعادية للأجنبي (بيلد تزايتونغ أو الميريديونال) تؤمن هذا التداول . ولكن هناك اقنية اخرى سردابية ، متشعبة تشعباً خارقاً تحمل الواقعة العنصرية . وشكل الاحكام المبنين بقوة يخفي نقص التفكير . فمن حيث قاعدة عدم التناقض (١) : الاجنبي جرثومة طفيلية وغاز مخيف ، العربي معتد بكرامته وخنوع ، اليهودي منافق ووقح ، الاسود متحالل وبالغ القوة ، وكل ذلك في الوقت نفسه . ومن حيث قاعدة الفصل التي تفصل الجوهر عن الظاهرة : لا يهمني من يكونون ، فأنا ارفض افعالهم . وهناك شكل عامي زائف يوازن التعسفي – شرطية تنقل عن ضبط القوانين الفيزيائية : دعوا السود يرتادون مدارسنا ، فما الذي سيحدث . . . او عن النزعة السوسيولوجية العامية : وهكذا ، فان المعدل المقبول من الاجانب في تجمع ما يصبح معدلاً في وحدة ايديولوجية التخفيف : الامر هو : هم او نحن ماداموا يغرقوننا .

---

(١) يلاحظ رودولف لوفنشتاين الطابع السادي للدوافع الذي يتناوب مع اسقاط مثل اعلى مكبوت للانا على الشيء .

المحكمة :

ان هذه التعددية من التعليمات والتحريات والفحص تتجاوز نفسها وتتحقق في محاكمة . فما يشار إليه لدى الاخر عاهة بقدر ما هو خطيئة . فالحضور الكلي للاجنبي وتعدد معادلاته يسكنان الابيض الصغير . انه مرادف الحركية الاجتماعية ، التحرر الطوباوي من القيود . انه لا يحتمل . فيجب التحقق من الحضور الخفي الدائم للاخر ، الحضور المستشعر ، المتوجس . ويزيد في صعوبة الكشف كون الندوب ليست جلية دائماً . وشاغل التفصيل التشريحي — المكافيء من وجهة نظر التحليل النفسي ينشيء طغياناً تعسفياً (١) . فان يخلط ،بأي ثمن ،بين الفيتنامي والتايلاندي ، بين الانتيلي والافريقي . على العكس من ذلك ، فسوف يجري التظاهر بلا مبالاة جذرية بقارة المنشأ في تعميم : فكلهم واحد . وتعمل المحكمة العنصرية في مجال واسع بقدر ما هو غير دقيق . فكل شيء يصبح علامة خاصة ، دليل ادانة . وكل « الاحساسات بالبعيد » تجند ، واولها ، بالتأكيد ، النظرة التي تكشف شحمة الاذن المشبوهة أو الشفة المتهدلة . ولكن هناك ، ايضاً ، الشم الذي يتيح « تشمم اليهودي أو الهجين من مسافة مائة متر » . وتدرك اللكنة ، وحتى النبرات الملتبسة لصوت ما . ويتخذ فك الشيفرة صفة عقلية : فيطارد اللقب ويفسر اسم الاسرة . و « الشائعة » ، في هذه المحاكمة ، متحركة ، لا تدرك ، عامة ولكنها تحتية (٢) . وتبلورها ، غالباً ، حول واقعة منوعة ، واقعية أو ايهامية ، ينجم عن البنية القضائية لهذه الدلالية المعممة . فهي محاكمة

(١) جيرار ميلر : دوافع الماريشال بيتان ، باريس ١٩٧٦ .

(٢) ادغار موران ، شائعة اورليان ، باريس ١٩٦٩ .

اشخاصها مكثفون (الحاجب ، وكيل النيابة ، المحلفون ، المحقق)
واحكامها متكررة تكراراً واسعاً : نقوش اثرية .

العقوبة :

غير البيض المسؤولون ، جماعياً ، عن الهزيمة والتضخم والبطالة وعجز التامينات الاجتماعية وقذارة الطرقات او الجنوح ، غير البيض هؤلاء مذنبون ، امكانياً ، فردياً ، باقتراف جنحة ، بضوضاء ليلية ، وبجريمة جنسية . ويعاد تفعيل تشريعات متقادمة وسلالم عقوبات وتقنيات تعبئة جماعية دون ان ينبغي ، دائماً ، نسبتها إلى استفزاز ساحر ما (١) . والكوكلاكس كلان هي هذه الحالة القصوى الي يحل ، فيها ، العقاب المنقول الذي يحاط بالطقوسية ، صراحة ودائماً ، محل السلطة الشرعية. ويتجلى في هذه البادرة البيضاء الجماهيرية ، في هذا الانتقال إلى الفعل ، تطرف دافعي ، غريزي ، الا انه تتجلى ، ايضاً ، قدرات المبادهة والاختراع والتنظيم الجماعي . انه تجاوز للعقل ، وتجاوز للسلطة . واشياع تفوق البيض يجدون ، فيه ، تأكيداً لنظريتهم على اعتبار ان الجماهير ترفض غير الابيض « بصورة طبيعية » ، « غريزيا » . ولكن هذا الانتقال إلى الفعل يوقع البلبلة بتصنيفاتهم المخبرية.واجهزة السلطة تستند إلى افعال الاستبعاد العنصرية شريطة ان تسيطر عليها ، ولكنها تخشى هذا التجريب الجماعي ، شبه الثوري ، للسلطة . فماذا لو غير موضوعه : واذا كان مناهضو العنصرية يستطيعون نسبة مستبق اللون إلى تضليلات ايديولوجية ، فانهم يجدون مشقة في تفسير الافعال العنصرية الجماعية لان الصفات

---

(١) المرجع السابق .

المنشورة ، الموفرة في المذبحة او السحل هي ، على وجه الدقة ، الي يتمنى مناهضو العنصرية ان تعمل في خدمة « القضايا العادلة » .

ملحق

آ ـ هكذا يبقى تعارض الاغريق ـ البرابرة مبتسراً . انه يشير إلى تفوق حضارة او مؤسسات وليس إلى تفوق عرقي . وفضلاً عن ذلك ، فان هيرودوت وتوسيديد يخففان من هذا التفوق الهيليني ، الاول ببيانه الاصل المصري لالهة الاغريق واجدادهم وحكمتهم وعلمهم ، بالالحاح على فضائل الشعوب المجاورة ، والثاني بتشبيهه نمط حياة البرابرة بنمط حياة الاغريق القدامى . ويجب ان ننتظر صياغة ارسطو ، في القرن الرابع ق . م ، لنظرية شعوب العبيد لتتبدى لنا مقابلة عرقية حقيقية .

ب ـ الامر بالنسبة لـ « العرق » هو مثله فيما يتعلق بـ « العمل » .

« ان اكثر المقولات تجريداً تبقى ، على الرغم عن انطباقها على كل العصور ، نتاج شروط تاريخية ولا تصح ، تماماً ، الا بالنسبة لهذه الشروط وضمن اطارها . فالمجتمع البورجوازي هو التنظيم التاريخي لاكثر انواع الانتاج نمواً وتنوعاً . ومن اجل ذلك ، فان المقولات الي تعبر عن علاقات هذا المجتمع وتسمح بفهم بنيته تسمح ، في الوقت نفسه ، بتفسير بنية وعلاقات انتاج كل صور المجتمع الي زالت مع الحطامات والعناصر الي شيدتها والتي مازالت بعض آثارها التي لم يتم ، جزئياً ، تجاوزها باقية فيها والي اتخذت بعض علاماتها ، بنموها ، كل دلالتها » . (ك . ماركس : اسهام في نقد الاقتصاد السياسي) .

* * *

– ٤ –

من الأرض إلى القمر

رافييل بيفيدال

لاحظ غاليله السماء بواسطة منظار كان قد صنعه ، هو نفسه ، انطلاقاً من زجاجات مصقولة في مورانو ، احد احياء البندقية الي كان يشغل ، فيها ، كرسيا لتدريس الرياضيات ، وذلك في كانون الثاني ١٦١٠ . وفي ٢٠ تموز ١٩٦٩ ، هبط ارمسترونغ على القمر . ويبدو هذا الحدثان منتميين إلى التاريخ نفسه ، ويبدو غاليله ، بالنسبة لبعضهم ، ذاك الذي قام بالخطوة الصغيرة الي اتاحت لارمسترونغ « القيام بأكبر خطوة اجتازتها البشرية قط » . ويمكن ان يتساءل المرء عما اذا كان الامر يدور ، حقاً ، حول التاريخ نفسه ، حول الخطوة الاولى و « اكبر خطوة » للبشرية » نفسها . الا ان روح غاليله كانت ، من عدة وجهات نظر ، مختلفة عن روح ارمسترونغ . لقد فتح غاليله دربا ، ربما كان قد اغلق بعده .

لقد جرت تحية انجاز امسترونغ ، عام ١٩٦٩ ، بألف صرخة ثناء : « هائل ، خرافي ، مدهش » . اما بادرة غاليليه ، فقد استقبلت بالشك والانكار فقط . وسوف تقول النفوس المتحمسة ان الانسان احرز ضروب تقدم وان مجتمعنا ، اليوم ، اكثر ليبرالية مما كان عليه في القرن السابع عشر وان الاذهان انفتحت على العلم . ان التلقي السهل لمثل هذه

الفكرة عن عدم تقدم البشرية او تحسين المجتمع يعني ، على وجه الدقة ، اغفال ما يصنع عظمة غاليليه : الارتياب بالافكار المتلقاة ، عادات الملاحظة والنقد ، تذوق البرهان .

لم يكن غاليله ، بالتأكيد ، انساناً هداماً : فلم يكن ، عندما دعم منظومة كوبرنيكوس ضد منظومة بطليموس ، يتوقع ان يواجه العداء الذي تلقاه . . ولم يكن ، عندما نشر ملاحظاته ، يفكر ابداً ، في انه لن يصدق . ومع ذلك ، فقد كان يعرف ان جيوردانوبرونو قد احرق بأمر الكرسي المقدس ، عام ١٦١٠ ، لانه دعم افكار كوبرنيكوس واكد تعددية العوالم . فقد كانت الملاحظة الاختبارية ، التي جرت بواسطة منظار ، تبدو له لا ترد ، ولكنها رفضت . ومن اجل اقناع حكماء البندقية بمزايا منظاره ، جعلهم يرون ، بواسطته ، اشرعة السفن القديمة المتجهة إلى الميناء . وكان الناس لا يتصورون ، بسهولة ، ان تستطيع بلورة جعل الاشياء اكثر قابلية للرؤية ، وخاصة ان تستطيع تقريب السماء . فكان ينبغي اجراء تعلم جديد للرؤية . ولم يسلم الكرسي المقدس باكتشاف توابع عطارد وجبل القمر واطوار الزهرة . وقد انكر هذا الكرسي امكان تعديل الرؤية التقليدية التي كانت لدى الانسان عن السماء ونسب اكتشاف غاليله إلى عيوب في اداته ورفض ، خاصة ، التسليم بأن هذه الوقائع يمكن ان تثبت ، في شيء ، امتياز منظـومـة كوبرنيكوس . وكانت جرأة غاليله هي صب جهوده على السماء كما لو كانت قطعة قماش تلاحظ بالعدسة المكبرة وتكشف لحمتها وتعد خطوطها . وقد استخلص من هذه الوقائع الجديدة التي كان الوحيد ، تقريباً ، الذي لاحظها البرهان على نظرية جديدة ، على منظومة جديدة

للعالم . وهكذا كان غاليله يعدل العلاقة بالاشياء ، كان يدخل ممارسة جديدة وطريقة جديدة في المحاكمة . وكان يفضل درس الاشياء على الحقائق التي تحملها الكتب . وبهذا المعنى كان غاليله ما يزال من رجال النهضة ، ملاحظاً ، اختبارياً ، يبني نظريات انطلاقاً مما كان يراه . ولم يكن يستطيع تجنب الاحتكاك بالرجال المناهضين للاصلاح ، للرجال الصادرين عن مجمع ترانت . وكل المسألة هي ان نعرف ما اذا كان ارمسترونغ وريث غاليله ام انه كان وريث الكاردينال بيلارمان .

ان الهدف هو نفسه : فارمسترونغ هبط على القمر الذي لاحظه غاليله سابقاً ، ولكن الوضع مقاوب تقريباً . فالحدث جرى ضمن اتفاق عالمي . ارمسترونغ يمضي إلى القمر مثل بابا نويل امريكي . وليس الامر ، فقط ، انه لا يواجه ساطة الكنيسة والدولة ، بل انه يتمتع ، ايضاً ، بدعمهما ومباركتهما . فيجب ، اذن ، ان نعتقد ان الدولة والكنيسة قد تغيرتا جداً وانه لم تعد لتجربة القمر ، اليوم ، بالمرة ، اهمية الهدف والبرهان التي كانت لها في القرن السابع عشر الخ . . .

ان ارمسترونغ ومرافقيه يمضون إلى القمر في مهمة ، والحكومة الامريكية هي الي قررت رحلتهم : ورجال الفضاء يتاون مزامير (وبشكل خاص المزمور الاول من سفر التكوين) ، ويغرسون العلم الامريكي على ارض القمر ويعبرون عن انفسهم بمواضعات وافكار متلقاة . وساوك هؤلاء البشر على القمر لا يقدم، في شيء ، مثال ممارسة جديدة : انهم يتصرفون كآلات ثقيلة . ولا شيء في اساوب عملهم يذكر بالملاحظات المهذبة والتجارب الدقيقة لواحد مثل ليوناردو دوفنتشي أو غاليله . وليس مجرداً من الاهمية بقدر ما اظهر التلفزيون ، للعالم

اجمع ، هذه الحركات غير ذات المعنى بوصفها « اهم حدث عامي في كل الازمنة » . ان المشهد الذي يقدمه التلفزيون ، وهو نوع من تيلسكوب عجيب ، هو ، بعد كل شيء ، تافه جداً : انسان يمشي ويجمع حجارة عشوائياً .

والتجربتان ، تجربة غاليله وتجربة ارمسرونغ ، تختلفان ، خاصة ، في نقطة هي نقطة الفرضيات . ان غاليله يبحث ، في توجيهه منظاره نحو السماء ، عن البرهان عن نظرية ويريد الحسم بين فرضيتين بل ، اكثر من ذلك ، بين تصورين للعالم . ولا شيء من هذا في بادرة ارمسترونغ . والفرضيات التي تطرح ، عام ١٩٦٩ ، بصدد القمر ، ذات اهمية ضئيلة (وسوف نعود ، في مكان آخر ، إلى هذه الفرضيات). ان الهبوط على القمر حدث مدهش بالتأكيد (على الرغم من ان العديدين قد احبطوا حين قارنوا هذا المشهد بذاك الذي كان في خيالهم) . واقل من ذلك تأكيداً ان يدور الامر حول حدث نظري هام .

وربما لم يكن من غير المجدي ان نسرد ، قبل فحص مسألة الفرضيات هذه ، تاريخ ما يسمى « غزو الفضاء » . ان الامر يدور حول اعادة تسلق الشجرة التي ادت إلى الاطلاق إلى القمر . ولهذه الشجرة عدة فروع هي تاريخ الافكار ، وبالتأكيد ، تاريخ الصواريخ الصينية القديمة جداً ولكن جذعها ، جذرها ، هما علم القذائف الحديث : المدفعية . ونحن نحسم ، هنا ، بصورة سريعة على اعتبار ان كثيراً من المؤلفين يعيدون « غزو الفضاء » إلى مصر القديمة ويمرون بالصين ، باليونان ، وينعطفون إلى المايا ويعترفون بأفضال العلم العربي ويحيون نيران جنوا ولا ينسون

ارخميدس وحصار سيراكوزا ، ولكنهم يتظاهرون بجهل اهمية المدافع في كل المعارك منذ القرن الخامس عشر . وحول فيرن اكثر جدية في روايته « من الارض إلى القمر » عندما ينسب الاصل المباشر لاول رحلة إلى كوكبنا إلى حرب الانفصال الامريكية والنمو المدهش للاسلحة النارية خلال النزاع . ان ناديا لقدامى المدفعين والمختصين بالقذائف هو الذي ولدت فيه ، فكرة ارسال قنبلة إلى القمر .

كان جول فيرن يحلم ، وهذا امر معروف جداً . والواقع ان اصل غزو الفضاء ليس حرب الانفصال ، بل الحرب العالمية الثانية . ففي ٣ تشرين الاول ١٩٤٢ : اجتاز صاروخ موجه ، للمرة الاولى ، جدار الصوت اثناء اجتيازه لمسافة ٤٩٢ كيلو متراً . وهذا الانجاز هو من عمل وزير المانيا النازية البرت سبيرو والجنرال ولتر دورنبرجر والمهندس فيرنرفون براون . وفي ٢٥ تموز ١٩٤٣ ، امر هتلر بتصنيع الصواريخ لتدمير لندن . وتطورت صناعة الصواريخ في شبه جزيرة بينموند، ودمرت القاعدة في آب ١٩٤٣ من جراء غارة انكليزية . وقد تقول عقول رديئة ان تقدم العلوم تلقى ، في ذلك اليوم ، ضربة جدية ، الا ان صنع الصواريخ بالجملة استؤنف في كتلة هارتز الجبلية ، وسط ألمانيا ، قرب مدينة نوردهاوزن . وتألفت اليد العاملة من منفيين . وكانت قاعدة البناء معسكر اعتقال دورا المحفور في اقنية منجم قديم لكبريتات الصوديوم . وقد مات اكثر من ثلاثين ألف منفي في دورا الذي حررته القوات الامريكية في آب ١٩٤٥ . والعلماء الذين كانوا موجودين في نوردهاوزن استأنفوا العمل في امريكا . وهكذا اصبح الجنرال ولتردورنبرجر مستشاراً للطيران الامريكي في شؤون الصواريخ . وقد

لعب فون براون الذي شوهد في دورا ، من جانبه ، دوراً في المستوى الاول من الاهمية في انجاز البرنامج الفضائي الامريكي . فالصورة المخزية التي ولدت ، بها ، اولى الصورايخ يجب ان لا تشوه ، في شيء ، رحلة ارمسترونغ المدهشة ، وهو امر نسلم به حقاً ، الا ان ذلك لا يمنع كون تاريخ الصواريخ كله مرتبطاً بتاريخ الحرب .

ان البحث في موضوع الصواريخ لم ينقطع لحظة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . وهذا البحث تطور في مناخ الحرب الباردة السرية . فقد ربط مدلول السر ، مباشرة ، بمدلول العلم كما في زمن فيثاغورس أو في عصر الكيمياء القديمة . وتعودت الشعوب على كون الاتحاذ السوفياتي والولايات المتحدة يعرفان الحقيقة وانهما يخفيانها . فمن الان فصاعدا ، يموّه العلم تحت الاكذوبة .

وبعد ما يقرب من ١٢ عاماً بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ، وفي ٤ تشرين الاول ١٩٥٧ ، بعد عام من احداث بودابست ، اطلقت الدولة السوفياتية اول قمر اصطناعي ، سبوتنياك ١ (سبوتنياك تعني « التابع » بالروسية) . وكان وزن هذا القمر ٨٤ كيلو غراماً : وهذا الوزن يكشف قوة الصواريخ السوفياتية الكبيرة جداً .

ومن الاسراف ان نروي تفاصيل تقلبات المنافسة التي جرت ، في الفضاء ، بين الامبراطوريتين السوفياتية والامريكية . ففي البداية ، فشل الامريكيون بشكل مضحك ، تقريباً ، في محاولات الاطلاق . وفي مدة اثني عشر عاماً (الزمن الفاصل بين طيران السبوتنياك والهبوط على القمر ، زمن حرب الجزائر ، حرب فيتنام ، احداث كوباوبراغ) ،

استدرك الامريكيون تأخرهم وتجاوزوا السوفيات . وكانت الحرب تقع ، فعلاً ، آنذاك ، هناك ، حرب استراتيجية ولكنها ، خاصة ، حرب اقتصادية كان كل من الخصمين ، فيها ، يسعى إلى تدمير الاخر عن طريق النفقات الباهظة .

وعلى الرغم من ان الصراع يجري بتحسينات تقنية ، باحكام الاطلاق على هدف حيادي ، فان رهانه سياسي . فالقوتان العظميان تجنيان ارباحاً دعائية ضخمة من هذه المباراة في الكون . فالسماء التي اصبحت مسرحاً تسمح بالعاب خيال الظل والالعاب النارية . ودائرة الصحافة تصفق بصرخات كبيرة عندما يصاب الهدف في نهاية الاطلاق . وتتابع المعركة نفسها على حلبة سيرك « اولمبياد الازمنة الحديثة » حيث يتواجه ، كل اربع سنوات ، رياضيو الغرب والشرق . فهناك الجمباز الدقيق نفسه والناس المشرطون بتعلم صارم انفسهم وتصفيقات الصحافة نفسها . ويعطي التلفزيون لهذه المشاهد انتشاراً واسعاً . فنحن نرى كل ما يمكن ان يعرض ، وبعد الاحتفالات ذات السمة العسكرية تعطى شهادات الابطال . وكل انتصار يضيف إلى مكانة الامم ، وكل هزيمة تسوّد بريقها . وهذه الانتصارات والهزائم التي يتم الحصول عليها بعماية محاسبية ، بمجرد لعبة ارقام ، تثير حماسة جماهير واسعة وحشود متحدة . وفي رياضة الامم ، تنسى الطبقات والفروق الاجتماعية . ولا تهمل الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي التأثير الذي تحدثه منجزات الابطال في الحلفاء وفي شعبيهما بالذات . فقد وجدت القومية قوة جديدة بنموها في الفضاء .

لقد اصبحت السماء ميدان مناورات تتمرن ، فيها ، افواج من

الصواريخ التي تهدىء ، بمنجزاتها ، النزاعات الداخلية وتجرد معارك الحدود من سلاحها . ومن اجل ذلك ، فان الجدول الزمني لـ « غزو الفضاء » مدموغ بارتباطاته بالامم . فينبغي ، اذن ، ان نستعيد التصنيف على اساس الجدول المصنوع من محاولات لزيارة المنظومة الشمسية . وليست هناك ، في الحقيقة ، اية اهمية لكون اول صاروخ اصاب المريخ أو الزهرة سوفياتياً او امريكياً : فباوغ المريخ والزهرة يبدي للرياضي صعوبات مماثلة .

تشرين الاول ١٩٥٧ : اول قمر صناعي (سوفياتي).نيسان ١٩٦١ : اول طيران بشري في مدار ارضي (غاغارين) . وجون غلين (امريكي) لن ينطلق الا بعد عشرة اشهر . تشرين الاول ١٩٦٤ ، ثلاثة مواطنين سوفيات يوضعون في مدار حول الارض : المركبة فوسخود .

٢٨ تشرين الثاني ١٩٦٤ : مارينر ٤ (امريكي) يحلق فوق كوكب المريخ على مسافة عشرة آلاف كيلو متر .

آذار ١٩٦٥ : اليكسيس ليونوف يغادر مركبته فوسخود (سوفياتية).

٣ شباط ١٩٦٦ : اول هبوط على القمر (لونا ٩ سوفياتية) .

١٦ آذار ١٩٦٦ : ربط مركبتين (جيميني ، امريكية) .

آذار ١٩٦٦ : اول مركبة توضع في مدار القمر) لونا ١٠ ، سوفياتية) .

١٢ حزيران ١٩٦٧ : الزهرة ٤ (سوفياتية) تحط على الزهرة.

٢٠ تموز ١٩٦٩ : ارمسترونغ والدرين يهبطان على القمر بواسطة المركبة ابولو (امريكية) .

٣٠ ايار ١٩٧١ : مارينر ١١ (امريكية) تدور حول المريخ وتأخذ اكثر من سبعة آلاف صورة .

٢ كانون الاول ١٩٧١ : المريخ ٣ (سوفياتية) تحط على المريخ وتبث معلومات خلال عشرين ثانية .

٣ آذار ١٩٧٢ : بايونير ١٠ (امريكية) تحلق فوق عطارد على مسافة ١٣٠٤٠٠ كيلو متر .

٣ تشرين الثاني ١٩٧٣ : مارينر ١٠ (امريكية) تحلق فوق الزهرة وزحل .

تموز ١٩٧٦ فايكنغ (امريكية) تحط ببطء على المريخ .

الجدول الزمني للرحلات إلى القمر بعد الرحلة الأولية :

تشرين الثاني ١٩٦٩ابولو ١٢،الوصول إلى أوسيانوبروسيلاروم .

ابولو ١٣ : عطل كهربائي .

ابولو ١٤ (كانون الثاني ١٩٧١) : منطقة فرامورو ، السفر في مركبة بعجلتين .

ابولو ١٥ (تموز ١٩٧١) : منطقة الآبنان . مركبة روفر .

ابولو ١٦ : هضبة ديكارت (نيسان ١٩٧٢) .

ان هذا الجدول الزمني يبين كيف اصبح كل كوكب رهان منافسة بين الامتين ، وما زال كل حدث سيذكر ، حتى اليوم ، انطلاقاً من الكوكب الذي يستخدم مسرحه والدولة التي اثارته اكثر منه بأهميته العلمية الحقيقية .

فمراحل « غزو الفضاء » مدموغة ، في الواقع ، بالحل المعطى لصعوبة

تقنية اكثر منها بـ « غزو » هذا او ذاك من الكواكب . ويمكن ان نذكر ثلاثة انماط من الصعوبات التي حلت بعد سلسلة من المحاولات . فقد كان الامر يدور ، اولاً ، حول انتزاع مركبة من الجاذبية الارضية . وهذه هي المسألة التي تطرحها الصواريخ او ، بصورة اخص ، اختراع نوع من المحروقات قادر على نشر قوة كبيرة (البروبرغول) . والصعوبة الثانية هي صعوبة دقة الاطلاق . انها مسألة حساب ، ولكنها ، ايضاً ، مسألة دقة في المقاييس . فتعدد المعطيات يقتضي استخدام حواسيب : فهي ، اذن ، مسألة الكترونية . واخيراً ، فان ضرورة تصحيحات المسارات والمناورات الهادئة تتضمن مسائل تحكم عن بعد ، وبالتالي نمواً في السبرنتيك ، وهو ما يطرح نمطاً ثالثاً من الصعوبات ، تلك التي تثيرها اللغة والشيفرة ونقل الرسائل .

ويجب ان نضيف إلى هذه الصعوبات العقبات المتعددة التي يجب اجتيازها بمعرفة المعادن ومقاومتها للاحتكاك والحرارة . وهناك ، ايضاً ، مسائل فيزيولوجية ، بل ونفسية ايضاً ، عندما يدور الامر حول ارسال بشر إلى الفضاء. فلا يسمح ، اذن ، باطلاق مركبة في الفضاء سوى مستوى عال جداً من التقنية .

ويبدو ان التقدم السوفياتي كان يعود ، خاصة ، إلى التفوق في معالجة الصواريخ وفي استعمال المحروقات (فلنذكر بأنه كانت توجد في موسكو ، منذ عام ١٩٢٩ ، « مجموعة دراسات للدفع النفاث » . وبالمقابل ، اثبت الامريكيون ، فيما بعد ، تفوقهم الكبير في ميدان التحكم والاتصالات . والفرق في درجة النمو بين التكنولوجيتين

السوفياتية والامريكية (اتقان اكبر للالكترونيات في الولايات المتحدة) يعبر ، بالتأكيد ، عن الفرق في نمطي الانتاج لدى الامتين . الا اننا نفاجأ بتماثل المشروعين وتشابه الاهداف الملاحقة (بل الوسائل المستخدمة احياناً) . فيبدو ان تدخل الدولة في تنظيم البحث كان راجحاً في الحالتين .

وانه لامر لا ينكر ، خارج الوجه الستراتيجي الذي اتخذه « غزو الفضاء » ، كون هذا الاخير ذا اهمية علمية . ما هي اهميته ؟ كيف نقيسها ان لم يكن ذلك بفحص الفرضيات التي طرحت والاجابات التي نفسها هذه الرحلات عنها ؟ ولا يمكن ، ايضاً ، ان نتساءل ما اذا كان وجود الانسان ضرورياً ، اذ ذاك ، لاختبار مثل هذه الفرضيات .

كانت الفرضيات التي اقترحت ، عند اتخاذ القرار ببرنامج ابولو للهبوط على القمر ، من انماط عديدة . وكان بعضها يتصل بطبيعة هذا الكوكب . وكانت هناك مواجهة بين اطروحتين : اطروحة انصار « القمر الحار » واطروحة انصار « القمر البارد » . وكان الاولون ، باستنادهم إلى ملاحظة ما كانوا يرون انه علامة نشاط بركاني ، يدعون ان مركز القمر ، كمركز الارض ، مصنوع من صخور في حالة انصهار . وكان الاخرون ينكرون كل نشاط بركاني قمري ويؤكدون وجود العالم الكبريتي الذي ابترد منذ زمن طويل . وكان من شأن ادوات قياس الاهتزازات ان تحسم في المسألة ان وضعت على الكوكب .

وكانت فرضيات اخرى تنصب على عمر القمر ، وبالتالي على منشئه . فاذا كنا نعرف عمر المنظومة الشمسية (انطلاقاً من دراسة علماء النيازك) ، واذا كنا نعرف ، كذلك ، عمر الارض ، فقد كنا نجهل عمر القمر ، وكان فحص الصخور القمرية هو ، وحده ، الذي

يستطيع ان يزودنا بالمعلومات في هذا الصدد . وكان العلماء يأملون ان يجمعوا، على هذا النحو ، حجارة معاصرة للعهد الذي تكونت ، فيه ، المنظومة الشمسية .

واخيراً ، فقد كان الباحثون يطرحون على انفسهم ، دائماً ، مسألة امكانية وجود عضويات حية على القمر (وهو امر كان معروفاً انه ضعيف الاحتمال) او ، على الاقل ، آثاراً أحفورية لهذه الحياة . وبصورة عامة ، كان يؤمل ان تؤدي الدراسة الجيولوجية للقمر إلى معرفة افضل للارض .

ولم يكن يمكن ايجاد اجابات على هذه الاسئلة المختلفة الا بالدراسة الفعلية للصخور القمرية ، فكان الامر يدور ، اذن ، حول جلب بعض منها . وفوق ذلك ، كان القمر يعرض نفسه كمرصد مثالي لفحص السماء والجو الارضي الذي يربك افضل المناظر ارباكا عظيماً . ولم تكن دراسة بعض الظواهر ممكنة الا خارج هذا الجو ، كالاشعاع الكوني مثلاً . والقمر محروم من الجو بسبب كتلته الضعيفة ، وهو ، من اجل ذلك ، يسمح بفحص كامل للسماء والشمس .

وكان القمر يثير التساؤل بكتلته الكبيرة ، بالنسبة لتابع ، وبسطحه الذي تتخلله الحفر (جو الزهرة الكثيف يجعل ملاحظة سطحها مستحيلاً والمريخ لم يكن ، في تلك الفترة ، قد صور عن قرب بعد) . انه نجم اسطوري كان يتيح اطلاق اكثر الفرضيات جنونا بصدده : الم يكن يقال انه كان صخرة انتزعت من الارض تركت مكانها المحيط الهادىء ؟ ألم يكن يقال ، ايضاً ، انه كان نجماً تائهاً التقطه كوكبنا ؟ لقد سمحت

دراسة الصخور القمرية التي اتت بها بعثات ابولو المختلفة بالحسم ، جزئياً ، بين الفرضيات ، ولكنها لا تحمل ، في الحقيقة ، اية فكرة جديدة ، ولا حتى اية واقعة جديدة حقاً . فقد كانت ، قبل كل شيء ، اثباتاً . فالقمر بارد (على الرغم من ان مقاييس الاهتزازات كشفت عن هزات يعود بعضها إلى صدمات النيازك والاخرى إلى تشوهات النجم عندما تكون المسافة بين القمر والارض هي اصغر المسافات) . ويبدو انه كانت ، هناك ، انطلاقات لغازات ، ولكنه لا وجود لنشاط بركاني حقيقي . وعمر القمر هو عمر منظومتنا الشمسية (٤,٧ مليارات من السنين) . ومعظم الصخور تعود إلى ذلك العهد . الا انه وجد ، في بحر الهدوء وفي حفرة فرامورو ، صخور يتراوح عمرها بين ٣,٦ و ٤ مليارات من السنين : وهذا الفرق في التاريخ قد يفسر بقذف استثنائي للنجم من جانب نيازك خلال هذه الفترة ، وهو قذف ربما يكون قد ادى إلى انصهار الصخور وتحولها . فلا شيء يمنع ، اذن ، من الاعتقاد بأن القمر تكون في الوقت نفسه الذي تكونت ، فيه ، كل الكواكب وبالطريقة نفسها – بتكثف الغاز . والواقع انه ليس في هذه الارقام اي جديد حقاً ، وتحول الاورانيوم إلى رصاص كان يسمح ، من قبل ، بتأريخ عمر الارض وعمر المنظومة الشمسية (تاريخ اشعاعي وضعه روثفورد في مطلع هذا القرن وسمح بدحض رقم الاربعين مليون سنة الذي طرحه لوركلفين ، وهو رقم مخفض بدرجة من السخافة كان يجعل ، معها ، نظرية داروين الذي تضايق منه جداً مستحيلة) . فمعظم الصخور القمرية هي من طبيعة بازلتية .

وما يبعث على العجب هو ان الحملة إلى القمر توضع خارج الاسئلة

الكبرى التي تطرحها الكوزمولوجيا الحديثة تماماً . فلم تكن هذه التجربة تستطيع تقديم اية اجابة عن المناقشات التي تنصب على نماذج الكون : كون سكوني ام كون غير مستقر ؟ كون يتمدد ام كون يتقلص ؟ كون متناه ام كون غير متناه ؟ وهذه اسئلة ميتافيزيكية ظاهراً ، ولكنها اسئلة الفلك الفيزيائي ، اي اسئلة الفيزياء حقاً . ففي حين سمحت ملاحظة القمر ، بمساعدة منظار غاليله ، بالحسم ، دون شك ، بين منظومة بطليموس ومنظومة كوبرنيكوس ، فان صاروخ ارمسترونغ سمح بمعرفة ان على القمر بيروكسين (سيليكات) وايمينيت (اوكسيد حديد وتيتان) . وهذه المعارف الجديدة لم تقلب اية نظرية . فهل تستحق ، حقاً ، ان توصف بانها « اكبر اكتشاف علمي في تلك الازمنة » ؟ وهل كان هبوط رجال الفضاء على القمر ضرورياً لبيان وجود هذا السيليكات واوكسيد الحديد هذا ، وكذلك وجود سيلكات الالومينيوم والمغنيزيزم ؟ ان مثل هذا السؤال قد يبدو انتهاكاً للقداسات ، ومع ذلك فان العلماء انفسهم هم الذين يطرحونه (ولا سيما كارل ساغان الذي حصل ، عام ١٩٧٣ ، على الجائزة الكبرى لعلوم الفضاء) .

والسؤال يطرح لان التقاط الصخور كان يمكن ، ايضاً ، ان يجري بواسطة روبوت (انسان آلي) . ولن نقول ان هذه الرحلة إلى القمر كانت غير مجدية ، بل نقول انها جاءت قبل اوانها . ونقصد من قولنا « قبل اوانها » ، انها ولدت في ظروف طارئة وان ادارتها المتسرعة منعت ان ينضج ، بدلاً منها ، مشروع « قابل للحياة » ، اي مشروع لا يتوقف ، بعد التمويلات الضخمة الضرورية لرحلة إلى القمر ، عند مجرد بداية بحث . لقد توقف برنامج ابولو بعد بضع رحلات ، ويمكن

ان نقول انه اجهض . تخيلوا ان لا يأتي هيرنان كورتيز بعد كريستوبال كولون ! ان ارمسترونغ ليس عالماً ، وكذلك الدرين ، ان لهما تكويناً عسكرياً ، ومعارفهما في الجيولوجيا والفلك بدائية . لقد جرى اختيارهما ، من بين كثير من العسكريين ، لرباطة جأشهما . ورباطة الجأش مدلول سيكولوجي مبهم . وربما كان يعني ، في حالتهما ، ان رؤية الفضاءات اللامتناهية لم تكن تخيفهما . فقد كان ينبغي ، لتجنب حادث طارىء ، رجال غير حساسين ، قادرون على الطاعة دون ان يناقشوا ، قط ، امرآً ، رجال آليون يقودهم الراديو كما كان يمكن ان يقود آلات ، وكان طويلاً ذلك التدريب الذي اعطى هؤلاء الرجال مسارات آلية ، وربما انفق على صنع هؤلاء الرجال وقت اطول من ذاك الذي الذي يقتضيه صنع روبوتات كان في امكانها التقاط الحجارة عشوائياً بالصورة الجيدة نفسها . وهكذا احرزت ضروب تقدم في فن تحويل الانسان إلى روبوت ، وعلم النفس ربح من جراء ذلك . . . ولكن لا الميكانيك ولا الالكترونيك ربحاً من ذلك .

ولكنهم كانوا بشراً ، رأس مال ثميناً . ومن هنا ، كان على التجربة ان تحتاط لاية مجازفة . لقد اصبح الفشل مستحيلاً . وعدم « كسر » الانسان في العملية كلف غالياً . فقدكان الموت ، اثناء هذه الرحلة ، ممنوعاً لاسباب تمس الدولة . وكلف ذلك غالياً لان الانسان يأخذ مكاناً اكبر من الذي يأخذه الروبوت ، والانسان يحمل حقائب ، والانسان ثمين ، والانسان حساس للاشعاعات الكونية ، والانسان ، خلافاً للمعادن ، يعاني من تغيرات صغيرة جداً في الحرارة .

وقد كانت فكرة جثة انسان تدور ، ابدياً ، حول الارض ، شيئاً لا يمكن تحمله : فللدفن معنى هوسي .

كان الصاروخ محملاً بالرجال : وكان ذلك يحد من وزن الادوات التي كان يمكن نقلها ويحد من زمن البحث ، وخاصة من اختيار مكان الهبوط . فلأن المركبة كانت تحمل رجالاً ، جرى تجنب الجبال والمناطق التي تعرضت لحوادث ؛ المناطق التي كانت تبدو الافضل للبحث .

لقد حد وجود الانسان في المركبة ، اذن ، من اهمية العملية . وكان له ، فضلاً عن ذلك ، تأثير سيء على المحاكمة . فالانسان اصبح ، بوجوده ، البرهان على عدة قياسات منطقية مغلوطة — جوهرها او سببها . فبما ان هذا الانسان كان امريكياً ، وبما ان اسمه كان ارمسترونغ ، فقد استنتج من ذلك ان النظام الامريكي متفوق على كل نظام آخر ، وهو استنتاج منطقي ظاهراً . ومن هنا ، كان يستنتج تفوق سيارات الجنرال موتورز والكوكا كولا والمنافسة الحرة . فالذي يمشي اعلى من الاخر هو الرابح . وقياساً على ذلك ، فان مصر الفراعنة التي بنت الاهرامات ذات نظام سياسي متفوق على نظام اثينا عصر بيريكليس الذي بنى البارثنون . وذلك ، حقاً ، منطق لا افلاطوني .

واصبح القياس الرأي العام . فمن المقدمة الكبرى إلى الاستنتاج يجري المرور بالمقدمة الصغرى التي كانت ، في عصر سقراط ، الانسان . فبما ان الانسان كان على القمر ، فالانسان كائن متفوق . اي انسان ؟ ارمسترونغ ؟ العسكري الامريكي ؟ الرئيس نيكسون ؟ ان هذه الصورة العامة للانسان الذي غزا القمر كانت تمحو كل الفروق بصورة مجردة .

والعلم ، خاصة ، هو الذي دعاإلى من هذه المحاكمات السلطوية . فقد جرى الحديث عنه كأنه إله ، كيان غامض ،ملك المخابر . وجعل

منه جوهراً : « العلم ربح نصيبه » . فالرحلة إلى القمر كانت ، اذن ، مناسبة درس ني المنطق وولدت اخلاقاً جديدة : فنوعية النظام السياسي تقاس بقوة صواريخه .

لقد كانت هذه الرحلة إلى القمر مزيجاً من المنجزات الرياضية والتقنية والعلمية . وبما ان هذا الخليط ظل متيناً ، فيمكن ان نتساءل ما اذا كان العلم لم يكتسب ، ني هذه المغامرة ، طابعاً كان يتظاهر بأنه لا يملكه . لقد كان القمر غزواً رمزياً ، وكان يكفي ان يوضع ، فيه ، رهان غزو اقليمي : لقد غرس علم على قمر صحراوي ، لقد تم غزو الفضاء . لقد اعطى جهاز علمي ، ساذج ني مظهره بقميص مفتوح على عنق متعرق ني هيوستون ، صورة توتر عصبي كان يحمل على التفكير في الذكاء ولكن ذلك كان ، في قسم كبير منه ، مشهداًمتلفزاً على ما يكفي من القتامة . وقد جرى ، بعد عودة رجلي الفضاء ، احتفال باكتيريولوجي. فالحجارة وضعت في محجر صحي خوفاً من ان تنقل عدوى إلى العلماء . وني ازمنة ماضية ، وعندما كان الامر يدور حول غزو فضاء ني الغرب ، كانت توزع على الهنود اغطية موبؤة بالجدري . وقد جرى المضي بظاهر التجربة العملية بعيداً ، وجرى تخيل ادوات علمية باهظة الكلفة للكشف عن علامات الحياة القادمة من عالم كانوا يعرفون أنه ميت.وكان شيء من الشدة الانضباطية يلعب دور التشدد في كل ما يسمى فرعاً علمياً . لقد شاهدنا ، باعجاب ، باليه محضرة . ان القرار الذي اتخذه الرئيس كنيدي بارسال رجال إلى القمر ، وهو قرار اتخذ للتعويض عن فشل الانزال ني خليج الخنازير في كوبا ، وكذلك قرار ايقاف برنامج ابولو عام ١٩٧٢ — في عهد الرئيس نيكسون — يطرحان مسألة العلاقات القائمة بين الدول الحديثة والبحث العلمي . وفحص هذه المسألة التي كشفت

عنها الرحلة إلى القمر بصورة نموذجية يستلزم ان تكون لدينا معارف حول الاليات التي تضبط تدخل الدولة واجهزتها ، الجيش ومنظمة التجسس . . . ، في ميدان العلم ، بل وحتى في ميدان المعرفة . فمن حيث الدولة السوفياتية ، نفترض انها تتدخل بصورة كاملة ، اي دون ان تدع للعلماء اي خيار في قرار اهداف بحثهم . ونحن نفترض ذلك لاننا لا نعرف شيئاً بهذا الصدد . والسر هو ، في حد ذاته ، كاشف عن ريبة غريبة حيال الحقيقة . ونحن نرى النتائج وحدها ، ولا نرى ، ابداً ، الشروط التي جعلت هذه النتيجة ممكنة وهذه ، بصورة ما ، سخرية من البحث عن الحقيقة ، وبالتالي جعل اجمل المنجزات دون قيمة عامية . فكيف نطلق اسم العلم على عمل يجري دون لغة ، دون بيان ، دون تفسير وتقدم لنا نتائجه لنأخذ بها او نرفضها فقط ؟

وبالتالي ، فإن الدولة الامريكية ، وحدها ، يمكن ان تكون موضوع محاكمة على اعتبار ان حسابات هذه الامة على درجة كافية من الوضوح لمن يريد ان يتجشم عناء التقارير المنشورة دون تستر . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه القراءة تبعث على القلق .

ترمي السياسة الامريكية في ميدان الفضاء إلى ان تحافظ ، في الوقت نفسه ، على المشروع الحر وعلى المنافسة والخيارات التي تقررها دولة غالباً ما تكون قلقة على تفوقها العالمي ، على تفوقها العسكري . والحل الذي وجد للتوفيق بين حاجات دول قوية ومبادىء « الليبرالية الاقتصادية » هو حل « دولة تكون زبوناً متميزاً للشركات الكبرى » : الدولة زبون . وهي لا يمكن ان تكون غير ذلك من اجل المحافظة على مبادىء المشروع الحر . ولكنها زبون يكون ملكاً . ويمكن ان نتحدث عن ملكية جديدة

قائمة على مدلول الزبون . فعلى الدولة الامريكية ان تقدم طلبات إلى الشركات الخاصة وان تساعد ، في الوقت نفسه ، على ان تكون الاستثمارات التي قامت بها هذه الشركات مجزية وان تسهر على ان تلعب هذه الشركات لعبة الليبرالية والمنافسة . ان هذه الالتزامات من التناقض بحيث ان النزعة ، في ميدان البحث العلمي ، هي إلى توطيد سلطة الدولة : فهي التي سوف تقرر مدى الحرية المعطاة للشركات . وربما ان العلماء ليسوا ، في معظم الاحوال ، سوى موظفين في هذه الشركات ، فاننا نفهم ، دون مشقة ، ان الدولة هي التي تقرر فيما يتعلق بحرية البحث. ان رؤوس الاموال الضخمة الموظفة ، في الولايات المتحدة ، في البحث الفضائي هي رؤوس اموال غير انتاجية ، رؤوس اموال هابطة القيمة . والدولة تلقي بها في السوق على صورة قرض لهذه الشركة او تلك (التي تكون ، في الوقت نفسه ، موردة للدولة) . ورؤوس الأموال هذه مكرسة لاعادة اطلاق الاقتصاد عندما لا تسير الامور جيداً ، وكان ذلك ثورياً في زمن كينز و روزفلت . اما اليوم فهو يبدو دواء متطرفاً لنظام مريض جداً . ويجري التصويت على رؤوس الأموال هذه على صورة اضافة إلى الموازنة ، ومن هنا ، بالذات ، يمكن لمصدر المال من اجل البحث العلمي ان ينضب في اليوم الذي لا تعود ، فيه ، رؤوس الاموال العامة ضرورية للشركات الخاصة : وهذا ما جرى عام ١٩٧٢ .

لقد كان للبرنامج الفضائي الامريكي ، فضلاً عن وظيفته في تسيير الاقتصاد الخاص ، في الاصل ، هدف هو تدمير الاقتصاد السوفياتي . وكانت الفكرة هي ارغام السوفيات على تخصيص مقدار من المال لبرنامج يؤدي إلى افلاسهم . ومن شأن هذه الامكانية ، في

رأي الخبراء الامريكيين ، ان تطلق ثورة الشعب الروسي (فكرة يمكن نسبتها إلى السناتور ماكنمارا) .

وكان للبحث الفضائي الامريكي ، في الوقت نفسه الذي كان مفروضاً ، فيه ، ان يدمر الشعب الروسي ، وظيفة تجسس مباشرة : فقد كان يسمح بتهويد كل شيء وكان رداً على تعشق الدولة السوفياتية شبه الزوري للسر . فقد كان يرى من فوق كل ما كانت ترغب في اخفائه . وقد رفعت رؤية العالم بالصورة مزايدات لعبة بوكر كان رهانها الانسان .

ولم يكن الدافع الستراتيجي والبوليس هو الوحيد في الحالة الامريكية . فقد كانت هناك ، ايضاً ، طريقة مألوفة في اعطاء الصناعات ما يسمى « منثورات البحث » . فيمكن للدراسات حول الاليات الالكترونية لصاروخ ان تطبق على صنع برنامج آلة غسيل او برنامج جهاز تلفزيون .

ونادراً ما يكون تدخل الدولة مباشراً في الولايات المتحدة . فهناك منظمات عديدة تعمل بين رجال العلم وساطة النظام الاتحادي الموزع غالباً . وهذه المنظمات ، وهي منظمات خيرية احياناً ، المولودة ، احياناً ايضاً ، من هبة ميراث تستخدم ضمانة .وهي تخفي ، تحت ظاهر مجانيتها ، استثمارات رؤوس اموال ذات غرض . وهذه المنظمات ليست ، كلها ، منظمات رعاية ، فتملك الناذا التي انشئت عام ١٩٥٨ قواماً مدنياً بالتأكيد ، ولكن وزارة الدفاع تقدم لها ثلث اعتماداتها . ويعمل ضباط كثيرون جداً في الناذا . ويدير قاعدة الاطلاق من كيب كيندي ، في قسم كبير منها ، الجيش ، وكانت الناذا قد انشئت ، لهذه المناسبة ، من جانب الرئيس كيندي : وكان هدفها

لهبوط على القمر ، وهي تدوم مادامت قاعدة انصواريخ التي تطلق نحو القمر . وكان ذلك وهماً على الرغم من ان اسمها اصبح شهيراً . وقد انفقت النازا ثلاثين مليار دولار لانجاز المشروع الذي قرره كينيدي (الاعتمادات التي كانت ٤٠٠ مليون عام ١٩٥٩ و ٦ مليارات عام ١٩٦٦ هبطت عام ١٩٧٤ وانخفضت إلى ٣ مليارات) . وتوزع الاعتمادات الممنوحة للنازا على الصناعة الخاصة عن طريق التوصيات . وتذ در ، بين الشركات التي تفيد من هذه الاعتمادات ، شركة اللوكهيد وشركة هيوز والجنرال ديناميكز وشركة ماكدونالد دوغلاس والجنرال الكتريك الخ . . .

ان الاعتقاد بأن هذه الاعتمادات تمضي مباشرة ، دائماً ، نحو الشركات الكبرى هو من قبيل تكوين فكرة خاطئة عن تنظيم البحث في الولايات المتحدة . فالنظام اذكى او اكثر عبثاً ، والمال يمضي ، غالباً ، نحو الجامعات التي يعمل فيها ، اعضاء من مجالس ادارات شركات الصناعات الفضائية او الالكترونية الكبرى ، بل رئيسها احياناً . وبهذه الطريقة ، يخصص المال للجامعة وليس للشركة ، ولكن ذلك هو الامر نفسه .

ويكون ضباط كبار من الجيش الامريكي اعضاء في مجالس جامعة . وقانون المنافسة الحرة يرغم الجامعة على استباق طلبات وزارة الدفاع ، فتقترح افكار للحصول على اعتمادات . وغالباً ما يجهل العالم انه يمكن أن يكون لهدف بحثه نتائج عسكرية . فهل هناك ما هو اكثر حيادية من دراسة لغة الاسماك ؟ ومع ذلك ، فان هذا النوع من الدراسة يسمح

بتحسين نظام التحكم بغواصة او نظام التشويش فيها . وهل هناك ما هو اشد براءة من دراسة تصرف قبائل الامازون او تايلاند في الغابات ؟ ومع ذلك ، فقد شجعت وزارة الدفاع الامريكية هذا النموذج من البحث خلال الحرب في حنوب شرق آسيا . ان العالم لا يعرف من يدفع . والخداعه بصورة افضل ، توزع الاعتمادات من جانب وكالات تصعب معرفة ما هي عليه . فهناك ، مثلاً ، اللجنة الاستشارية العامية للرئيس التي انشئت عام ١٩٥٧ ، وهناك اللجنة الاتحادية للعلم والتكنولوجيا التي انشئت ، عام ١٩٥٠ ، والمؤسسةالقومية للعالم التي تقوم بدور الوسيط مع الجامعات . وكل شيء يجري كما لو ان اتفاقاً غير مكتوب كان يسمح لرجل العالم بالايمان ، دون تبكيت ضمير ، بنقاء بحثه . والسر ، فضلاً عن ذلك ، غير مجد على اعتبار ان سبرا حديثاً للرأي العام قد بين ان معظم العلماء الامريكيين لا ينفرون ، ابداً ، من العمل للجيش .

وتفيد الجامعات بصورة غير متساوية من كرم الدولة . فبعض المخابر محاباة بشكل واضح جداً ، كمخبر لورنس للاشعاع (المرتبط بجامعة كاليفورنيا) او مخبر لنكولن (المرتبط بمعهد ماساسوشستس) . وبعض العلماء يسهمون ، دون ادنى خجل ، في برنامج عسكري . وكانت تلك هي الحال بالنسبة لمشروع جيزون او مشروع الكاملوت . ومعهد تحليل الدفاع هو الذي كان الوسيط هذه المرة .

لا احد يفكر في انتقاد العلماء الذين يسهمون في عمل موت ، وهذا يفسر بأمل ان « يعطي للمعرفة » من يتعامون القليل ، اذ لا تعطيهم ولادتهم سوى القليل من فرص التعلم . ولكن ، اليس اقتراح القمر استغلالاً لثقتهم ؟

* * *

الفصل الرابع

ايديولوجيات الحرب والسلم

— ١ —

ايديولوجيات التعايش

اندريه غلوكسمان

الحياة في السلم افضل من الحياة في الحرب . انطلاقاً من هذه النقطة غير البلهاء ، بالمرة ، والمقبولة بما يكفي من الاغلبية منذ بداية الأزمنة — وكذلك : منذ بداية ازمنة الحرب — ، تسقط « عقيدة » التعايش السلمي ضباب كلماتها . عقيدة ؟ عقائد بالجمع ؟ ايديولوجية ؟ نظرية ؟ ايدور الامر حول المحاكمة عقلانياً ، ام ببساطة ، في حدود المعقول ام الاخلاقي ام العاطفي ؟ ان كتاب السيناريو يعزفون على كل الملامس لاسباغ التناغم على هذا الدواء المقترح نهائياً لضروب جنون الدول والامم : التعايش السلمي .

تتجاوز النزعة الاكاديمية في موضوع الحرب والسلم تجاوزا بعيداً اسوأ ما هو معروف في الاداب والفنون في افضل عهود النظام الاخلاقي . وجيد يستحق ان يستشهد به هنا : فلا تصنع ضروب سلام متينة اكثر مما تصنع آداب جيدة بالمشاعر « الحسنة » ، بالمشاعر التي تصادق النخب في السلطة على كونها « حسنة » . ولايتم ذلك ، ايضاً ، اذا انتظرنا من الحكومات ان تتبدى عقلانية او عاقلة ، ما لم تكن السلطات التي تسيطر على الحياة السياسية قد تغيرت : فينبغي ، وقد حملت مسؤولية تنظيم

نزاعات متزايدة العالمية والتخريب والسير بها إلى نهايتها بقدر ما « يتقدم » التاريخ » ، ان تكون قد عانت طفرة مفاجئة وعميقة لتصبح ، فجأة ، تلك المراكز لساطات يفترض انها تتعايش سامياً .

ان كون القرن العشرين قد انتج ، بنوع من التوالد التلقائي ، دولا قوية وسلمية هي الاطروحة التي يضمرها المدافعون عن التعايش السامي في مختلف صيغه ، وهم المتنوعون تنوعاً قوياً ، من الناحية الثقافية ، وعلى ما يكفي من الاختلاف سياسياً . وهو ما يمكن ان ترتاب، بسببه ، في كون اعلان التعايش المذكور لقية لادارات « العلاقات العامة » لدى السلطات القائمة . ومن هنا ، يكون ايديولوجية باكثر معاني الكلمة هجائية ، فخاً يخفي عن طريق مشاعره « الطيبة » وعقلانيته المزعومة الطريقة الفعلية التي تتخذ بها القرارات في القمة . فالاشرطة المسجلة لمحادثات احد رؤساء الولايات المتحدة مع اقرب مستشاريه واكثرهم حسماً تدخلنا في عالم قصة السلسلة السوداء اكثر منها في عالم استراتيجيي معاهد البحث المزخرف والمسفسط ، وذلك ما لم تكن القصة البوليسية ونظريات الردع تروي ، في الجوهر ، القصة نفسها ، وفي هذه الحالة ، يجب ان نعترف للقصة بمزية الوضوح والتمييز . ان من يفترض رقة المشاعر وتهذيب المحاكمات لدى المخرفين الذين يتخذون القرارات في الكرملين يصطدم بصعوبة : فالامر يدور حول تخيل وجود شيء من حب العقل وميل إلى « لبن الحنان الانساني » لدى سادة الغولاغ .

قل لي مع من تدعي التعايش اقل لك من انت : ان سلام المستقبل يبدو غير مضمون من جانب النظريات المقترحة ، ولكن هذه الاخيرة

تعلمنا الكثير عن الاوهام التي تهدهد بها السلطات الحديثة رعاياها . فالتاريخ هو تاريخ الكبار ، والنظرية تجد حقيقتها في توجيه نصائحها المتنورة الى الأمراء الذين يحكمون — وتلك نقطة مشتركة بين كل المنظرين . والاكثر كشفاً هي الوجوه التي يقترحونها للعدو الذي يفترض التعايش معه : اهو طيب ، ام هو شرير ؟ ان الفرضية الاولى لا تخرجنا من العالم الكلاسيكي الذي يتوجه ، فيه ، المستشارون الحكماء (المعاد تصويرهم « علميين » من اجل الحالية) بنصائح الاعتدال وحسن الوفاق والمزاج الطيب إلى أمراء يفترض ، على الرغم من كونهم اعداء ، ان يكونوا على ما يكفي من الوعي والتجرد ليعيروا آذانهم لهذه الخطابات المثالية . اما الفرضية الثانية ، فهي تنقلنا من الكلاسيكيين إلى المحدثين ، من الاقناع إلى الردع : فالتاثيرات تتحول ، والامراء غير مدعوين إلى الاتفاق على شيء ما ، بل إلى الانطلاق من لا شيء ، من هذا اللاشيء الذي لا يمكن الا ان يريدوه (مهما كانوا ضالين) لتجنب عدم القيامة النوورية .

وتقع الفرضيتان ، في نهاية المطاف ، في الاشراك نفسها ، والمآزق العملية للعمل الاخلاقي والعمل الردعي توقع في حالات التردد في القرار نفسها : متى يجب الاتفاق على الرغم من اخطار الخطأ ؟ ومتى يجب التوقف خوفاً من المضي ابعد مما ينبغي دون معرفة ما ذا كان الاخر سيمضي ابعد قليلاً ؟ من الذي يجازف بأن يكون الاول الذي يطلق ؟ من هو الذي يحاول ان يكون آخر من يطلق ؟

أليس ذلك لانه قد فاتها طرح السؤال الحقيقي : من يردع من ؟ من الذي يتعايش مع من ؟ واذا افترضنا انه تمت الاجابة عن هذين السؤالين باسرع مما ينبغي في البداية : الدول تردع الدول ، أليست هناك ،

على العكس من ذلك ، ممارسة للتعايش ، محدودة ولكنها واقعية ، لا تردع الدولة ، فيها ، من جانب الدولة بل من جانب الرأي العام ؟ من جانب السكان ؟ ان الامر لا يدور ، امام فشل نظريات التعايش ، حول ان يحل محل الدول لاعب آخر اكثر انعاماً ولكنه اقل وجوداً منها (من نوع : « الرجال الحسني الارادة « او « البروليتاريا الاممية ») . فيتدخل في لعبة التعايش الردعي الذي تمارسه الدول الحديثة لاعبون آخرون يفترض الستراتيجيون الحاليون ان موافقتهم ضمنية وكما لو كانت آلية .

ويمكن ان نحاول تبين ما يضبط ، في تاريخ الامم وحياتها الحالية ، تناوب علاقات الحرب والسلم . ان بين السلم والحرب ، كما بين الشعوب ، حدوداً ليست عصية على الاجتياز ولا مضمونة ، ولكنها موجودة مع ذلك . ما الذي سمح ، احياناً ، بالاتفاق (نسبياً) حولها ؟ ينبغي ان نسائل ستر تيجيين اقل طموحاً من ستراتيجيي التعايش السلمي واكثر كلاسيكية (كلاوزفتز ، ماكيافيلي) لنكتشف ان محرك السلم ، كمحرك الحرب ، ليس علاقة دولة بدولة ، بل ، بصورة اعمق اساساً ، علاقة السكان بالدول : شعوب قادرة على شن حروب تسمى «تحريرية » ، قومية « مقاومة » ، ولكنها دفاعية في الجوهر (. اهي جماعات قادرة على السلم ؟ ان ذلك لا يكون بافتراض كو « الجميع اخوة » ، فهذا لم ينجح مع ابناء الله اكثر مما نجح مع بروليتاريي كل البلدان الذين — ماركسيين كانوا ام غير ماركسيين — لم يتحدوا ، قط ، الا ليتذابحوا بصورة متبادلة . بل ربما كان ذلك لان المواقع الدفاعية التي تتخذها

الشعوب (او مجموعة لشعوب) المختلفة قابلة للتوازن مع بعضها . ذلك هو الامل المتحفظ الذي يمكن ان نحاول متابعته في خط محاكمات ماكيافيلي وكلاوزفتز .

التعايش الاقناعي

اطلقت فكرة « التعايش السلمي » في سوق الرأي العام العالمي من جانب قادة اكبر دولتين في نهاية القرن هذه . وبدت ، وقد هتف لها بضجة ، كما لو انها تفتتح عهداً للسلم مختلفاً ، جذرياً ، عن التاريخ الماضي . وقد كذبت العقود اللاحقة هذا التفاؤل المتسرع ، والنزاعات والمذابح التي عرفتها لا تختلف عن المتوسطات المألوفة في التاريخ المتمدن .

ولم تكن الفكرة اكثر جدة من الواقع الذي ادخلها . فخروتشيف ، قائد الاتحاد السوفياتي آنذاك ، استعار الصيغة من لينين . وكان هذا الاخير يعني بها ان روسيا السوفياتية لم تكن تنوي (او لم تعد تنوي بعد فشل الجيش الاحمر امام وارسو) تعديل انظمة الدول المجاورة بتدخل مسلح . ومهما قال ورثته ، فان ستالين لم يؤكد شيئاً آخر (« لا تصدر الثورة على اسنة الحراب ») ، بحيث يمكن الاعتراف بأن القادة الروس المتعاقبين اكدوا ، باستمرار ، « مبدأ التعايش السلمي » ، حتى ولو امكن الشك في كونه قد وجه ممارستهم لحظة واحدة . فلم يمتنع اي خليفة للينين ، فعلاً ، عن استخدام جيشه من اجل تعديل نظام البلدان المجاورة بالقوة حين كانت تسنح الفرصة .

ان « المبادىء » البالغة الرسمية التي اعلنها الكبار تأتي ، على هذا النحو ، لتنضم إلى مشاريع « السلم الابدي » التي لا تحصى والتي سبق

لفولتير ان وصف تراكمها : « . . . نحن امبراطور الصين ، امرنا بأن تعرض ، في مجلس دولتنا ، الالف نشرة ونشرة التي تذاع ، يومياً ، في قرية باريس الشهيرة من اجل تعليم العالم . وقد لاحظنا ، بسرور امبراطوري ، انه يطبع ، في القرية المذكورة الواقعة على ساقية السين الصغيرة والتي تضم حوالي خمسمائة الف من الظرفاء او الذين يودون ان يكونوا كذلك ، من الافكار او صور التفكير او التعبيرات الخالية من الفكر اكثر مما يصنع من الخزف في بلدتنا ، كنغ تزن ، الواقعة على النهر الاصفر والتي تضم ضعف السكان الذين ليسوا في نصف ظرف سكان باريس . . . » .

من ذا الذي ما زال يفترض ان المبادىء المذكورة توجه ، بلطف ، كبار قادة الدول وتنظم العلاقات الدولية بصورة متزايدة وتقود امم القرن العشرين ، بهدوء ، إلى الوفاق العالمي في القرن الحادي والعشرين ؟ ان النوايا التي تعلنها الحكومات مازالت طيبة و « التعايش السامي » يشهد عرضاً اضافياً . ماذا ايضاً ؟ ان الموظفين الذين عهد إليهم بسياسة التعايش السلمي لحكومتهم الخاصة يمتدحونها وينكرون هذه السياسة لدى المنافس . ومع ذلك ، ففكرة للتعايش السامي تدعي الاشارة إلى ما هو اكثر من شعار اعلاني وموضوع دعاية جيدة :

اولاً — يمكن ان تؤخذ فكرة التعايش السامي بمعان متعددة هي الحلول المتنوعة التي يدعى تقديمها لمسألة تبقى هي نفسها دائماً : كيف العمل لتعايش اعداء امكانيين ؟ كيف تضبط علاقات حسن الجوار بين جيران ليسوا ، قبليا ، « جيدين » ؟ كيف يمكن لكائنات مرتابة ان تتفق مرتابة في اتفاقها مع الاتفاق في ارتيابها ؟

ثانياً — تدعي فكرة التعايش لنفسها اعطاء نظام دولي جديد . ويفترض ، حسب الاحوال ، انها تصف وصفاً مكافئاً حالة واقعية ، أو انها تحدد المعيار الوحيد المعقول او المرغوب فيه بالاستناد إلى حالة حق ، او انها تعرف العمل الالي أو الرمزي السبرنتيكي لمنظومة دولية تفرض قوانينها الخاصة على ممثلين يجهلونها . ان فكرة التعايش ، سواء اكانت مفهوماً وصفياً ام مفهوماً معيارياً أم مفهوماً بنيويا (« منظومياً ») ، تدعي تعريف عقلانية العلاقات بين الدول .

ولسوء الحظ لا يعود التعايش إلى اي من هذه البنود الثلاثة :

١ — التعايش السامي ليس واقعة . ان بعضاً من برهات التاريخ تبدو اقل دموية من اخرى ، ولكنها لن توصف بأنها « سامية » الا على اساس وهم استرجاعي . لقد ذاقت اوروبا « عصرها الجميل » بين عامي ١٨٧٠ و ١٩١٤ ، مع جائزة لهذا العصر هي السلم والصناعة والتجارة والاداب والفنون . وكان ذلك ، ايضاً ، عصر الحملات الاستعمارية الكبرى وسباق التسلح وانطلاق العواطف القومية . لقد كان « زمن السلم » هذا » يحضر عولمة حروب القرن العشرين . والتاريخ لا يعرف عصور سلم حتى لو بدا بعضها اقل حربية من بعضها الاخر . ان اشتقاقية معينة تعيد السلام الروماني » إلى الوتد المغروس في الاراضي المفتوحة حديثاً والذي كانت ، به ، تفرض الامبراطورية على المغاوبين المستعبدين « سلامها » اي حق الاقوى . وان اية حكمة للوقائع لا تسمح بالتمييز بين مانود تثمينه على انه « سوي » ، السلم ، وما نود ادانته على انه « مرضي » ، اي الحرب . وهو ما كان اول الفلاسفة يوضحه : « الحرب ،

بوليموس ، ابو الكل ، ملك الكل ، الذي يظهر هؤلاء آلهة واولئك بشراً ويبدي بعضهم احراراً » والاخرين عبيداً » (هيراقليطس (.

٢ — ليس التعايش السلمي معياراً . ومن المؤكد ان الحكمة الشعبية تقول انه : « اذا كان كل اناس العالم الطيبين يريدون مد ايديهم إلى بعضهم بعضاً . . . » . ان هذا التفاؤل لدى الشاعر بول فور والصحفيين الساعين وراء المشاعر الطيبة ضعيف التحقق . فالحلقات الشعبية غالباً ما تصبح رقصات جنائزية ، و « الناس الطيبون » يذهبون إلى الحرب وهم يغنون كالاخرين . والاخلاق المتحذلقة ليست اكثر تقدماً ، فهي توصي ، مع كانت ، بعدم معاملة قريبنا ، قط ، كوسيلة . ولكنها تبقى صامتة حول وسائل منع الاخرين من معاملة اقربائهم كوسائل . ويعترض هيغل وبيغي وسارتر قائلين انه اذا اردنا أيدٍ ، فسوف نحصل عليها قذرة . والحساب العاقل قصير المدى هو الاخر ، فيقول ان السلم افضل من الحرب ، ولكن هل يمكن ان يقال : ان السلم اكثر قيمة من كل شيء ، اي يساوي كل شيء : اي اجدى من الحرب ؟ من غير المجدي ان يدعى الشعوب ورؤساء الدول إلى العقل والحس السليم . فمن المؤكد ان السلم المعقول افضل للجميع ، ولكن هذه التأملات المليئة بالحكمة تزيح المسألة لحلها بصورة افضل : فالحرب هي ، منذ الان ، في الكلمات . ما الذي نسميه حرباً ؟ ما الذي سنسميه سلماً ؟ واذا كان المؤرخ لا يستطيع تعريف السلم الحقيقي ، فان الحس السليم لاستاذ الحكمة الكونية قصير المدى عندما يدور الامر حول الاتفاق على ما تزعم الاحاطة به بوصفه « حرباً » . « ان الفاتح هو دوماً ، صديق للسلم . . انه يريد حسن انجاز الدخول في دولتنا دون معارضة » كما يلاحظ

كلاوزفتز ، ذلك الجنرال البروسي المتوفى عام ١٨٣١ والذي مازالت تحليلاته تحمل كل اركان الجيوش ، « ثورية » كانت ام غير ثورية ، على التفكير .

ان الحروب الحديثة تتنكر في هيئة « اخماد الفتن » و « التحرير » بل وفي هيئة « ثورات » . وعندما يتفق المعسكران على الاعتراف بها كحروب ، فذلك لانها تكون قريبة من نهايتها .

ان معياراً اخلاقياً ، معيار مجرد حس سليم ، يسمح بالاتفاق على استبعاد الحرب بوصفها « أسوأ الشرور » خروف بخمسة قوائم : فاذا جرى الاتفاق على رسم حد بين الحرب والسلم ، فذلك لانه سيكون قد تم الاتفاق ، من قبل ، في الجوهر ، على كل الحدود . فلا حرب ان لم يكن هناك نزاع : والتعايش الذي يجري تصوره كمعيار ليس سوى امنية تقية . « لقد بدت لي متابعة الحقيقة الفعلية للشيء انسب من متابعة خيالها » (ماكيافيلي) . وباسم الحقيقة الفعلية للقضية ، تضع الحرب بين قوسين كل فضيلة ليس لها انعكاس في معركة ممكنة : « كل الانبياء المسلحين كانوا منتصرين ، وكل المجردين من السلاح كانوا مغلوبين » (ماكيافيلي) . واذا لم يكن التعايش السلمي معياراً ، فذلك لانه نبؤة بالتأكيد ، ولكنها نبؤة مسلحة جيداً .

٣ — ليس التعايش السلمي قاعدة (او منظومة) العمل الضرورية للعلاقات الدولية ، وهو ليس شرطاً لعيش الحياة الدولية . والحق انه اذا لم يكن التعايش واقعة قائمة ولا معياراً قابلاً للتعريف دون التباس ، فانه يبدو صعباً ان يجري تصوره كبنية للتعامل بين الامم . ومع ذلك ، تدعي مئات الدراسات الحديثة ، الامريكية بصورة رئيسية ، تعقيد

« القوانين الطبيعية » لمنظومة الامم والتفاعلات التي تفسر تصرف كل طرف على المسرح العالمي . وهذه المنظومات موصوفة بالاشارة إلى ضروب « منطق » مختلفة : المنطق المعقد للنظرية الرياضية للالعاب ، منطق السيبرنتيك والفروع المماثلة الاكثر عامية ، المنطق التاريخي – الرياضي لخبرة الماضي (امتداح « التوازن » بين الدول الاوروبية في القرن التاسع عشر من جانب كسينجر الجامعي وموجه السياسة الخارجية الامريكية في عهد نيكسون) .

ان هذه التيارات المختلفة ترجع إلى الذريعة نفسها لبيان وجود توازن تناقش محركاته إلى مالا نهاية : لو لم يكن موجوداً لكنا ، جميعاً ، امواتاً . ان ذلك يعمل ، كما في الرياضيات ، بدليل المحال . وهذا الدليل هو « الواقعة النووية » . ويجب ان نعد وفرة النظريات ذات الهيئة العامية حول التعايش من بين اشعاعات هيروشيما وناغازاكي . وليس بالقدر الذي يبدو عليه من البراءة ان نلاحظ ان هيروشيما وناغازاكي هما ، ايضاً ، من اشعاعات هذه النظريات التي كانت ما تزال متلعثمة ، ولكنها « ناجعة » منذ ذلك الحين . فمن الثابت ، فعلاً ، ان القنبلتين اللتين القاهما ترومان ، رئيس الولايات المتحدة آنذاك ، على هذين التجمعين السكانيين اليابانيين الكثيفين كانتا تستهدفان هدفاً دبلوماسياً بصورة رئيسية : فقد كان الامر يدور حول التأثير في الاتحاد السوفياتي (لمنعه من ابتلاع اوروبا الشرقية) اكثر مما يدور حول الحصول على استسلام اليابان التي كانت ، من قبل ، على ركبتيها .

وكان ذلك يعني الاعتراف بأن التعايش القادم لم يكن سيبنى على الاقناع (الفيزيائي : على تناسب القوى التي يفترض انها واقعية ، أو

المعنوي : قناعة يفترض انها مشتركة) ، بل على الردع ، على الخوف المشترك من كارثة نهائية .

التعايش الردعي

المدن الممسوحة بالدمار ليست قليلة في تاريخ الحروب . وقنبلة هيروشيما تشير إلى القمة (المؤقتة احتمالاً) في ستراتيجية ابادة عرفت قبل السلاح النووي : فغيرنيكا التي محتها الطائرات الالمانية من الخريطة اثناء الحرب الاهلية الاسبانية ودريسدن التي حولتها قاذفات القنابل الامريكية إلى رماد هما من « انتصارات » ستراتيجية نفسية — عسكرية ترمي ، خاصة ، إلى ضرب معنويات الرأي العام . والجانب العملياتي من التدمير الذري للمدينتين اليابانيتين لا يجدد هو الاخر : فقد تم الحصول على عدد مماثل من الضحايا ، في امكنة اخرى ، بموجات من الغارات « الكلاسيكية » .

الا ان مثل هذه القنبلة لا تلقى دون حسابات مسبقة . وهنا مربط الفرس . فهي المرة الاولى التي تدمر ، فيها ، مدينة يابانية كبيرة للحصول على مزية في الفيستول من حيث ان القنبلة كانت ترمي إلى اخضاع الروس حلفاء الامريكيين وخصم اليابانيين ، بسقوطها فوق اليابانيين ومهرها النصر . . . الروسي — الامريكي . ونعلم ان الحساب كان خاطئاً وان ستالين لم يتنازل ، ابداً ، فيما يتعلق ببولونيا واوروبا الشرقية . وسوف يقال : ان الحساب كان خاطئاً من حيث هذه العناصر الدقيقة ، ولكن من يعلم ما اذا كان لم يسهم في وقف الدبابات الروسية بتأمينه ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، « غطاء نوويا » للغرب الاوروبي ؟ ان المناقشة غير قابلة للحسم فيها نظراً لكونها تنصب على . . اسباب حدث

لم يقع . يومن المشكوك فيه ان يكون الروس قادرين ، في تلك الفترة ، على ابتلاع مثل هذه القطعة الكبيرة : كل القارة الاوروبية . والامر ليس بذي اهمية : فهذه المناقشات تبين ان الذي يحسم ليس الوقائع ولا الحقائق العملياتية : ويبدو ان كل شيء يتوقف على الروح التي اطلق ، بها ، ترومان قنبلته وعلى الروح التي اخذ ستالين ، ضمنها ، علماً بها (نعلم ان موقفه ظل لغزاً في بوتسدام عندما لمح له الرئيس الامريكي بأنه سوف يستعمل سلاحاً جديداً ومرعباً ، هل فهم ذلك ؟ هل كان يسخر؟ هل كان يعرف ؟ الامر مازال موضع مناقشة) .

فجأة ، اعلن السلاح الجديد « مطلقاً » من حيث انه قد يدخلنا في عالم جديد ، عالم الردع . فتجاه الجيش الاحمر القوي ، لا يقوم الامريكيون بصف رجال ضد رجال . وهم لا يدعمون البلدان التي يريدون « حمايتها » بقوى معادلة لقوى خصمها الامكاني . ولا اهمية لمعرفة ما اذا كان ذلك ضمن امكانياتها لان روح الردع تسود . فلم يعد الامر يدور حول مواجهة القوات بقوات والرد على الضربات بضربات مماثلة ، ونسب التهديدات حلت محل نسب القوى : « انت تستطيع ، بالتأكيد، اكتساح الاقليم الذي اعرفه على انه اقليمي ، الا انه ليس امامي سوى ان اجعله ذرياً اذا كنت لا استطيع مقاومتك خطوة خطوة » . وهكذا يتم الانتقال من فن الاقناع إلى فن الردع . وسوف يجري الايمان به ، تماماً ، منذ ان يصبح الردع متبادلاً ، على اعتبار ان كل دولة نووية تستطيع ، حتى لو ضربت إلى درجة الموت ، ان تقتل الدولة التي بدأت بالاطلاق (بفضل قوة تسمى قوة « الضربة الثانية ») .

في السابق ، كان التعايش السلمي بين الامم المتعادية يقدم كنتيجة لتوازن في القوى ، أما الآن ، فان توازناً في التهديدات هو الذي يكمل الشوط — شوط تهديدات كارثية : التزم الهدوء والا محوتك (وهو سرعان ما حل محله : والا انفجرنا كلانا معاً) . وهناك تنويعات عديدة للفكرة : اذا لم نرد ان يموت كلانا ، فسوف ينبغي علينا ان نعيش معاً . وان حروباً باردة وضروب سلم ساخنة ، سياسات شفير هاوية وروح انفراج ، هاتفاً احمر وتهديدات ، ابواباً مصفوقة وعواصف ، كل ذلك يصنع الايقاعات المتناوبة لعالم يبدو ، فيه ، الخوف من موت مشترك هو اكبر سبب للحياة جنباً إلى جنب . ان ترومان ، رئيس اول دولة اصبحت نووية ، يصرح ، قبل هيروشيما ، قائلاً : « مستقبلنا واقع بين ايدينا » .

مشروع سيطرة على العالم :

الوجه الاول للميدالية : الريبة الردعية ، فما من احتياطات كافية قط : ماذا لو كان الخصم الامكاني يستطيع ، على الرغم من كل شيء ، افناء قدرتنا على الرد بعد ان نضرب ؟ فلنطور السلاح النووي ؟ وماذا لو كان هذا الخصم نفسه يخطط لقضمنا ، ورقة بعد ورقة (« ستراتيجية الارضي شوكي ») ؟ او حجرا بعد حجر حتى انهيار بنائنا (نظرية « الدومينو ») ؟ فلنطور السلاح التقليدي ! وماذا لو افاد من كل اتفاق للحد من التسلح نوقعه معه من اجل ان يلتف عليه ويتجاوزنا ؟ انه يستطيع ان يخترع اسلحة جديدة غير ملحوظة في الممنوعات او وسائل جديدة لالغاء تهديدنا ، او انه قد يكذب . فلنطور البحث والجاسوسية . وماذا لو هاجمنا ، على الرغم من كل شيء ، على نطاق ضيق ؟ انه يأخذ

منا مدينة ثم يدعي ان تهديدنا بالرد النووي لا يتناسب مع ذلك ، وان اللعبة لا تستحق هذا الرهان . فلنبرز ، اذن ، قوتنا مسبقاً ولنعبىء الاذهان. ولكن ماذا لو ظن اننا ، بمثل هذه الضجة ، نتهيأ لمهاجمته ؟ لا تعبئة ، اذن . . وبما انه يمكن الحصول على المحاكمات نفسها ، بالقدر نفسه من احتمال الصدق ، لدى كل اطراف اللعبة الذرية ، فان اياماً جميلة تقع في منظور باعة الصواريخ وجهابذة البحث والتطوير في هذه الاساحة ، وكذلك المختصين بـ « التحديات » و « الانفراجات » النفسية المشتقة من الالتحام النووي . الوجه الاخر للميدالية : الوفاق « التعايشي » بين الكبار . اليسوا مسؤولين عن الكوكب من حيث انهم يملكون ما يستطيع تفجيره عدة مرات ؟ اليس من المناسب ، وادنى شرارة تستطيع ، بصورة متزايدة ، اشعال النار في البارود النووي ، ان يفرض الانضباط على كل « الحلفاء » ويربط كل المستقلين وتمارس ، في كل الكرة الارضية ، سلطات بوليسية متناقصة التمويه ؟ فلنقسم العالم بين الدول النووية . . وهذا المنظور يتأكد ، بصورة قاسية وقاطعة وفظة إلى حد ما ، في « مذهب بريجنيف » الذي يسمي الادارة الوحدانية للكرملين على كل الاشتراكيين والغربيين منهم « اممية بروليتارية » . ووجهة النظر نفسها تتأكد في الولايات المتحدة لاسباب « تقنية » . ومن هنا المكتبة العملاقة للمذاهب الستراتيجية في العصر النووي : لقد كانت الدراسات الهامة في موضوع الستراتيجية تعد على اصابع اليد ، قبل عام ١٩٤٥ ، في الولايات المتحدة ، اما اليوم ، فهذه الدراسات ، هامة كانت ام غير هامة ، تتجاوز عدة الوف من المجلدات ، وذلك دون حساب المجلات المتخصصة ومذكرات الجنرالات وذكريات الدبلوماسيين .

لقد جرى تجاوز مذهب اعتبر ، بعد الآن ، فظا هو مذهب الاقتصاصات « الكثيفة . فقد كان ما يزال ردع الاقوى : « اذا لمستني اضرب » . وهذا النموذج من التهديد ضعيف القابلية للمعالجة . واذا كان يصدق حين يدور الامر حول الدفاع عن اقليم الولايات المتحدة أو موسكو ، فان مصداقيته تهبط ، بصورة باعثة على الدوار ، منذ ان يدور الامر حول رهانات ادنى (تمبوكتو) ومنذ ان يبدو الخصمان قادرين على التاويح بالوعود الكارثية نفسها . ان مختلف المذاهب المسماة مذاهب « الاقتصاصات المتدرجة » او التدريجية ترمي إلى تسويق الخيار بين الكل ولا شيء (لم يعد الامر يدور حول الرد بضربة ، بضربة واحدة) . وهي تمتد بهذا الخيار إلى المدى الكامل للنزاعات الممكنة — المباشرة او غير المباشرة (اي عن طريق حلفاء) — بين خصمين كل منهما قادر على الأسوأ (انزال الاعدام النووي) .

وهكذا اقتيد الستراتيجيون النوويون إلى انضاج مشاريع تقسيم « تقني » للعالم . وبما انهم برمجوا حل النزاعات ، حتى الصغيرة وحتى غير المباشرة منها (الازمات ، الحروب المحدودة) ، بمعالجة محسوبة وعاقلة للخطر النووي ، فان ادارة ثنائية للكوكب تتلامح في الافق . وتدعي مذاهب « التصاعد » انشاء علمياً لسلالم ضروب العنف المتصاعدة بسماحها للخصم الاكثر استعداداً بالسيطرة على تصاعد هذا العنف لصالحه معوضاً ، مثلاً ، عن دونية محلية (في نزاع استعماري) بالتهديد بالصعود إلى درجة اعلى ، درجة الحرب النووية المحدودة ، وهي درجة يمنحه ، فيها ، تسلحه تفوقاً نسبياً . واذا لم يتنازل الاخر « بصورة منصفة » ، فان الاول يستطيع ، على هذا النحو ، ان ينتصر في ازمة

باعلانه قراره بالتصعيد ، مبدياً تصميمه بافعال ، مستعملاً ضروب عنف متزايدة الحجم اذا بدت الوسائل الأدنى غير كافية : ولماذا لا يصعد الاخر بدوره ؟ لان الخطر في القمة ، كما يرد ستراتيجيو التدرج ، متساو بالنسبة للجميع ولان لكل واحد مصلحة في تجنب الفوضى النهائية . فيجري ، اذن ، التوقف ، في نصف طريق الصعود إلى الحدود القصوى والخصم الافضل تهيؤا ، تقنياً ، لخوض حروب محدودة (نووية او غير نووية) هو الذي ينتصر والسيطرة في مناطق العنف « المعدلة » تسمح بالسيطرة على الدرجات الادنى وتجنب اخطار التساوي في ضروب الانتحار الجماعية .

ان نظرية الرد المتدرج ، المصرح بها (الولايات المتحدة) أو الضمنية (الاتحاد السوفياتي) ، تتضمن متغيرات عديدة تصلح ، جميعها ، لان تستخدم لخطاب مرافق لتزايد في جهد التسلح التقليدي او النووي . وما هو اهم ، ايضاً ، هو ان هذه النظريات تستخدم مبرراً لعولمة النزاعات الصغيرة (درجات دنيا من التصعيد) : فيجب عدم ترك الدول الصغيرة تلعب بالنار ، وبوليس الكبار يجب ان يفرض نفسه في كل مكان . وهكذا « ينتقل » نضال ضد الاستعمار ، او حادث بين قوميتين ، إلى نزاعات امكانية ، او واقعية في بعض المناسبات بين الكبيرين .

والخلفية الواقعية للتعايش السلمي الحديث تعود إلى التحويل النووي لسياسة الدول الكبرى ، والارادة المعتمدة للتاويح بالخطر النووي في المدى الكامل للنزاعات المحتملة تبدو ، على هذا النحو ، اداة لهيمنة الكبار وترتيباً لبلقنة العالم في الوقت نفسه . وسوف يجد التفاؤل والتشاؤم ، معاً ، في ذلك مادة لتغذية ضروب هوسهما .

البرهان عن طريق الموت :

هل تكفي مصاحة الكبار المفهومة جيداً لتفسير الانتشار الخارق لهذه المذاهب في صورتها الستراتيجية (الردع) كما في صورتها السياسية (التعايش السلمي) ؟ والكتلتان المتأهبتان ، دائماً ، لابراز فروقهما الايديولوجية نسيتا ان تختصما حول هذه النقطة ، وشمس العقل الذرية تنيرهما بصورة متساوية . اجماع مفاجيء وعجيب : فما ان ظهر بهذا السلاح الذي سمي مطاقاً حتى تسيد كمبدأ لترتيب الكوكب ، ملاك للكون . والامور لا تجري ، في الميدان ، افضل ولا أسوأ مما جرت عليه في متوسط الازمنة ، والحروب الاستعمارية او الامبريالية سائرة في طريقها ، والرشاشات تطاق على العمال البولونيين والمجريين كما على السكان الروس بمناسبة احداث محلية نسمع عنها بعد خمس عشرة سنة من حدوثها . والابادات تتبع مجراها ، والفلاحون الصفر او السود ، بل والبيض ، يبادون . ولكن كل شيء يبدو متحولاً في الرؤوس منذ البرهة التي تعلن ، فيها ، الحروف الكبيرة في صحافتنا اليومية ، مع هيروشيما ، ان نهاية الازمنة قد تكون غداً وان البشرية تقرر ، من الان فصاعداً ، مصيرها بكل مسؤولية . فهل يكون العصر الذري عصر العقول ؟

« لا يثبت المرء حريته الا بمجازفته بحياته » (هيغل) . لقد اعان فيلسوف ، قبل قرن من التجهيز العلمي للسلاح ، المبدأ الذي يحكم المنطق الردعي . وهو ليس اي فيلسوف ، بل اكبر مفكر سياسي الماني في عصره — عصر حروب الثورة والامبراطورية ، الفيلسوف « الرسمي للدولة البروسية » كما كان يقال ، ولكنه ، ايضاً ، ابو الديالكتيكية

وجد الماركسية « الثورية » . وهو ليس اي منطق ، بل منطق السيطرة على العالم .

تهديدات وتهديدات معاكسة ، معالجة للخطر ، افق انتحار جماعي — كل ذلك لا يكفي لصنع اصالة الستراتيجيات النووية . والحرب الحديثة لم تخترع تهديدات الابادة ولا الفصائل العسكرية للارهاب ضد السكان . ان تاسيت يوضح ، في « حياة اغريكولا » ، للقائد البروتوني غالغاكوس المناهج القاسية للامبريالية الرومانية قائلاً : « حيثما عاثوا فساداً بكل شيء ، يسمون ذلك سلاماً » . والجانب الحديث حقاً للتهديد النووي يقوم على ما يقترحه مبدأ للنظام : فالتدمير المحتمل للكوكب يصبح نقطة الانطلاق الوحيدة لتنظيمه العقلاني والتدمير الردعي وبناء التعايش يصبحان وجهي التخطيط الكارثي نفسه . وكان هيغل اول من اوضح منطق هذا الجانب الحديث المطروح في المعادلة : التدمير = البناء .

ان كل تاريخ للحرب يذكر عنصري اغراء افناء العدو والمجازفة التي يتعرض لها المقاتل (ومن هنا « شجاعته ») منذ اقدم الميتولوجيات . وقد احتفظ للقرن التاسع عشر بارادة التفكير في العالم انطلاقاً من هاتين السمتين ، كما هو من شأن القرن العشرين ان يضع هذه الفلسفة في الواقع متذرعاً بالسلاح النووي .

فردان مستقلان يلتقيان (يعني هيغل ، بكلمة افراد ، دولا وحضارات كما يعني « ضروب وعي ») . ان كلا منهما يمكن ان يموت وان يميت الاخر ، وكل منهما يريد ، على سبيل الارتياب او الاحتياط او التحدي او المكانة أو المغامرة ، موت الاخر : صراع حتى

الموت . والسيد هو الذي « يصمد » اكثر من الاخر لخطر الموت اي ، بايجاز ، من يعرف كيف يموت . والعبد هو الذي ينحني لانه متعلق بالحياة اكثر مما ينبغي ، وبالتالي مغلوب . وسيناريوهات الستراتيجيين النوويين ليست ، قط ، مختلفة وان لم تعترف بذلك ، ويتساوي في هذا الامر الهيغليون المفتونون بالعمق التأملي للمفكر المعلم ومقرظو « عالم » كتاب السيناريو الامريكيين . وتشترك السيطرة في التصعيد الذري والسيطرة الهيغلية فيما يلي — وهو اساسي : الاقوى هو الذي يتجاسر ويعرف كيف يقترب اكثر من غيره من الموت ، ذلك « السيد المطلق ».

ان عصب الحبكة الهيغلية هو « البرهان الاعلى عن طريق الموت » . لقد اعطى السيد هذا البرهان بمجازفته بحياته ، والعبد يعرف نفسه كعبد برفضه هذه المجازفة . وهذا البرهان يبدو الاعلى لانه يصنع نقطة انطلاق مطلقة : السيد أحرق كل مراكبه ، جازف بكل شيء ، لم يدع شيئاً وراءه . والعبد الذي اراد الافلات من هذا النفي المطلق خضع له على الرغم منه : لقد اصبح شيئاً للسيد ، لقد جرد من ملكيته كل شيء . ونقول ، بالتعابير الردعية : السيد بدا « حرياً بالتصديق » في « سلوك مجازفة » ، وليس العبد الذي تكشف ، على شفير الهاوية ، عن تعلق اكثر مما ينبغي بخيرات هذا العالم ، الذي رفض ، نوعاً ما ، ان « يموت من اجل دانتزيغ » .

وهذه البداية المطلقة بداية نظام . فالسيد يستمتع والعبد يعمل ، والمجموع يحول العالم ، يؤنس الطبيعة ويطبّع الانسانية . وفي هذا المجموع ، يستمر المعلم في السيطرة على القيادات . فخلافاً للصيغ المقبولة ! « ديالكتيكية السيد والعبد » ، وهي الصيغ المكرسة لابناء

مريم ولينين ، لم يقترف هيغل ، قط ، بلاهة تأكيد كون العبد يتحرر « بالعمل » . من المؤكد ان السيد الذي يقتصر على العمل « يتعنت » ، « يتحيون » ، « يتثبت في صميم العبودية » . انه لا يصبح ، قط ، سيد السيد ويقع فيما سوف يحتقره ماركس ، بدوره ، بوصفه « غباء المهنة » .

ان النظام سيكون مطابقاً في انطلاقة هذه البداية المطابقة ، في افق الموت : وسوف تسوس القوى العظمى العالم مانعة نزاعات الامم اله غيرة من التفاقم ، اي فارضة التعايش تحت رعايتها .

ويمكن للسيد البربري ان يحي امام السيد المثقف ، وذلك بفضل عمل العبد . فالاول كان يتمتع ويرتوي حيوانياً ، متحولاً إلى « عبد العبد ». اما الثاني ، فهو « يصنع بنفسه ما يصنعه بالعبد » ، يصنع في العام ، بصفاء ذهن ، ما يصنعه العبد في الخاص والتعنت : وفي حين يعمل العبد ، « في قاق خاص ما » ، يغذي السيد القاق (« الانحلال العمومي عامة ») ، وهو الاول الذي يخرج من علاقة السيطرة — العبودية .

والعبد يخرج منها بأن يصبح سيداً لا يقلب السادة . انه يدخل في جماعتهم مشتركاً فيما يؤسس سيادتهم ، مشتركاً في قلقهم . ويجب ان « ينغمس في الخوف المطاق » ، كما يجب ان يتجاوز « ضروب القاق الخاصة » ، القاق من فقدان شيء او آخر ، وحتى حياته : وليس عليه تمجيد عمله بوصفه محرراً بل عليه اكتشافه « نتفاً » وتحويله إلى نتف : « عندما لا يكون كل محتوى الوعي قد ترنح . . فإن الحس الخاص ، وهو مجرد تعنت ، حرية مازالت باقية في صميم العبودية » . وعلى العبد كي يصبح سيداً ، ان يعرف كيف يفقد عمله وكذلك حياته : انه يخرج من العبودية من حيث دخلها . لقد رفض « ان يستأصل من ذاته كل وجود مباشر » ، قطع الصراع حتى الموت لانه كان متمسكاً بالحياة ،

اكثر مما ينبغي . وهو ، اذ يصبح مواطناً ، يثبت لنفسه انه قادر على ان يكون جندياً ، ان يصعد إلى الحدود القصوى ، ان ينجز « حركة التجريد المطلق » ، ان يقدم « البرهان الاعلى عن طريق الموت » ، اي باختصار ، ان يموت من اجل الوطن ، وهو ، منذ ذلك الحين ، في التيار .

« الخوف من السيد هو بداية الحكمة » بالنسبة للعبد . وما هي قمتها ؟ التحرر بالعمل ؟ كلا . . قلب السيد ؟ كلا ايضاً . . ان منتهى الحكمة الذي يؤدي ، في الحالــة العقلانية ، إلى ان لا يكون احد عبداً هو ان لا يكون للجميع سوى سيد واحد ، السيد المطلق : الموت . فان يريد المرء ويعرف اللاشيء هو ان يعرف الموت ويريده .

وهنا مبدأ مشترك بين هيغل وانبياء الردع هو : كل سلطة تتوطد بالتدمير قبل ان تتوطد بالبناء . فالقوة هي ، قبل كل شيء ، الارهاب . وتطهيرات التعايشات المسوسة جيداً محسوبة في افق الكوارث المخططة البكر . وقد كانت مجلة العلماء الذريين الامريكيين (« العلماء الذريون ») تزين ، لزمن طويل ، عنوانها بساعة يشير عقربها الصغير إلى منتصف الليل ويقترب عقربها الكبير منه ، ويبتعد عنه بقدر ما تحمل تموجات الحياة الدولية على الاحساس ، من قريب او من بعيد ، بنهاية العالم . ومحاكمات « التعايش السلمي » تبدأ حيث تنتهي البراهين السَتراتيجية إلى الصفر ، والعقل الحديث يجري ، بالطريقة نفسها ، العد العكسي للسلم والحرب .

ليس التعايش الردعي سوى الطريقة الحديثة في طرح مسألة السلطة وحلها . والرعايا يعرفون انفسهم ، فيه ، بخضوعهم لخطر الموت المعانى في وحدة « ذرية » . وتقوم ، فيه ، السيطرة بوصفها تلاعبا بهذا الخطر ،

« ازا أو الفوضى » ، كما يقول سادة زماننا وهم يقيمون في قاعة تزيد من اطلاقها زيادة محاصرتها . والصورة الاخيرة التي يتركها لنا فاغنر من اولمبه ، اولمب القرن التاسع عشر ، هي صورة فوتان يجمع الالهة حوله ، وحولها ربطات حطب متأهبة لاحراق الوالهالا وسكانه الالهيين . اما الالهة الحديثون ، فهم يتعايشون ، انهم غسقيون .

تجاوز التعايش

ينظم التعايش السلمي ، في معانيه المتنوعة ، لعبة وحدات كاملة التحديد – الدول – بموجب مكانها المتفاوت الارتفاع في سلم القوة النووية . فيسود من هو قادر على افناء نفسه والاخرين : وتقتصر اللعبة على تواجه دول رهانها الرئيسي هو ان تبقى حية . وتتخذ ، ضمن هذه الحدود ، حقيقة نسبية لان الدولة الحديثة ، مهماً كانت متبجحة ومهما كانت استبدادية ومهما كانت ديكتاتورية ، تتردد عندما يلوّح لها بموتها المؤكد : « يمكن ان نحصل على الامن ضد كل ما هو غريب ، ولكن الموت يجعلنا نسكن ، جميعاً ، نحن البشر ، في مدينة لا اسوار لها » (ابيكور) . والجديد اطلاقاً ، الطفرةالغريبة التي ادخلها السلاح النووي هما تأكيدهما ، في نظر اعند الناس ، المبدأ التالي : الدول ، كلها ، حيوانات فانية . والجانب المذهل من الخبر يسمح بقياس الخلود الذي تنسبه الدول إلى نفسها عادة .

واذا كان وجود التهديد النووي يستطيع تعديل ايديولوجيات الدول التي تظن نفسها اكثر خلوداً ، فلا ينبغي ، البتة ، ان نأمل في ان ينظم ، بذلك ، العلاقات بين الدول . فأفق كارثة ذرية واقع في جهد التسلح التكنولوجي الذي اخذت به ، منذ ولادتها ، الدول – الامم الفتية

التي اصبحت ، في خمسة قرون ، متزايدة التهديد والهشاشة . وفي نهاية ما كان ، في عصره ، اكبر مذبحة عسكرية في التاريخ ، بعد الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ — ١٩١٨) اعلن فاليري قائلاً : « نحن الاخرون ، الحضارات ، نعلم ، بعد الان « اننا فانون » . ونحن نعرف ما جرى بعد ذلك . فالتسلح يخلق بين الكبار توازناً كارثياً مماثلاً لذاك الذي عاشته اوروبا بعد عام ١٩١٨ . بل انه ليس امراً غير قابل للتصور ان يقنع اختراق تكنولوجي في ميدان التسلح كبيراً بانه يتمتع بالمزايا نفسها التي تمتع بها هتلر في اوروبا السيئة الاستعداد قبل عام ١٩٤٠ ، فتجربة الحظ والمراهنة بكل شيء ساو كان لفانين يعرفون انهم كذلك . . وتقديم البرهان للكبير الجسور على كون الاخطار عظيمة لا يمنع ، اطلاقاً ، ان يتقبلها . . فقد قدم البرهان المسبق نفسه ، دون جدوى ، لهتلر وبيكر وشول .

ان السلام لا يضمن بالسلاح النووي الذي لا يجعله ، كذلك ، محسوماً . ومثال حرب فيتنام يبين ذلك . لقد استمرت ثلاثين عاماً في اوج فترة الردع المتعادل والتعايش السلمي (١٩٤٥ — ١٩٧٥) ، واثبتت ، بصورة مزدوجة ، ان الاقتصار على العلاقات بين الدول يجعل المتعايشين السلميين عاجزين عن السيطرة على مدة النزاعات واتساعها ونهاياتها . وبينت الخبرة مرتين ، في المواجهة نفسها ، ان الحرب لا تقابل ، ببساطة ، دولا بدول ، بل يجب حسبان حساب لتدخل الرأي العام .

وينبغي حسبان حساب للرأي العام الفيتنامي اولاً . فقط احبط مرتين ستراتيجية امريكية عاجزة عن تعبئة « الجنوب » الليبرالي ضد « الشمال » الشيوعي وجعل فيتناميين يواجهون ، في الميدان ، فيتناميين بقوى متعادلة .

وكانت عاجزة ، كذلك ، عن ارهاب سكان الشمال ، بصورة حاسمة ، حتى بضرب العاصمة هانوي : فالرأي العام لم يتخل (بصورة كافية) عن دولته بحيث ترغم هذه الاخيرة على التخلي عن تدخلها في الجنوب . وقد القت القوات الامريكية من القنابل ، على فيتنام ، اكثر مما استعملته خلال كل الحرب العالمية الثانية . وهذا التفوق الهائل في مجال الارهاب الجوي والاقتصاصات والتهديدات بالافناء لم يفد شيئاً . وكان ذلك برهاناً حياً على ان التسيد في درجة من درجات التصعيد لا يستلزم ، على عكس ما يحمل على الاعتقاد به ستراتيجيون عديدون ، ان تحل به النزاعات الواقعة في درجات ادنى . فلا يسيطر على الحرب الميدانية التهديد وتنفيذ التهديدات والاقتصاصات الجوية القريبة من الابادة . ان هناك استقلالاً لكل نموذج من نماذج النزاع لان الدول التي تتواجه ، مباشرة ام بصورة غير مباشرة ، لا تسيطر على المقاتلين سيطرة مطلقة . فالمقاوم الذي يجازف بحياته في الادغال لا « يمس » مسا حاسماً عندما تقذف هانوي بالقنابل . وكذلك هو الامر بالنسبة للفلاح الذي ينقل اسلحة . لقد امكن ، بالتأكيد ، ان تكون السلطة القائمة في هانوي قد روعت ، الا انه كان لهامخارج اخرى ، وكانت تستطيع ، في الحد الاقصى ، ترك عاصمتها للقنابل متذرعة بأن سلطتها لا تحكم حجارة بل رأيا عاماً هزيمته اصعب ، وما تستند إليه دولة ما حيال تهديدات عدو متفوق بتقنيته وقدرته القاتلة هو رفضها ان تكون وحيدة في العالم ، فتلوذ برأيها العام وتبشر بالحرب الشعبية ، بمحاصرة المدن من جانب الارياف ، بمحاصرة السماء بالارض . فبقدر ما يحتل الاول السماء ، يحفر الاخر ثقوباً متزايدة العمق . والاقل اغتراباً عن السكان الناجين هو الذي يربح .

والحد الثاني الذي لقيه الستراتيجيون الامريكيون – لم يكونوا قد توقعوه ابداً – هو رأي عام البلد المتفوق تكنولوجياً . فقد كان يمكن لحرب فيتنام ان تستمر عشر سنوات اضافية لو لم تكن الشبيبة الامريكية قد « كسرت » ، من الداخل ، الجيش الامريكي وجعلته عاجزاً عن تولي المهمات التي كان جنرالاته يعهدون بها إليه ، وذلك تحت وطأة الغيتارات والقنابل اليدوية الملقاة في الاندية العسكرية العليا ، وتحت وطأة المخدرات ومواعظ رجال الدين ، وعن طريق المظاهرات الطلابية وثورات السود وشرف بعض الصحفيين . وكانت تلك اقوى تعبئة لرأي عام ضد السياسة العسكرية لحكومته الخاصة عرفها ، قط ، بلد غير متفسخ من الداخل بهزيمة (كما كانت حالة روسيا القيصرية عام ١٩١٧) . وكانت تلك المرة الاولى التي تم ، فيها ، تحييد جيش – احدث جيش في العالم – لا من جانب الذين يحاربونه ، بل من جانب من يحاربون فيه .

كل ما كان قد جرى هو بضعة جنود اعدموا رمياً بالرصاص في الخنادق ، عام ١٩١٧ ، والحركة الدادائية : فالحرب العالمية الاولى لم تلق سوى معارضات من اقلية ضئيلة ، وكان الرأي العام ، بشكل هائل وكثيف ، شريكاً في المجزرة الرهيبة . والاعتراضات على الحروب الاستعمارية ارتفعت ، في المتروبولات الاوروبية ، متأخرة وخفرة . وكانت شبكات الفرار من الجندية ، في فرنسا ، خلال حرب الجزائر ، ادنى بما لا يقاس من حركة التمرد العملاقة التي امتدت إلى ملايين الشباب الامريكيين إلى حد فرض نفسها على الرأي العام ووقف الحرب (وهذا لم يتم ، وذلك تفصيل صغير ، دون وضع حد للحياة السياسية لرئيسين للولايات المتحدة) .

اننا لا نتصور هنا ، البتة ، حركة لا تقاوم تكون ضمانة للسلم لأنها قادرة على وقف عدوان . ويكفي ان نعترف بأن وهم تعايش بين الدول عاش طويلاً وان معطى جديداً يفرض نفسه : فليس الرأي العام ، بالضرورة ، ملكية الدولة هذه ، الطيعة والقابلة للتعبئة بصورة لا متناهية . وقدرة الرأي العام على التعبير عن نفسه والمعارضة ، في كل المعسكرات ، يمكن ان يكون حاسماً .

ان التعايش بين الدول الكبرى يضمن لكل منها حق قمع معسكره كما يريد لقاء الوعد بعدم التدخل بالشؤون«الداخلية » للمعسكرات الاخرى . وهذا لا يمضي دون منازعات على تعريف الحدود المانعة من جانب كل معسكر . وهذه المنازعات تعيد ، كل مرة ، اشعال خطر مواجهة اعم على اعتبار ان التلاعب بهذا الخطر هو ، على وجه الدقة ، الذي يدعي الكبار ان يسوسوا ، به ، المنازعات ، منازعاتهم ومنازعات الصغار . والتدخل المعارض لانواع الرأي العام اعاق ، في بعض المناسبات ، هذه الاليات . يبقى ان نكتشف ان هذه المعارضات ، في الشرق والغرب ، متضامنة وترمي ، جميعها ، إلى صنع اقدام من آجر للعمالقة النوويين والبوليسيين . لقد شن الصراع ضد الحرب ، في الولايات المتحدة ، باسم الحقوق المدنية . وقريب منها ، تماماً ، الانشقاق في البلدان الاشتراكية الذي يعلن ، بصورة موحدة ، انتماءه إلى حقوق الانسان . فلنستمع إلى المحكومين ، إلى اولئك الذين لا يستطيعون ان يضمنوا لانفسهم تعايشاً الا بانتزاعهم حقوقاً قادرة على وقف الاندفاعات الحربية للحكام .

* * *

- ٢ -

ايديولوجيات التحرر

كريستيان ديكان

تنتقل القواميس من « الحرية » Liberte إلى الليبرالية Liberali Ime أما التحرر Libera Tion ، فهو مغفل . وهذا المكان الفارغ هو مانود ان نثيره كما اثار ملايين معذبي الارض . لقد قلبت سيرورة«عودة للمكبوت » عملاقة– منذ ثلاثين سنة – المسرح السياسي العالمي . ولنقل ، بصراحة ، ان احسن ما في جيل التقى « نزعة العالم الثالث » . وهذا الجيل نفسه الذي يطيب لبعضهم – اكثر مما ينبغي – ان يسموه ، اليوم ، ضائعاً قد نشأ عن اختلاط مزج بين التحرر والاشتراكية . والعالم الثالث كان مكاناً جيداً : فكوبا والجزائر والصين بعثت على الحلم واستخدمت رائزاً اسقاطيا للشخصية .

ولكننا نود ، هنا ، ان نخرج من الغرب ونجرب مقاربتين . الاولى ، وهي مقاربة للمكان الاخر ، تريد الكشف عن قوة اسلحة النقد داخل العالم الثالث . اما الاخرى ، فهي تريد ، كخاتمة ، ان تعيد المرور بمسألة الدولة ، هذا الموضوع الذي لم يفكر ، فيه ، التحرر . وسوف نتساءل ، ونحن نعيد قراءة هيغل ، ما اذا كانت الاستقلالات لا تبني دولا على غياب المجتمعات المدنية .

لقد انبثق العالم الثالث على الرقعة السياسية بمعاركه التحريرية . وهذه الاخيرة صنعت نظرياتها : فقد كان لغيفارا ، سيزير ، سنغور ، فانون وماو تأثيرات عملية . ولكن واقعة فرضت نفسها بصورة كثيفة وعنيفة . فبروليتاريو العالم الصناعي ظلوا ، على الرغم من كل العقائد الثورية (اذا لم يكن هذا التعبير فرس نهر بخارياً) ، غير مبالين بثورات المستعمرين . فلا العمال الانكليز دعموا الماوماو ، ولا الهولنديون ساندوا الماليزيين ، وحركات المجندين الفرنسيين القليلة العدد التي عارضت حرب الجزائر ظلت اقلية ضئيلة .

وتبين ان مخطط الثورة الدائمة الذي انضجه تروتسكي غير قابل للتطبيق على العالم الثالث . فلنذكر بمحاكمة تروتسكي : « في الثورة الروسية ، كانت البروليتاريا الصناعية قد استولت على الميدان نفسه الذي كان قاعدة الديمقراطية نصف البروليتارية للحرف وعراة القرن السابع عشر . . . لقد جمع رأس المال الاجنبي حوله جيش البروليتاريا الصناعية دون ان يدع للحرفية الوقت اللازم للولادة والنمو . ونتيجة لهذا الوضع للاشياء ، حدث ، في برهة الثورة البورجوازية ، ان وجدت بروليتاريا صناعية من نمط اجتماعي مرتفع جداً نفسها القوة الرئيسية في المدن » . وهذه القوة الرئيسية دمرت هذا المخطط لعدم وجودها في العالم الثالث .

واذا كانت السيطرة الاستعمارية قد الغيت في كل مكان تقريباً ، فإن هذا الالغاء لم يصاحب ، في اي مكان ، بقلب للسلطات . فأسس السيطرة لم تتزعزع في اي مكان . وامكن للفلاح الكوبي والنصير الفيتنامي والطالب التركي الذي كان يقف ضد مندريس ان يوهموا

ـــ لفترة ـــ بأنه كان للعمل السياسي وجه العالم الثالث . وكان يزيد في قوة هذا الامل انه كان مصاحباً بسلبية الجماهير الغربية . الا انه اذا كانت اليقظة قاسية ، فالامر لا يدور حول السقوط من الجانب الاخر للجواد ولا حول اخفاء التغيرات الفعلية بذريعة انه قد بولغ في تقديرها . ففي ثلاثين عاماً ، انقلبت الجغرافية السياسية (١) وعالم الدومينو تفكك إلى تنظيم ذي اقطاب اكثر تعقيداً . ولكننا لن نستطيع تجنب الحقيقة غير السارة : لماذا انهارت الثورات الوطنية ، بعد ان تغلبت على الاعداء الخارجيين ، اواستحالت إلى مراجع بيروقراطية ؟ اننا لن نستطيع اعطاء اجابة كاملة عن هذا السؤال ، ولكننا سنحاول اقتفاء اثر الشبكات التي تسمح بالتفكير في هذه السيرورات . فلم تطرح ، في اي مكان ، مسألة بالغة التجسد ، مسألة سيطرة الساطة على الانتاج . ويبدو ان هناك فكرة اساسية تشترك ، فيها ، كل ايديولوجيات التحرر هي انه لا توجد الف طريقة لتنمية الانتاج والانتاجية . وان هناك ، للخروج من التخلف ، طريقتين : النموذج الرأسمالي او نموذج العقلانية "بيروقراطية . وفي الحالة الثانية ، كانت الايديولوجية الباشفية ، بدرجات متفاوتة من الوضوح ، النموذج ، ولكننا نعرف ، اليوم ، انها ، هي الاخرى ، تشارك الايمان بكون الرأسمالية نظام الانتاج الناجع والعقلاني الوحيد (يكفي ، للاقتناع بذلك ، ان نقرأ لينين الذي يشيد بتنظيم البريد والبرق والهاتف (٢)).ان بعضهم قد عارض ، حقاً ، هذه « البديهيات » . ولكن انتقاداتهم للتسلسل الرتبوى خاطت ، بتكرارها لاخطاء المعارضة

---

(١) تحدث الكوبيون ، في انغولا ، عن بلدان لاتينية ـــ افريقية .

(٢) ك . كاستوريادس : مؤسسة المجتمع الوهمية ، منشورات سوي ١٩٧٦ .

العمالية الروسية ، بين الاختصاصيين والتقنيين (الضروريين) ومديري الانتاج غير المراقبين في الادانة نفسها . وهذا النقد غير المتمايز كان يترك الاولوية لرسل « النجع » و « العقلاني » اي ، باختصار للنموذج الموروث .

ان الدولة تسود ، اليوم ، في كل مكان حتى ولو كانت تتباهى ، هنا وهناك ، بكونها « دولة الشعب بكامله » . واشكالها متنوعة : فهي تستطيع ان تسمي نفسها ديكتاتورية البروليتاريا (حتى ولو غالبا ما جرى التخلي عن هذا المصطلح لحساب مصطلح الهيمنة) والانتقال نحو الاشتراكية ، ولكن الدولة لم تمتص ، في اي مكان ، في المجتمعات المدنية . ومع ذلك ، فان الفلاحين قد قاتلوا من اجل الارض والكرامة والحرية والسيادة . ومع ذلك ، ايضاً ، فإن صعوبات الامس غير المفكر فيها او غير المرئية بدأت غداة النصر .

لقد عدلت ايديولوجيات التحرر خريطة العالم ، ولكنها ظلت ، اجماعياً ، وريثة الفكر الحقوقي — الفلسفي للقرن الثامن عشر . واعلان حقوق الانسان لعام ١٧٩٣ هو الذي ينص على ان « السيادة » تقوم في الشعب ، وانها «واحدة وغير قابلة للقسمة والتقادم وللتخلي عنها » . وهذا التكشيف يترك بياضاً في مكان اشكالية سلطات الدولة وشكلها . وكان هذا الغياب للتناقضات داخل الشعب الذي صنع قوة معارك التحرر هو نقطة ضعف الغد الذي احبط الامال . ولكن ، فلنضع افكار التحرر في اطارها التاريخي .

انهاء الاستعمار يعرض نفسه كفعل سلبي ، كسلبية . وهو يلتقي الواقعة الاستعمارية في تبريراتها . لقد صنعت الولايات المتحدة ولادتها في معارضة الوصاية الاستعمارية الانكليزية . والبابا الكسندر السادس يقسم العالم ، في منشور لعام ١٤٩٣ ، بين اسبانيا والبرتغال « من اجل اخضاع الامم البربرية وتحويلها إلى الايمان » . ونحن نعرف احتجاجات لاس كازاس وعداء مونتين للاستعمار . ولكن رابليه يحلم باستعمار انساني لان هذه الشعوب تشبه « اطفالاً مولودين حديثاً يجب ارضاعهم وهدهدتهم وامتاعهم » . وسوف يعارض ديدرو حق المحتل : « ما الذي نفكر فيه لو ان تاهيتيا نزل في سواحلنا ونقش على احد حجارتنا ، وعلى قشرة احدى اشجارنا : هذا البلد يخص سكان تاهيتي ؟ » . ولكن انجيل بعض مناهضي الاستعمار كان « التاريخ الفلسفي والسياسي لاقامة الاوروبيين وتجارتهم في الهندين » لراينال . فهو ، من جهة اولى ، عنيف جداً ، انه قانون القرن الثامن عشر : « لقد حملت السلاح ضدكم (برابرة الاوروبيين) ، وغاصت يداي في دمكم » . ولكنه ، يبقى ، من جهة اخرى ، مؤيداً لدخول سلمي للغرب .

وهو ، لوفائه لمسيحية القرون الاولى ، من انصار الالغاء التدريجي للرق . وضمن هذا المعنى ، يسبق مناهضة الليبراليين ، وكذلك مناهضة الفيزيوقراطيين للاستعمار . ذلك ان الليبراليين مقتنعون بعدم جدوى المستعمرات ، فاستقلال الولايات المتحدة لم يضر بريطانيا . وتعارض نظرية التبعية ، على خطا آدم سميث ، بمزايا الحرية التجارية . وهكذا ، فسوف يعارض مناهضو الاستعمار الليبراليون في توسيع غزو الجزائر .

ويتغير كل شيء في السبعينات من القرن التاسع عشر (كومونة باريس ، ازمة اقتصادية ، تعديلات في المبادلات الدولية) مع ظهور استعمار خالص وصاحب ينادي بمدلول الامبرطورية . وينضج ، اذ ذاك ، مذهب توسعي سوف يقنع اوساط الاعمال التي كانت ، حتى ذلك الحين ، منقسمة وحذرة . وسوف يصل جول فيري ودزرائيلي وليوبولد الثاني وتيودور ورزفلت إلى القسمة الكبرى .

وهذه الاستعمارية تبرر بالداروينية كما يلاحظ فرانسوا جاكوب (١) : « غالباً ما استخدم التطور البيولوجي مثالاً ممتازاً للمنافسة الحياتية وانتصار الاقوياء على الضعفاء ، السادة على العبيد ، من اجل اقامة ضروب اللامساواة الاجتماعية او العرقية على مقتضى للطبيعة ومن اجل تبرير أسوأ مبالغاتها . . . » . فالاستعمار يعرض نفسه ، اذن ، دون كثير من الاحتياطات ، بوصفه « واقعة طبيعية » ، بوصفه سيرورة استبعاد ضرورية لـ « المتخلف » من جانب المتطور ، سيرورة لا يمكن الا ان تحمل الفائدة للبشرية كاملة . فيجب على العروق العليا ان تعلن عن « حقها » حيال « الادنياء » . وهذا فضلاً عن ذلك « واجب » . وسوف تقابل الايديولوجية الجمهورية ، في فرنسا ، بين توسعها وبين الملكية التي ضحت بمستعمراتها . وسوف تبرر قواعد ما وراء البحار ودورها الستراتيجي الفتوحات . ولكن المستعمرات ستتكشف عن كونها استثمارات ممتازة لرؤوس الاموال تكشفها عن كونها ضمانة ضد الاضطرابات الاجتماعية بقدر ما توفر من ساحات للهجرة .

---

(١) « منطق الحي » .

ان ماركس قليلاً ما يتحدث ، باستثناء ما يتعلق بايرلندا ، عن المسألة الاستعمارية . انه ، وهو وريث فلسفة التاريخ الهيغلية ، يحدد موقع تفسيراته في منظور تقدم يأتي من الشرق فيصب في الرأسمالية الغربية . والاستعمار المرتبط بتوسع الرأسمالية — استغلال المواد الاولية والموارد الزراعية — هو ،في الوقت نفسه، حامل « مدنية » ، وما يشغله في « رأس المال » ، في « التراكم البدائي (النظرية الحديثة للاستعمار) (. . .) ليس الوضع الحالي للمستعمرات ، بل السر الذي اكتشفه الاقتصاد السياسي للعالم القديم في العالم الجديد . . . » .

ويكتب انغلز ، في عدد ٢٢ كانون الثاني من جريدة « نجمة الشمال » (١) ما يلي : « كان نضال البدو يائساً ، ولكن فتح الجزائر كان واقعة هامة ومناسبة لتقدم الحضارة على الرغم من كون الطريقة التي شن بها جنود بوجو الحرب مدانة جداً . . . فبعد كل شيء ، يكون البورجوازي الحديث ، بالحضارة الصناعة والنظام و « الانوار » التي يحملها معه ، افضل من السيد الاقطاعي او قاطع الطريق ومن الحالة البربرية للمجتمع الذي ينتميان إليه » . وانغاز وفيّ ، هنا ، لخط « بيان الحزب الشيوعي » الذي يلح على دور البورجوازية البارز الثورية .

فالاستعمار يحطم ، اذن ، الحدود مرغماً الاخر على ان يكون بورجوازيا ، اي متمدنا . وماركس هو الذي يلاحظ ان السيطرة البريطانية على الهند « تحطم بنية المجتمع الهندي ولكنها ، من جهة اخرى ، تخلق ، بتوحيدها البلد وتنميته ، شرط مرحلة جديدة » . وهكذا ، فان « رخص المنتجات مدفعية ثقيلة تسمح باختراق اسوار الصين

---

(١) شاهد من غاليسووباديا : الماركسية والجزائر .

وترغم اشد البرابرة في تشبثهم بمعاداة كل اجنبي على الاستسلام » . ذلك ان البورجوازية اخضعت الارياف للمدينة ، وخلقت مدنا كبيرة وزادت ارقام سكان المدن بالنسبة للريف زيادة مدهشة ، ومن هنا انتزعت قسماً هاماً من السكان من خبل حياة الحقول (ناقمى ، هنا ، ازدراء الفلاح ، وهذا موروث هيغلي آخر) .

الاممية الثانية قليلة الالتفات إلى المشكلة الاستعمارية . بل ان برنشتاين سيمضي إلى درجة تبرير الاستعمار . ولن تولي روزا لوكسمبورغ سوى انتباه ثانوي لـ « الشعوب » لانها تبقى وفية لأرجحية النضال الطبقي البروليتاري . وهي تماثل ، في مخططها ، بين النضال الطبقي والنضال ضد الامبريالية . ولكنها ، اذ تحافظ على اولوية الانتاج ، تركز تحليلاتها على الانقسام بين الاقتصاد الطبيعي والاقتصاد التجاري والرأسمالي. فما يؤمن ، اذن ، نمو الرأسمالية هو عامل خارجي : دمار الاقتصاد الطبيعي ، نهب المجتمعات غير الرأسمالية . ولكنها تعان ، ايضاً ، عن تشكل طبقة عاملة في المستعمرات ، وهي طبقة ستجد مكانها في جملة البروليتاريا الاممية . وهي ، كماركس ، تفكر في الولايات المتحدة . . . وسوف ينبغي انتظار لينين ليبرز ، في منظور اجمالي ، نضال التحرر الوطني . ولينيـــن هو الذي كتب، بصـــدد نشـــرة جونيتوس (لوكسمبورغ).ما يلي : « ليست الحروب الوطنية محتملة فقط ، بل انها محتومة في عصر الامبريالية من جانب المستعمرات واشباه المستعمرات». ويكتب ، عام ١٩٢٠ ، ما يلي : « لن يمكن للامبريالية العالمية الا ان تنهار عندما سيحقق الهجوم الثوري للعمال المستغلين والمضطهدين داخل كل بلد اللقاء مع الهجوم الثوري لمئات الملايين من البشر الذين كانوا ، حتى الان ، خارج التاريخ » . فالاممية الشيوعية تدعو ، اذن ، إلى ثورة

« عبيد مستعمرات افريقيا وآسيا » . ومساندة الشعوب المناضلة شرط الانضمام إلى الاممية الثالثة . وكانت الحرب العالمية الاولى قد فتحت ثغرات في البناء الاستعماري ، ولكن الثلاثينات من هذا القرن شهدت تمجيداً جديداً للفكرة الاستعمارية . فانتذكر العرض الاستعماري لعام ١٩٣١ ، ولنعد قراءة جيد ، وهربارت خاصة . ولكن سيلين هو ، على وجه الاحتمال ، افضل من يصف العالم الاستعماري . فياردمو ، بطل قصة « رحلة إلى آخر الليل » ، يتحدث عن عالم « الزنوج وصغار البيض » في ذلك العصر :

« اهل البلد الاصليون لا يعملون ، قط ، من جهتهم ، الا تحت ضربات الهراوة ، اجمالاً ، ويحافظون على هذا الاعتبار ، في حين ان البيض الذين حسنهم التعليم العام يمشون وحدهم .

« (المدير) : « عندما وصلت انا إلى التوغو ، منذ حوالي ثلاثين عاماً ، لم يكن هؤلاء الاوغاد يعيشون ، بعد ، الا من الصيد والقنص والمذابح بين القبائل ، اما اليوم ، فلم تعد هناك انتصارات ! نحن هنا ! لم تعد هناك قبائل ! لم تعد هناك بهارج ! لم تعد هناك فوضى ! بل هناك يد عاملة وفستق ومطاط ! . . . ومن اجل دفع ضريبة ذلك ، ينضح الزنوج ببؤسهم ، باباطيلهم التي لا تنتهي ، باستسلاماتهم المقززة . . . وهم ، على وجه الاجمال ، مثل فقراء بلادنا تماماً ، انما مع المزيد من الاطفال والاقل من الغسيل القذر والاقل من النبيذ الاحمر حولهم . . .

« لقد كان بيض قلعة غونو الموسرون يتشبثون باللعب وهم يعبون من الوفرة ويتثاءبون ويتجشؤون ، فوق ذلك ، على هواهم . وكان الواحد منهم يحصل ، بمائتي فرنك ، على صاحبة الحانة الجميلة ، وكانت

سراويل هؤلاء المهرجين تتعبهم في حك اجسادهم ، ولم تكن اربطتها تتوقف عن الافلات . . .

« لقد كان المعمرون على هذا النحو ، خلال اسابيع وسنوات ، بعضهم امام البعض الاخر حتى البرهة التي لم يكونوا ينظرون ، فيها ، إلى بعضهم بعضاً . فقد كانوا متعبين ، إلى هذا الحد ، من تبادل الكراهية . . . .

« كان الشراب يدوم ثلاث ساعات كاملة . وكان الحديث يجري اثناءه ، دائماً ، عن الحاكم ، محور كل المحادثات ، ثم عن سرقات الأشيـــاء الممكنـــة والمستحيلة ، واخيراً عن الجنس ... الوان العلم الاستعماري الثلاثة . وكان الموظفون الحاضرون يتهمون ، دون مراوغة ، العسكريين بالتمرغ في الفساد وسوء استعمال السلطة ، ولكن العسكريين كانوا يردون عليهم جيداً ، اما التجار ، فقد كانوا ، من جهتهم ، يعدون كل هؤلاء النفعيين محتالين منافقين ونهابين » .

وامام هذه الايديولوجيات ، سوف يكون كسب كل الشعب امراً ملحاً بالنسبة لحركات التحرر ، ولكن هذه الجبهة المشتركة ستفسر — غالباً — ضعفها وتشوشها الاجتماعي والسياسي .

جبهة في لا مكان وفي كل مكان

لا معنى للحرب الشعبية ، ستراتيجية حركات التحرير وتكتيكها ، ما لم تفد من مساندة السكان . فبما انها سلاح الضعيف ضد القوي ، فان دعم السكان هو ، وحده ، الذي يستطيع ان يتيح لها ان لا تنتهي إلى ان تكون مسحوقة . ان قوتها هي المكان والزمان . فالمحارب الشعبي لا يقول : « هذا صحيح لاني اموت من أجله » بل هو يهرب ويكسب الوقت . ولكن هربه هو هرب فعال ، انه امكانية العودة وقلب الموقف .

وبما ان الحرب الشعبية قوة الضعيف ، فيجب ان تفلت من قانون السيد ، من المحاكاة . وكان ماو اول معاصر يبرز هذه الظواهر حتى ولو امكن ان نجد له اسلافاً كباراً . فروبن هود وماندران وكارتوس والحرب الشعبية الاسبانية وبانشوفيلا والكانغاسيروس البرازيليون ماثلون في كل الذاكرات (يحلل هوبسباون (١) اللصوصية الاجتماعية) . ذلك ان هذه العصابات يمكن ان تتحول إلى مجرد الاجرام او ان تستحيل إلى حرب شعبية . وكانت هايتي اول مستعمرة حررها الانصار (١٨٠٣) . وسيمون بوليفار سوف يستخدمهم . ولكن قوات المقاومة كانت ، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، مسحوقة ، على وجه التقريب ، دائماً . وهكذا مع انتصار ماو ثم ديان بيان فو كمنارتين حتى ولو كانت هاتان المنارتان — المحرقتان جداً — تموهان ضروب فشل (الفيليبين ، ماليزيا) .

ما هي مبادىء الحرب الشعبية ؟ ان سن — تسو (القرن السادس قبل الميلاد) الذي استشهد به ماو واستعاده غياب يكتب ما يلي : « تجميد العدو دون معركة ذلك ما هو ممتاز » . ولكن كلاوزفتز (« حول الحرب ») هو الذي وضع ، بالنسبة للغرب ، مبادىء نجع الحرب الشعبية :

١ — يجب ان تدفع الحرب إلى داخل البلاد .

٢ — يجب ان لا تكفي كارثة واحدة لحسم مصيرها .

٣ — يجب ان يشمل مسرح الحرب مساحة واسعة من الاقليم .

٤ — يجب ان تقابل التدابير المتخذة الطابع القومي .

٥ — يجب ان يكون البلد من نوع مقطوع عن غيره او لا يمكن الدخول إليه ، سواء اكان ذلك لانه جبلي وكثير الغابات او مستنقعي ، ام بسبب نمط الزراعة الخاص .

---

(١) قطاع الطرق ، منشورات ماسبيرو .

ويجب ان نضيف إلى هذه المبادىء الزمن الذي يكون بهذه الصفة ، اساس الحرب الشعبية لان « مجرد ديمومة المعركة سيكفي ، شيئاً فشيئاً ، لا يصال انفاق القوة إلى نقطة لا يعود ، معها ، هدفه معادلاً مكافئاً له ، اي إلى نقطة سوف ينبغي عليه ، عندها ، ان يتخلى عن الصراع . . . فلا ينبغي للحرب الشعبية البخارية والمنفاتة أن تكثف(١) في أي مكان ، إلى جسم صلب والا ارسل العدو قوة مكافئة ضد النواة وحطمها » .

فالحرب الشعبية تقابل ، اذن ، الحرب الكلاسيكية . ونعرف ، كي نعود إلى « المثال الروسي » الكبير ، ان تروتسكي المعارض للحرب الشعبية كان قد تبنى ستراتيجية حرب مواقع . فما تكاد الارض تستعاد من البيض حتى يجرد الانصار من سلاحهم ويدمجهم في الجيش الشعبي (كان الأنصار غير المنضبطين ، عموماً ، اقرب إلى الفوضويين منهم إلى الحزب البولشفي . أما ماو : فهو يعكس النموذج السوفيـــاتي . فهو يمضي من الارياف إلى المدن . وفضلاً عن ذلك ، يصبح الانصار اساس الجيش. والحرب الشعبية تتحول من تكتيك إلى ستراتيجية ، ولكن الحزب يحتفظ ، في منظوره ، بالاولوية دائماً : « الحزب يحكم البنادق » . وحتى لو كانت الثورة تابعة للحرب الشعبية ، فان « السلطة تقع في نهاية البندقية » .

ويستخدم المكان استخداماً كاملاً . ويكتب غياب ما يلي : ما من جبهة محددة ، الجبهة في لامكان وفي كل مكان » . فسوف نشهد ، مع حرب فيتنام ، ظهور شبكة من الانفاق وخنادق وتحصينات هجومية مكرسة للالتفاف على العدو ، للهجوم المعاكس ضده . . . ذلك انالحرب

---

(١) فلنلاحظ ان الانقلات والتكثيف مصطلحان اساسيان في اشكالية فرويد الاقتصادية الليبيدية .

الشعبية تعمل على اساس فك مركزية السيرورات . على اساس استقلال الاسلحة في القاعدة . ولدينا مثال على ذلك في اعمال رجال كوماندوس المدفعية المجهزين بصواريخ محمولة او مدافع مورتييه (غي بروسوليه يستخدم هذه المبادىء في كتابه « بحث في اللامعركة ») . ولكن هذه المبادىء ، مبادىء « القليل ضد الكثير » غير قابلة للتطبيق ما لم يسهم السكان في الحرب الشعبية . وفي هذه الحالة ، فقط ، يستطيع النصير ان يفلت . الا ان هناك ستراتيجيتين ممكنتين . فالنصير يستطيع ان يحرر مناطق ويبني قواعد ويقيم جبهة (يوغسلافيا ، الصين ، فيتنام قبل عام ١٩٥٤ ، غينيا – بيساو) ، او ان يلعب لعبة التبعثر حتى نهاية النزاع . وهذا ما فعلته جبهة التحرير الوطني الجزائرية التي لعبت لعبة ميزان المدينة – الريف بجعلها البلاد غير قابلة للحكم .

ان قوة النصير تقوم ، اذن ، على تلاشيه . وتقدر نسبة النظاميين الضروريين لاخضاع الانصار بما يتراوح بين عشرة وثلاثين مقابل نصير واحد . الا انه في حاجة إلى مجال بشري لان الغابة حيادية ، بل ان الأسوأ هو انها تسهل غارات العدو المحمولة جواً (ماليزيا) .

ماوتسي تونغ والستراتيجية

لن نتصدى ، هنا ، لغير المؤلفات العسكرية لذاك الذي كان يريد « انارة العالم كالشمس التي تبزغ من الشرق » . ان ماو ينجز ضربة مضادة للتقليدية الماركسية التي كانت ترد الطبقة الفلاحية إلى ان لا تكون سوى الحليفة الامينة للبروليتاريا . وكان ، وهو المفتون بثورتي ١٩٠٥ و ١٩١٧ ، لا يستطيع ، مع ذلك ، صنع ثورة بروليتارية دون بروليتاريا.

وهو ينادي بالتحقيق : « من لم يقم بتحقيق لا يملك حق الكلام » :
ان ما يتراوح بين مايوني وثلاثة ملايين عامل ، في الصين ، لا يكفي
لقيام ثورة بروليتارية . وحسبان حساب للفلاحين هو حسبان حساب
للعدد وللمساحة الشاسعة للاقاليم التي يتوزع عليها السكان . فهو يبني ،
اذن ، نظرية محاصرة المدن بالريف ، وهي محاصرة ستتحقق بمساندة
الجيش الاحمر الذي يستطيع ، هو وحده ، ان يشن حرباً شعبية .وهذا
الجيش ، خلافاً لجيش كلاوزفتز ، يشن الحرب « بهدف القيام بدعاية
بين الجماهير وتسليمها وتنظيمها » . ذلك ان على الجيش المقاتل ان
يقاتل ويبني في الوقت نفسه . وسوف ينبغي ، في حرب الاستنزاف
هذه ، التهرب من اية مواجهة اجمالية من اجل ان يعلق العدو داخل سكان
معادين (« السمكة في الماء ») .

ونعلم ان ماو اقام خط فصل ثابتاً بين الحرب العادلة والحرب غير
العادلة ، ولكنه يلح ، ايضاً ، على الفرق بين الحرب الاهلية
والحرب الاجنبية . ففي حالة الحرب الاهلية ، ينتمي جنود العدو
إلى الشعب نفسه ، وهم ضحايا وليسوا مسؤولين عن الاستغلال ولذلك
يطالب « حسن معاملة الاسرى » .

ويقابل ماو القناص الذي لا يأسر بالنصير — المناضل بقدر ما هو
جندي — الذي يخدم قضية سياسية . وعلى النصير الذي يجند من بين
القناصين ان يحافظ على الحركية . ويجب عليه ان يتجنب المواجهة وبتنظم
معاً . وهكذا ، سوف تنظم الثورة الصينية جيشين : الاول نظامي والثاني
للانصار . ولكن هذين الجيشين يظلان خاضعين سياسياً للحزب . ذلك
ان هناك ، في نظر ماو ، وحدة بين الحرب والسياسة . والغاية هي ابادة

العدو ، استيلاء الشعب المسلح على السلطة . ونحن بعيدون عن الحرب الكلاسيكية التي لا يعود النصر ، فيها ، الا للتكتيك . وعلى الرغم من ان الحرب الثورية هجومية دائماً ، فإنها ستتضمن اطواراً طويلة من الدفاع الستراتيجي . وهو دفاع قام ، في حالة الصين ، على التضحية بالمكان لكسب الوقت . وستكون تلك هي ضرورة الانسحاب (المسيرة الطويلة) امام عدو اقوى مما ينبغي . فماو يعرف ، اذن ، مبدأ نضال حتى الموت(١) يجب ان يخرج الشعب ، منه ، منتصراً . ذلك ان الشعب ، من بعض الجوانب ، كلي القوة . فهو لا يخاف ، ابداً ، حتى من القنبلة الذرية التي ليست هي سوى « نمر من ورق » . ولكنه ليس معصوماً ، ويمكن ان يخطىء ويعاني ، اذ ذاك ، « خبرة الهزائم » . ذلك ان صميم الشعب هو الذي يجري ، فيه ، التمييز بين الصحيح والخاطيء . ويصنع ماو ، هنا ، مبدأ يميزه عن كل التقليد الفلسفي الذي كان يعطي الامتياز ، من السفسطائيين حتى هيغل ، للاشخاص المثقفين ، لاولئك الذين كانوا يعرفون النطق بخطاب التبرير الجيد . فالفلاحون ، هؤلاء المنبوذون ، هم الذين سيخوض ، معهم ، ماو نضاله لان « عين الفلاح ترى الصحيح ».

اننا لم نتحدث ، حتى الان ، الا عن مبادىء ماو ، وليس عن الصين التي حلت محل الاتحاد السوفياتي في ميتولوجيات التحرر . فقد ثلمت المكانة التقدمية للاتحاد السوفياتي بعض الشيء من جانب قمع الثورات المتعاقبة لبروليتاريات الشرق . الا انه اذا كان صحيحاً ان الثورة التي اسقطت ، عام ١٩٥٠ ، سلطة شانغ كاي تشيك قد دحضت عدداً كبيراً من التحليلات التقليدية ، فإنه صحيح ، ايضاً ، انه قد اضيفت

(١) راجع ا. غلوكسمان : خطاب الحرب .

إلى النواة الأولية للثوريين المحترفين (الذين تأهلوا في موسكو) ، انطلاقاً من الحرب خاصة ، ملاكات فلاحية والوف من الطلاب وصغار البورجوازيين المفلسين الخ . . .

وفي هذه البوتقة ، تكونت طبقة قيادية جديدة ، تأخذ بالمساواة ومتجانسة ايديولوجيا (١) ستكون مشاتها جماهير الفلاحين . وعندما اصبح تشانغ كاي تشيك في فرموزا ، انضم كل الجنرالات ، تقريباً ، وعشرة ملايين من الموظفين إلى الدولة الجديدة . .

غياب ، هوشه مينه والجبهة الوطنية للتحرير

يدين غياب لماو ، الا انه من المهم ان نحدد موقعه في سياق فيتنام الخاص . ولنذكر بأن هذه الارض كانت ، منذ عام ١٨٥٨ ، ميدان مقاومات شعبية ، وبأن الملك الوطني دوي تان اسهم ، عام ١٩١٦ ، في مقاومة النظام الاستعماري . وينبغي ، لفهم رهانات هذا النضال ، ان نعيد قراءة بالاز (٢) الذي يؤكد ان « الفلسفة الصينية هي ، قبل كل شيء ، فكر سياسي » . ويلاحظ دولوز وغاتاري ما يلي (٣) : « عندما يتساءل بالاز : لماذا لم تولد الرأسمالية في صين القرن الثالث عشر حين كانت كل شروطها العلمية والتقنية تبدو معطاة ؟ فان الجواب هو في الدولة التي كانت تغلق المناجم منذ ان ترى ان احتياطيات المعدن كافية والتي كانت تحتفظ باحتكار السيطرة على التجارة » . لقد حيك ، في

(١) تجانس كامبوديا الايديولوجي لعامي ١٩٧٥ – ١٩٧٦ يبعث على القشعريرة . فكل الجنس كان يدار من جانب الحزب .

(٢) البيروقراطية السماوية .

(٣) ضد اوديب ، منشورات مينوي .

هذا المكان ، ما ينبغي علينا ، حقاً ، ان نسميه ، لعدم وجود مصطلحات اخرى ، ميتافيزياء للدولة (١) ، ميتافيزياء اساسية لفهم ما نفذ إليها باسم الماركسية .

ففي عام ١٩٢٠ ، انضم هوشيه مينه إلى الاممية الثالثة ، ولكن العم هوسوف يهديء قوات المحاربين الشعبيين لديه الذين لم يكونوا ، عام ١٩٤١ ، سوى قبضة بالنسبة للجيش الياباني . ولم يقرر هو ، عندما حانت البرهة ، الثورة إلا بفضل ما يسميه « تناقضات الامبريالية » : تناقضات نهاية الحرب . وفي عام ١٩٤٥ ، ضمنت له ثورة هانوي السيطرة على هويه وسايغون الا انه اعيد خلق النظام العالمي في بوتسدام (تموز ١٩٤٥) ، وسوف يساعد البريطانيون الفرنسيين على استعادة المدن من الثوريين .

وعند ذلك نشبت معركة طويلة موضوعها شرعية السيادة الفيتنامية ، وكانت شرعية ضعيفة جداً قبل انتصار ماو في بكين .

ولذلك ، سوف تدوّي ديان بيان فو كقصف رعد . فهذا النصر الذي احرزه اناس بسطاء هو انتصار للشعب . وانطلاقاً من ديان بيان فو ، اصبحت حرب الشعب هذه حرباً نموذجية .

ويكتب غياب ما يلي : « لقد خلقنا هذه الحقيقة التاريخية الكبيرة : ان شعباً مستعمراً ، ضعيفاً ، ولكنه متحد في النضال ، يقف ليدافع ، بتصميم ، عن استقلاله وعن السلام قادر ، تماماً ، على الانتصار على القوى العدوانية لدولة امبريالية » .

---

(١) راجع «حولية الموظفين غير المتحفظة » لفوكنغ تسو ،و « اوديسة لاوتسام » لليونغو .

وتمس ديان بيان فو الرأي العام الفرنسي الذي يدرك عقم هذه الحرب كما يدركها غيفارا الذي سوف يقترح « خلق فيتنامين او ثلاث او فيتنامات عديدة » ، وغياب يشير إلى الرأسمالية التي تنتج دافنيها ولكنه يعيد ، ايضاً ، فحص العلاقة بين الحرب والسياسة . ونضاله يرد إلى السياسة وليس إلى الاخلاق . وهكذا ، سوف ينبغي على الجبهة الوطنية للتحرير ان تراعي الطبقات الوسطى ، وهي لن تستولي ، قط ، على قرية قبل ان تكون قاعدة سياسية قد هيئت فيها .

وهذا العمل الطويل هو الذي صنع اصالة نضال الفيتناميين . لقد كانت اتفاقيات جنيف تنص على انتخابات في تموز ١٩٥٦ ، وهي انتخابات كان يجب ان تحقق اعادة توحيد البلاد . وسوف يلزم كل مكرديم ومطاردته للساحرات وكذلك ، ايضاً ، اخطاء الاصلاح الزراعي الفجائي في الشمال لاعادة اطلاق النزاع . ونحن نعرف ، اكثر مما ينبغي ، التدخل الامريكي وغاراته الكثيفة التي كان يجب ، في نظر الاركان العامة ، « تركيع فيتنام في بضعة اسابيع » .

ولكن الجبهة الوطنية للتحرير لم تنجح ، قط ، على الرغم من مقاومة بطولية وهجمات مظفرة ، كالهجوم على تيت (١٩٦٨) ، ان تحمل سكان سايغون على الثورة . وسوف تتخلى الجبهة الوطنية للتحرير ، في السنتين الاخيرتين ، عن الحرب الشعبية وتستخدم وحداتها المدرعة او المؤللة الكبيرة . صحيح ، حقاً ، ان الغارات غيرت الجغرافية وصنعت « مناطق صحراوية عديدة » ، ولكن المدينة لم تستجب عندما وجهت الحكومة المؤقتة إلى مدينة سايغون نداء للثورة . وما حدث هناك كان ، في الوقت نفسه ، انتصاراً عسكرياً وانتصاراً شمالياً . والمقاومة الداخلية في الجنوب خضعت للجهاز الخارجي .

فانون : عنف الفرق

يتبين فانون ، وهو طبيب نفسي ، الاضرار ، هيروشيما القيم التي سببها الاستعمار . ولا يدور الامر حول القطيعة مع المستعمر فقط ، بل ايضاً ، حول اعادة البناء . فالاتصال بالحضارة (البيضاء ، الوحيدة ، حضارة « ابناء ماركس » والكوكا كولا) لا تتحمل عودة إلى الوراء . ان المستعمر يملك السلطة المدنية والعسكرية ولكنه يملك ، ايضاً ، المعرفة والسيطرة . ففانون يريد ، اذن ، الانطلاق من قطيعة فجائية في بحثه عن حقيقة سلبية : « فلنغادر هذه الاوروبا التي لا تتوقف عن الحديث عن الانسان مع ذبحها اياه في كل مكان تصادفه فيه » . ففانون لا يتوقع ، اذن ، شيئاً من الانسانويين الاوروبيين حتى ولو كان لا يتكتم على « لعنة الاستقلال » . وهو يفكر في الفراغ الكونغولي عندما يكتب : « لا يعطي الجهد العملاق الذي تدعى إليه الشعوب المتخلفة النتائج المرجوة احياناً » .

ولكن فانون يجعل من نفسه رسول عفوية الجماهير ، رسول جمال عنفها العلاجي ، التحريري (١) : في عالم مقسوم إلى اثنين بواسطة الثكنات ومراكز البوليس.وهو يريد رد العنف.« ان العنف الذي هيمن على ترتيب العالم الاستعماري ، الذي ضبط ، دون كلل ، ايقاع تدمير الاشكال الاجتماعية الوطنية الاصلية والذي دمر ، دون حدود ، منظومات استناد الاقتصادي وانماط المظاهر واللباس ، هذا العنف سيطالب به ويتولاه المستعمر في البرهة التي ستدلف ، فيها ، جماهير المستعمرين ،

(١) السنة الخامسة للثورة الجزائرية ، المعذبون في الأرض .

وقد قررت كتابة التاريخ افعالاً ، إلى المدن الممنوعة » . ان فانون ليس بعيداً ، هنا ، عن باتاي ، عن انتهاك خلاصي . الا انه ينبغي ، ايضاً ، ان نلاحظ ، تأثير سيزير الذي ترك الحزب الشيوعي عام ١٩٥٦ والذي سيقول عن فانون : « ربما كان على المرء ان يكون انتيلياً ، اي بالغ العوز وانخلاع الشخصية ، لينطاق بمثل هذا الاحتدام إلى غزو ذاته وغزو الاكتمال » .

ويصف فانون العنف ، عنف المعمر الذي يبني التاريخ (تاريخه) على نفي تاريخ المستعمر . وهذا العنف لا يمكن ان يستسلم الا امام عنف اكبر . ولا يستطيع المستعمر ان يقابل تدمير تاريخه الا بحاضر من النضال . فالثورة الشعبية تجد شرعيتها ، كما تجد تبريرها التكتيكي في داخلها .

ويكشف العنف عقم البناءات الانسانوية المبدئية . فالكراهية تتخلل ، فعلاً ، النسيج الاجتماعي ، حتى ولو زعمت الاممية المجردة . ويتبين فانون ما يلي : « كنا مدهوشين لتبيننا ان الافريقيين الشماليين كانوا يكرهون الملونين . . . وان الفرنسي لا يحب اليهودي الذي لا يحب العربي الذي لا يحب الزنجي » .

والفهم ، الفهم دائماً ، هو ، ايضاً ، الرجوع إلى السيد والعبد . وفانون — مثل محمد الساحلي أو انور عبد الملك — مدموغ ، هنا ، بقراءة سارتر لهيغل .

الا انه اذا كان هناك ، لدى هيغل ، تبادل ، فان السيد الاستعماري يحسب ، من جانبه ، حساباً لوعي العبد : « انه لا يطلب اعترافه بل عمله » .

ولكن فانون السياسي طبيب نفسي ايضاً . لقد عمل في سان البان مع توكيل وعاشر اوري ولا بورد . ولذلك،فإنه يتبين فشل كل علم وصف الامراض الكلاسيكي في مجتمع مقاوب . لم يركز احد تركيزاً كافياً على هذا الجانب من فانون ، على غنى تحليلاته التي تعلن عن افضل ما سيكشف عنه الطب النفسي المضاد بعد خمسة عشر عاماً . فالتقسيم الثلاثي إلى : واقعي ، خيالي ، رمزي ، مقاوب ، بشكل فريد ،من جانب واقع العنف الاستعماري .

ولنستعد ، ببساطة ، بعض الحالات التي حالها فانون ، اي حالات :

– عجز جنسي لدى جزائري عقب اغتصاب زوجته .

– ذهان قلق خطير بصفة فقدان الشخصية بعد جريمة مجنونة ، جريمة قتل امرأة .

– شرطي اوروبي مكتئب التقى ، في وسط المستشفى ، احدى ضحاياه ، وطني جزائري مصاب بالذهول .

– قتل صبيين جزائريين ، في الثالثة عشرة والرابعة عشر من العمر ، الرفاق لعبهما الاوروبيين .

– هذيان اتهام وسلوك انتحاري متنكر في « عمل ارهابي » لدى فتى جزائري في الثانية عشرة من عمره .

ان هذه الحالات تطرح ، منذ ذكرها ، عقم علم اعراض مدرسة الجزائر اللاتاريخي . وسوف يبين فانون ، بصدد كل من هذه الحالات ، ان الجريمة منتجة في الاجتماعي ومن جانبه .

ليس اجرام الجزائري و « قسوته » وعنفه ، مثل جرائمه ، نتاج

« تنظيماته العصيبة » (كذا) فقط ، بل هي المنتجات المباشرة للوضع الاستعماري . وفانون يحلل الصنع الاجتماعي للاعراض .

ذلك ان على فانون ، في السياق الجزائري ، مواجهة الاطباء النفسيين المنتمين إلى مدرسة الجزائر — غير المسيسين طبعاً — بقدر ما عليه مواجهة افتتاحيات جريدة « صدى الجزائر » . وكلهم متفقون على القول ان الحرب التي اندلعت عام ١٩٥٤ ليست حرب استقلال ، بل عمل جماهير مجرمة محرومة من العقل إلى حد ما . وبدلاً من التلفع برداء الكرامة المهانة ، كما يفعل كثير من الثوريين المتقشفين ، ينادي فانون بالمرضي بوصفه احد اشكال النجع . وهو لا « يفسر » حالاته ، بل يجعلها مفهومة بوصف المحيط . وهو يضطلع بمسؤولية هذه « الوحشية » بدلاً من ان يصنع منظومة من الاعذار لها . وفضل فانون هو انه ازاح العنف من دائرة العلاقات الدولية ليكشف عنه في المستوى اليومي ، المستوى الميكرو اجتماعي . فالميراث الاستعماري من الدونية والخضوع لن ينتزع الا بعنف تطهيري . والعنف المنزوع السموم « عفو ملكي » . فهو كفعل اخلاقي ، يعيد إلى المستعمر الاعتبار في عينيه . وعبد هيغل ذو الصورة الفانونية ينتج ، الان ، عنفاً ، ذلك هو عمله ، « ممارسته » المطالقة .

وفانون يطلب من المناضل الفعل الذي لا عودة عنه، ذاك الذي يمهر الالتزام . فهو يبني ، اذن ، ترتيباً للعودة من السابي . وقد اتهمه كثيرون بنقص « النضج السياسي » ، بنسيان التربية السياسية والتنظيم الضروري للطبقة الفلاحية . وقد عبر عن هذه الانتقادات الشيوعي الفيتنامي نغوين — نغي . واذا كان صحيحاً ان موقف فانون من العفوية يبدو هشاً ،

فصحيح ، ايضاً ، انه ، بعد ان اشاد بها ،يسلم بضرورة « تقنيتها » .
الا انه يبقى ان مسألة الحزب وتنظيمه وتسلسله لم تطرح ، قط ، من جانب فانون . فاذا كان يدرك الصعوبات ، صعوبات ايام ما بعد الاستقلال ، فإنه يبقى مهماً حتى وان كان يعترف بأنه « يتفق لسود أن يكونوا بيضاً اكثر من البيض ، وان احتمال علم قومي وامكانية امة مستقاة لا يجران ، آلياً ، بعض طبقات السكان إلى التخلي عن امتيازاتها او عن مصالحها » .

ولكن مسألة السلطة تبقى غير مفكر فيها من جانب فانون الذي يبقى سجين الطور البطولي من النضال المسلح . وفانون ، مثل غيفارا الذي فتنه فيما بعد ، يرى ان الحزب التقليدي غير قابل لان يقود الثورة . وهو ، ايضاً ، يرفض فصل السياسي عن العسكري كما سيرفض الهوة التي ستحفر ، اثناء ثورة الجزائر ، بين حكومة تونس المؤقتة وقوات الداخل المسلحة .

ففانون اجتاز ، اذن ، كل الساحة الثقافية للبحث عن الهوية في العنف المتطرف . . وعلى الرغم من كونه مناضلاً داخل جبهة التحرير الوطنية ، فانه لا يولي سوى اهمية ثانوية للعامل العربي الاسلامي . وكان ذلك متعمداً لانه ، وان كان لا ينكر بداهة الحس القومي ، وان كان لا يعتقد ان الشعوب تستطيع التعالي على هويتها القومية ، يريد ان يحطم الخلط الحرج بين الوعي القومي والقومية . انه يدرك خطر عودة – صوفية – لفكرة امة سوداء وهذا المدلول يمحو ، في نظره ، الفروق ، وهو ليس سوى النسخة المعكرسة لتزييفات الاستعمار . ان الاشادة بالزنوجة هو تمويه للفروق الطبقية ، للفواصل ، للنزاعات . وهو ، ايضاً ، ان يرى المرء نفسه ، ان يحس بها غير متميزة : « ان مفهوم

الزنوجة ، من حيث هو تأكيد غير مشروط للثقافة الافريقية ، يقود إلى طريق مسدود» . فليس للسود الامريكيين ثقافة الافريقيين نفسها (سيعاني كاليفر ، بعد بضع سنوات ، هذه التجربة المؤلمة) : « زنوج شيكاغو لا يشبهون النيجريين ولا التانغانيكيين الا بقدر ما يعرفون انفسهم بالنسبة للبيض » . ومن اجل ذلك ، يعارض فانون الزنوجة العزيزة على قلب سنغور . ولذلك ، فاذا كان قد فتن بهذه الاخيرة برهة ، فانه يحدد لنفسه مهمة هي الخروج من السراب الاسود الكبير . وتجاوز هذه المرحلة هو التوقف عن تقديس المرء لكونه اسود .

لكن فانون يرباك اليوم . . ومازال عنفه العلاجي الذي كان يجب ان يعدل وضع المرأة والشباب بصورة لا رجعة عنها ، الذي كان يجب ان يقلب العقائد الدينية الجامدة ، مازال هذا العنف يزعج السلطات .

واذا صح انه قد مال إلى الابهام بمحتوى اجتماعي ثوري لضروب الاستقلال ، فان كتاباً مثل « جلد اسود واقنعة بيضاء » قد لعب دوراً عظيماً في ولادة النضال التحرري للفهود السود . و فيلفر المناضل يعلن عن نفسه من اتباع فانون (١) . وسوف يذكره ، إلى جانب مالكوم اكس ، بوصفه « واحداً من الوجوه المؤسسة للحركة » .

نكروما والوحدة الافريقية

يقال ان افريقيا السوداء بدأت بداية سيئة . ولكنه ينبغي علينا ، هنا ، ان نفكر في السيرورة التي ادت إلى انها حملت على الاعتقاد بأن التخطيط ، مثلاً ، يسمح ، بصورة سحرية ، باخراج القارة — دون

(١) روح على الثلج .

حسبان حساب للشروط الطبيعية والبشرية والتسلسلات ـ من التخلف . ان ميتولوجيتنا ترى ان الانقلابات العسكرية حلت ، اليوم ، محل المجازر . ولكن ، هل من المضحك ان نرى مذابح امين دادا ، هذا النتاج المباشر للاستعمار الانكليزي ؟

ينبغي علينا استعادة افريقيا في عالم رسمت حدوده الدول الاستعمارية. فافريقيا هي ثلاثة قرون من تجارة العبيد ، ومنع التنقلات الحرة استمر حتى الامس ايضاً ، وما ظهر في وجهه هذا التقسيم الهدام هو فكرة الوحدة الافريقية ، القومية الافريقية ، هذه الاسطورة الواردة من امريكا . وقد لعب ويب دوبوا (١) دوراً كبيراً . ولكن سنغور لعب ، ايضاً ، دوراً هاماً في تكوين الهوية الافريقية .

ان سنغور يشيد بقيم افريقيا التقليدية . بل انه يكتب ما يلي : « العاطفة زنجية كما ان العقل هيليني » . والمجتمع الافريقي ، في اعتقاده ، جماعي ويملك سر طريق ثالثة بين الرأسمالية والماركسية . وهكذا ، فهو يخترع مفهوم الزنوجة . وسوف تلعب هذه المدلولات دوراً هاماً في المقاومة الايديولوجية الافريقية . ذلك ان افريقيا لا تقارن ، في شيء ، مع اسيا . ففي هذه الاخيرة ، انصب الاستعمار على ثقافات ، على دول تقليدية . اما في افريقيا ، فالحال مختلف تماماً . ذلك ان جملة الاطارات القديمة قد تفتت . وسوف ينبغي انتظار نكروما لايجاد واحد يطمح إلى تجهيز حزبه وافريقيا بتصور فلسفي وسياسي متلاحم لا يعود يكتفي بـ « فلسفة افريقية » اسطورية . ونكروما ، على العكس من سنغور الذي تمتزج افكار الزنوجة لديه مع ادخنة غوبينو وتيلار دوشاردان ،

---

(١) راجع دانيال غيران : اين يمضي الشعب الامريكي ؟ منشورات جوليار .

يستند ، صراحة ، إلى الماركسية . وسنغور ليس ، في نظره ، « سوى جامعي افريقي اختاره الاستعمار ليصبح الخادم المتنور للادارة الاستعمارية ، الجاهز لقبول بعض نظريات العمومية (١) شريطة ان يعبر عنها في حدود مبهمة ومزهرة » . ونكروما يستلهم لينين ، وبصورة ادق كتابه « الامبريالية ، المرحلة العليا للرأسمالية » . وقد تسنى لنكروما الذي كان منفياً في انكلترا والولايات المتحدة ان يفات من التفسير الجداوني الذي كان – في ذلك العصر – يأخذ مكان الماركسية في فرنسا .

ان نكروما يحاول ، اذن ، استخلاص التناقضات الاقتصادية الملازمة للنظام الاستماري . وهو يحلل آليات المصلحة الامبريالية دون ان يقع ، قط ، في ذاتية وعظية . والامر لا يدور حول الانطلاق من فرضيات اخلاقيةمسبقة ، بل من المتناقضات الاقتصادية . ولا اهمية لكون السيطرة تسمى انتداباً ام شراكة اما اسهاماً . فالامر يدور حول تعيين العدو ، حول استباق تكتيكات الخصم ، بما فيها تلك التنازلات الانسانوية التي تتخذ صورة الشراكة او الحكومة المختلطة . ونشرته ، عام ١٩٤٧ ، ترفض كل حل وسط بين التبعية والتبادل . وهو يقترح ، متخلياً عن حلم الوحدة الافريقية ، اقامة منظمات سياسية قومية مشتركة في غرب افريقيا .

واصبح نكروما ، عندما عاد إلى غانا عام ١٩٤٧ ، الامين العام لاتحاد ساحل الذهب . وسوف يندس ، بعد ان سجن على اثر تنظيم اضراب عام ، في حكومات مختلطة ، الحكومات التي كان قد ندد بها في « نحو استقلال المستعمرات » . وعام ١٩٥٧ هو الذي سنجد ، فيه ،

---

(١) نحو استقلال المستعمرات ١٩٤٧ .

صياغة واضحة التعبير للاستقلال . وهي صياغة ماجيموت ديوب :
« المخرج الوحيد : الاستقلال الكلي (. . .) الدرب الوحيدة : حركة اتحاد واسعة ضد الامبريالية (. . .) التمثل طوباوي وغير مرغوب فيه معاً لان الرغبة في الاستقلال هي القاسم المشترك الحالي الوحيد بين اتباع كل المذاهب ، كل الايديولوجيات وكل الديانات الافريقية . وهذه الحركة لا تلجأ الا إلى رغبة كل فرد في ان يعيش حراً . فالامر يدور ، ببساطة ، حول ان نريد استقلال افريقيا وان نعمل من اجله (١)». ولنذدر بأنه كان ينادي بمكر ، في الجانب الاخر ، بتبادل التبعية بين الشعوب ، وهو سلف الاستعمار الجديد . وباختصار ، كان الطلاب الافريقيون يرون ان الاستقلال يجب ان يكتسب ، ويجب ان يرد على الاستعماري الذي يصرح قائلاً : « انتم لا تعرفون صنع ابرة وتتحدثون عن الاستقلال » . وهكذا ، سوف نجد اجابات عديدة لدى القادة الافريقيين . وسوف يبشر سيكوتوري بالاستقلال . ولكنه ، اذ كان لا يريد تحطيم صلاته بالمتروبول ، سوف يطلب مساواة مائعة جداً . . .

وسوف يمتزج عمل نكروما وفكره و « انعطافاته التكتيكية » ، بعد الاستقلال عام ١٩٥٧ ، بتمثيلاتها في القارة . ويغدو نكروما الذي تخلى عن ضبط تحليل الاستقلال الاقتصادي اكثر ابهاماً ، اكثر « ايديولوجية » . ولكن التحرر سوف يطرح ، انطلاقاً من استقلال غانا وغينيا ، ضمن تعابير اخرى . ونظمت اكرا مؤتمراً للشعوب الافريقية حضره لومومبا .

وبالفعل ، فان الكونغو كان قد افاق ، لتوه ، للحياة السياسية . ولكن هناك فراغاً كونغوليا لا يمكن سده بالرد على ملك البلجيكيين :

---

(١) الحضور الإفريقي .

« لن ننسى ، قط ، اذاك كنت ، في الامس ، تشنقنا عالياً وسريعاً » .
والتضامن الافريقي هو الذي يدفع لومومبا إلى محاولة تجربة الإستقلال دون ملاكات تقنية ، دون ملاكات سياسية ، دون تنظيم وطني .
والاستقلال الكونغولي يحقق مفارقة ساطة فارغة ، شاغرة . لقد كفت الكونغو ، خلال زمن ما ، عن الوجود كوحدة سياسية (لان البلجيكيين الذين راهنوا على ابدية سيطرتهم لم يكونوا سوى طبقة ادارية مبتسرة) .
والحركة الكونغولية لا تمثل سوى بضع مئات من الاشخاص ، والتقسيمات القبلية القديمة عادت إلى الظهور فوراً . ولا يمكن ان نتحدث ، هنا ، عن انشقاق بين الجماهير والتنظيم .فالمسألة اخطر : ان شيئاً ما لا يجري والتنظيمات كانت تعيش ، في برهة الاستقلال ، في وهم السلطة الخالص . وكانت القوة العامة القديمة قد تماهت مع المستعمرين إلى حد كان الجندي الكونغولي يتصرف ، هو ايضاً ، مثل غانغستر في زمن رسمي . كان كل شيء جاهزاً ، شكلياً ، للاستقلال : لومومبا في الحكومة وكازافويو في رئاسة الجمهورية والنواب على مقاعدهم . ولكن هذه الالة التي تنسخ النماذج الغربية نسخا متقنا تدور في فراغ . والعالم اجمع يصغي إلى خطابات لومومبا ، ولكن احداً ، في ليوبولد فيل ، لا يتحرك عن مكانه ليستمع إليه . فالكونغو المستقل ، انما دون بدلاء ، يطرح على الجميع مسألة الاستقلال .

الا ان نزعة الوحدة الافريقية ستبدو حية اثناء حرب الجزائر .
فقد كان من شأن انتصار فرنسي ان يعلن ، فعلاً ، نهاية الحركة الافريقية . ويستمر نكروما في الدعوة إلى الوحدة الافريقية (١) . وهو

(١) افريقيا يجب ان تتوحد .

يقترح ، مستنداً إلى الدستورين الروسي والامريكي ، حكومة مركزية لافريقيا . ونكروما الذي يلح على تعسف الخريطة الموروثة يريد ان يعارض ، بالوحدة ، المنازعات الافريقية « الموجهة من الامبريالية » . وهو يقول : « من المستحيل الخروج من التخلف في اطار دول ليس لمعظمها الكفاية من السكان ، لا من وجهة نظر السوق ولا من وجهة نظر اليد العاملة » . ولكن ، ما العمل لنقل هذه المنظورات الساحرة إلى الوقائع ؟ ان افريقيا المعاصرة لم تجب عن هذا السؤال بعد .

غيفارا : « فيتنامان ، ثلاث فيتنامات جديدة »

لعب غيفارا ، ومازال يلعب ، دور ايقونة . ولكن ملصقات صوره يجب ان لا تخفي فكره . وقد كتب يقول : ينبغي أن نحسب حساباً لكون الامبريالية منظومة عالمية ، المرحلة العليا للرأسمالية وانه ينبغي قهرها في مواجهة عالمية . وغيفارا ناشيء عن حماسة ديان بيان فو ، عن انتصار السييراماسترا وانتصار جبهة التحرير الوطنية الجزائرية . وهو لا يشير إلى التخبطات الفيليبينية والهزيمة الماليزية . ولنظريته ثلاثة محاور :

١ – يستطيع المقاتلون الشعبيون الانتصار على جيش نظامي .

٢ – الريف هو ميدان الحرب الشعبية .

٣ – يمكن للبؤرة الثورية ان تخلق شروط انطلاق النضال .

والاطروحة الثالثة هي الجديدة . فنحن نعرف ان غيفارا يريد خلق « فيتنامين ، ثلاث فيتنامات جديدة » . وهذا هو السبب الذي ان ينحاز ، من اجله ، مستخدماً هذا النموذج ، إلى طرف في النزاع « الصيني –

السوفياتي ». ومع ذلك ، فان غيفارا ينتقد ، منذ خطابه في الجزائر عام ١٩٦٥ ، السياسة التجارية السوفياتية حيال العالم الثالث . « كيف يمكن ان نطلق اسم ربح متبادل على حقيقة اسعار السوق العالمية للمنتجات الخام التي تكلف البلدان المتخلفة جهوداً وآلاماً لاحد لها وشراء آلات منتجة في المصانع الكبرى المؤتمتة الموجودة ، اليوم ، بأسعار السوق العالمية (١) ؟ « ولكن غيفارا ، بمعنى ما ، وريث بوليفار ويريد ان يجعل من سلسلة جبال الاندسيبرا ماسترا القارة الامريكية . ان للقارات خصائصها ، وان لغتها واعرافها وديانتها عوامل وحدة . . وفضلاً عن ذلك ، فسوف تقوى هذه العوامل بالدور الدولي للامبريالية الامريكية .

ولكن « البؤرة » هي اعادة اعتبار للنزعة الذاتية ايضاً . فيجب ان تصنع « نضج الوعي الشعبي » . وخلافا لماو ، يقلل غيفارا من دور الحزب الطليعي . فالسياسي والعسكري يشكلان ، في نظره ، كلا عضويا ، ومشروع غيفارا يقع في منظور انسانوية ثورية . فغيفارا نفسه هو الذي يريد ان يحرر من الخضوع السياسي ومن طغيان المال (٢) .

وهو ، كوزير ، فضل الحوافز الايديولوجية على الحوافز المالية ، ويستمر في تفضيلها وهو مقاتل شعبي .

واذا كان في منتهى السهولة ، اليوم ، ان ننتقد اخطاء شي ، لاعبين دور بوم منيرفا ، قائزة علينا ، مع ذلك ، التساؤل حول مغامرته البوليفية . ان واقعة تفرض نفسها عند قراءة غيفارا : افتتانه بموته هو

---

(١) شاهد وارد في « الماركسيون والسياسة » .

(٢) المصرف ، الائتمان والاشتراكية » المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع ، ماسبيرو .

نفسه . وهنا ايضاً ، ودون ان نريد الشعوذة ، بسهولة ، مع اله الموت ثاناتوس ، من المذهل ان نراه يتنبأ به : « من اجل ان ينهض رجال آخرون لينشدوا الاناشيد الجنائزية في فرقعة الرشاشات وصرخات حرب ونصر جديدة » . وهذه العبارة تبدو ، بصورة مأساوية ، تنبؤية (١) ، وموته ، وحده ، هو الذي ادخاه في المجتمع البوليفي . ويلاحظ دوبراي (٢) ان مركز الحياة الاقتصادية ، في بوليفيا ، لا يقع في الريف . وباختصار ، لم يكن هناك من معنى لمحاصرة المدن انطلاقاً من الريف . وشي كان يعرف هذا ، ولذلك ليس لمشروعه من معنى الا في نطاق ستراتيجية قارية (٣) . كان الامر يدور حول خلق سلطة شعبية تدعمها قوة عسكرية مستقلة . وخلافاً للتيارات التي تدعي الاستيلاء على سلطة الدولة ، ثم قلبها ، كان شي يريد البدء بالبناء الفعلي لسلطة شعبية . وغيفارا ، هنا ايضاً ، وريث هذه القارة التي غزتها قبضة من الرجال (بيزار ، كورتز) ، ثم حررتها قبضة اخرى (بوليفار ، سان مارتان) . ولكن ، كيف تحرر الجماهير عندما لا تكون موجودة فيزيائياً ؟ ان دوبراي يلاحظ (٤) « ان كل ما يلتقيه طابور شي ، بعد اسبوعين من السير في الغابة ، هو اسرة فلاحية واحدة ، وهي ليست ، فضلاً عن ذلك ، اية اسرة : انها اسرة روجاس التي باعت كل المؤخرة » .

(١) كتب فيديل كاسترو ، في « الثورة الكوبية » ، يقول : « كان شي جنديا لا يبارى ، الا انه كانت لديه نقطة ضعف هي عدوانيته المتطرفة وازدراؤه المطلق للخطر .

(٢) نقد الاسلحة ، منشورات سوي .

(٣) يدرس فارلان في العدد الخامس من مجلة هيرودوت « انعدام التحليلات السكانية لدى شي .

(٤) « نقد الاسلحة » .

وهناك ، بين شي السيبيرا ماسترا وشيء نانكا هوازو ، فرقا اساسياً . ففي الحالة الاولى ، جرى الانزال ني جزيرة كانت ، فيها ، شبكة قومية مؤلفة من متعاونين وشركاء ومساعدين تضاعف القوة الواقعية لتنظيم كاسترو . ويغير فرق اساسي آخر المنظور . فلم يكن الكاستريون يدعون ، في شيء ، الانتماء إلى الاشتراكية أو الثورة ، والولايات المتحدة لم تتدخل بقوة . اما في الحالة الاخرى ، فان طابور غيفارا وجد نفسه معزولاً ومهاجماً من القوات الجوالة ، لقد فقد المبادرة . وما كان شي قد فكر ، فيه ، كمنطقة تدريب تحول — على غير علم منه — إلى مسرح عمليات مأساوي .

نهاية نشوة نزعة العالم الثالث

ينبغي احلال تحليل الحاضر محل الحماسة الماضية اذا اردنا ان نكون سياسيين ، اي عمليين . لقد عدلت انواع التحرر الخرائط ، ولكن البورجوازيات الصغيرة القومية او البيروقراطيات التي خلفتها في السلطة اساءت إلى حلم التحرر الكبير . ففي كل مكان ، كان الغرب قد تحالف مع الطبقات المسيطرة من المواطنين ، مع مالكي الاراضي . وفي كل مكان ، القي بالفلاحين في السوق العالمية . وكان الغرب قد وصل ، جزئياً ، بضروب الاقتصاد السابقة إلى المرحلة الرأسمالية . ولكن اطار النمو بدا محدوداً بقدر ما بدا غير متساو . ولم يكن هناك ، من حيث الحق ، ما يمنع فرنسا من ان تنمي الجزائر ، ولكنها لم تفعل . والنموذج الاشتراكي فرض نفسه كايديولوجية للتحرر . انه يقترن ، وهو خليط من اصلاحات زراعية وتدويل الصناعة والتجارة وتخطيط ، القادة الوطنيين . وهو يسمح — في التصور المثالي على الاقل — بالخلق الذاتي

رؤوس اموال « باستثمار العمل » بقدر ما يكون بالاستثمارات الحكومية .
وكانت الصين ، ثم الاتحاد السوفياتي ، قطبي هذه الآمال الدولتية ، التخطيطية (ما سماه مكسيم رودنسون « ستالينية التخلف هذه ») .
الا انه اذا كان هذا النموذج يسمح بارضاء قسم من الملاكات ، النخب العتيدة ، فليس له كبير علاقة بالتحرير الحقيقي للجماهير . ونموذج البيروقراطية السياسية الذي يصنع خلال النضال ويحوز على قبول الجماهير تحول ، بعد تحقيق الاستقلال ، إلى بيروقراطية سياسية — اقتصادية.
والاحزاب التي كانت ناجعة في تصفية السيطرة الاستعمارية طمست التناقض الطبقي وطمست مشكلة الاستعمار الجديد ، اي باختصار ، مسألة السلطة . واذا كان سبعون بالمائة من سكان الكرة الارضية يعيشون ، اليوم ، على ٢٢ ٪ بالمائة من الدخل العالمي ، فان العالم الثالث ليس سوى منطقة ثانوية في استثمار رؤوس الاموال . وفوق ذلك ، فان العالم الثالث غير موجود : فهذا المفهوم الزائف لا يغطي شيئاً ، وليس للهند شيء كبير تشترك به مع اوغاندا . . . والاكثر من ذلك ، ايضاً ، هو ان التحليلات ضمن حدود النهب المأخوذة عن روزا لوكسمبورغ تقتضي المراجعة (١) (فالولايات المتحدة تنمو بالاعتماد على ذاتها نموها بالاعتماد على النهب على الاقل) . وقد حسب تيبور مندي ان « المساعدة ترتفع إلى ٢،٠ ٪ من النتاج القومي الخام للبلدان المتخلفة » (علماء الاقتصاد الليبراليون يذكرون الرقم ٠،٧) . وبكلمة موجزة ، اعطى التاريخ ، في كل مكان ، الحق لهيغل الذي كان يصفه بوصفه « وادي العظام » .

(١) بقدر ما تميل الى التقليل من اهمية العوامل الداخلية بالحاحها على العوامل الخارجية .

البشرية ، في رأي هيغل ، تتحرر من العبودية بالعبودية . وللتاريخ العالمي ليس موضع الغبطة . فما هي افريقيا ، مثلاً بالنسبة لهيغل ؟ — انها «قارة الطفولة والفورية ». انها خارج التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة . أليس هيغل ، مأساوياً ، على حق ؟ ولكن هيغل يهمنا بالمعنى الذي يفهم ، به ، انبثاق الدولة . ما هي الدولة ؟ انها الوسيط الاعم ، الوسيط الذي يحتوي على كل الوسطاء الاخرين ، المدن و الريف ، الزراعة والصناعة ، المعرفة والانتاج . ولكنها لا تبنى الا على المجتمع المدني (او الا معه) . فلنتابع « مبادىء فلسفة الحق » . « المجتمع المدني (المنعدم ، بقسوة ، في العالم الثالث) يقتضي ان يكون كل شخص خاص على علاقة مع الخصوصية المماثلة لاخر بحث يتأكد كل واحد ويحصل على الاشباع بواسطة الاخر ويكون ، في الوقت نفسه ، ملزماً بالمرور بصورة العمومية. فالهدف الاناني يؤسس ، اذن ، منظومة تبعية متبادلة داخل المجتمع المدني » . وهذا ما نسميه الاقتصاد . فانتاج الخيرات وتوزيعها واستهلاكها منظومة . ولكن هذه المنظومة متناقضة ، متنازعة . وهكذا ، فان النقابة مستقلة ، نسبياً ، عن الدولة . وهذه علامة صحة . فهذه التناقضات ، هذه الصراعات ضرورية ، واذا طمست ، فان الدولة تصبح ، استبدادية ، وحشاً بارداً ، ذلك ان هذه التعارضات لا تتنافى بل تتبادل التوطيد . وزوالها يستجر النكوص إلى صهارة اللاتمايز ، إلى بربرية الواحد» . فهيغل يفكر ، اذن ، في الدولة بوصفها حضوراً يجمع بين العقلانيات المبثوثة . ولكن ذلك ، في نظره ، ثمرة العقل الذي وصل إلى النضج . فالدولة في رأي هيغل ، موجود في النهاية ، انها غاية اخيرة . ونحن نرى

كل المسافة التي تفصل بين هذا الفكر وكاريكاتورات الاستبدادية الادارية التي يحققها معظم البيروقراطيات غير القادرة حتى على الوصول إلى التراكم البدائي . وهذا التبين حر . فمن جهة اولى ، خلق النمو الاستعماري سوقاً عالمية ، زارعا ، في الوقت نفسه ، العبودية وفكرة الاستقلال . لقد صنع الغرب اقسى انواع السيطرة ، كما صنع اكثر المعارضات التي يواجهها جذرية . ولكن ما نسميه ازمة قيم وهويات واديان وجنس لم يكن ليحدث دون معارك التحرر ، دون ارتدادها إلى صميم الغرب الاكثر نمواً . لقد ولد كليفر وانجيلا ديفيس واليسار الاميركي الجديد من هذه المعارك . ولكن نزعة العالم الثالث كانت تقوم على مجرد قاب . فقد كان ينبغي ان تخرج من البؤس والاذلال انظمة ثورية . ولكن هذه المبالغة في تقدير رغبات الجماهير وقدراتها من جانب المثقفين الغربيين هو ما ينبغي ، اليوم ، ان نأخذه بعين الاعتبار . ذلك ان حيوانات خلد جديدة ، مازالت مجهولة ، مازالت غير مرئية ، تواصل القرض .

* * :



— ٣ —

الايديولوجية والتمرد

اندريه غلوكسمان

دليل وجود التمرد يقدمه التمرد ، وهو ليس دليلاً « ايديولوجيا » مهما كان المعنى الذي يعطي للايديولوجية : وهم لا عامي او ضد العلم أو ، ايضاً ، دين ، فعالية رمزية الخ . . .

وتوجد ضروب التمرد المعاصرة على الرغم من الايديولوجيات الحديثة التي تنزع إلى « تجاوزها » بصور مختلفة ، سامية او عنيفة ، باسم التقدم التقني والتوسع الاقتصادي — الثقافي او الثورة الاممية والنهائية . وكل الايديولوجيات السائدة في القرن العشرين (الماركسيات ، الليبراليات الخ . . .) تعلمنا ان زمن التمرد قد ولى . وكل تاريخ القرن العشرين منسوج من صنوف تمرد غير متوقعة من السلطات القائمة (انتفاضات ضد الاستعمار ، مقاومات مناهضة للفاشية ، عصيانات معادية للسوفيات لدى شعوب الشرق) . ويقوم جوهر الستراتيجيات الحكومية على ضبط ومعالجة امكانيات التمرد التي يحتضنها المجتمع المعاصر .

وينبثق ما لم تتوقعه برامج استرداد النظام : فلاحون « برابرة » من المستعمرات والمحميات « المتخلفة » او « هامشيون » (طلاب ،

تجار صغار ، فلاحون) من المجتمعات المسماة متقدمة . ان ضروب التمرد غالباً ما تكون هامشية – فهي تأتي من مناطق الظل التي لا تسيطر عليها السلطة المركزية سيطرة مطلقة ، اي انها ، اذن ، هامشية بالنسبة لتقنيات السيطرة – ، وهي تكون ، بذلك ، متميزة عن الارهاب الفردي أو ارهاب المجموعة الصغيرة . ولكنها ليست حركات اقلية : فقوتها هي في تكونها ، في الارياف كما في شوارع المدن الحديثة ، على صورة « حركات جماهيرية » . والتمرد حركة اغلبية ، بالضرورة ، في الاقاليم والطبقات الاجتماعية التي يلهبها – فيجب ان يكون المتمردون بمثابة « اسماك في الماء » على حد قول منظري الحرب الشعبية الصينيين والفيتناميين :

وبما ان المتمردين دون دولة ولكنهم يواجهون دولة ، دون بوليس ولكنهم يواجهون عديداً من انواع البوليس ، دون مؤسسات ولكنهم محدودون بمؤسسات معادية ، فان التمرد منذور للزوال اذا لم يكسب المتمردون تواطؤ السكان المتفاوت الضمنية او اذا خسروه . فتقنية السلطات القائمة في مجابهة النار تقوم ، تناظريا ، على رد التمرد إلى مستوى الاقلية حتى خمود النيران . ورهان التمرد ، كرهان مواجهة التمرد ، هو كسب الاغلبية : بطاقات البندقية مؤكداً ، بالتأثير السيكولوجي أو العسكري للوسائل العسكرية طبعاً . ولكن ذلك لا يكفي ، فيجب مزاوجة جيش البندقية بجيش آخر : « جيش القلم » (ماو) . فمن هذا الجانب أو ذاك ، تبرز المنشورات والخطابات والاذاعات والنبؤات والاهجيات والكتب كشيء لا تكتسب الاغلبية دونه ، ايديولوجية وتمرد : التنسيق يبدو ستراتيجيا ، فهو يسهم في تقرير مصير التمرد والتمرد المضاد .

التمرد والايديولوجية الثان

مزقت تمردات العبيد والحروب المناهضة للاستعمار الامبراطورية الرومانية في العصور القديمة .

وسوف ينتج اختراع المطبعة وترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات العامية تأثيرات كبيرة في ضروب التمرد الشعبية في نهاية عصر النهضة . فهناك صغـار محامي المراكز العمرانية الذين اصبحوا خطباء الاندية الثورية وصغار كهنة القرى الذين كانوا يكتبون اشد دفاتر الطلبات جذرية ثم نشروا عصيان الفانديه : فقد انقسم جيش القلم اثناء الثورة الفرنسية . ومن جديد ، فان دور الكتبة هذا هو الذي سوف يمارسه ، فعلاً ، في القرن العشرين ، الماركسيون الذين يقدمون انفسهم بوصفهم منظرين يحملون ، من الخارج ، إلى البروليتاريا ، علم الثورة (لينين) . وهذا ما يفسر ، في وقت واحد، سرعة انقلابات الكتاب ضد الذين كتبوا « خدمة لهم » ، كما يفسر تعدد « التفسيرات العلمية » لدى من وصلوا إلى الحكم .

ان رؤية جيش القلم كعامل ايديولوجي حاضر في كل ثورة — وجيش البندقية بمثابة قوتها المادية — يهدد باعتماد تقسيم فائق الحداثة حصراً . فالانفصال بين المادي والمعنوي ، بين القاعدة والبنية الفوقية ، بين الريشة والبندقية ، هو ، ذاته ، منتج من جانب المجتمعات المحيطة : الرأسمالية ، الاشتراكية ، العقلانية او الانضباطية . ويصبح التمييز بين المادي والمعنوي ، وملاءمته الحالية مشكوك فيها من قبل ، في غير زمانه ، حقاً ، عندما يدور الامر حول ضروب تمرد ماضية . فلا تدع جيوش القلم وجيوش البندقية نفسها تفصل عن بعضها بالقوة عندما

لا يكون للجيش نفسه ، بعد ، هذا النظام الانضباطي الذي يعرّف الجندي برؤيته في ساحة تسيطر عليها عين القائد (١) . فلا ينبغي ان تعد الجيوش الحديثة مركبات لضروب تمرد ولدت لقمعها .

واحرى بنا ، بدلاً من مساءلة العلاقات بين القلم والبندقية — ما يفصل بينهما في نقطة الانطلاق عن غير وجه حق — ، ان نتساءل عما اذا كانت ضروب التمرد « الايديولوجية » دفاعية ، ستراتيجية ، اي غير غازية . ان تكتيكاتها قد تكون فعالة او سلبية ، تقدماو انسحاب ، هجومية او دفاعية ، وذلك حسب الظروف . ولكن ستراتيجيتها وخططها الحربية دفاعية ، في اساسها ، حسبما يكون التمرد من اجل الاستقلال ، او من اجل التحرر ، ولكنها ليست ، ابداً ، ستراتيجية غزو . فاما ان يقاتل التمرد على أرضه ، مع « جماهيره » واما ان يخسر . واما ان يصبح غازيا ، وعند ذلك يتحول التمرد إلى عدوان او حرب امبريالية .

فالتمرد يخوض حرباً دفاعية على الرغم من انه يرمي إلى قلب سلطة . والمفارقة ظاهر ، فقط ، اذا حسبنا حساباً لضرورة كسب التمرد الذي يريد ان ينتصر للاغلبية . فيجب ان يظهر السلطة على انها اقلية متعسفة ، اصبحت اجنبية ، تحتل اقليماً عاصياً . وحرب الدفاع ليست النظير المقلوب لحرب هجومية ، بل ان اصالة الحروب الدفاعية التي تخوضها الشعوب المتمردة وتفوقها صنعا ، على العكس من ذلك ، خريطة اوروبا والعالم. فالسويسريون جددوا الستراتيجية العسكرية في نهاية العصر الوسيط بتمردهم القومي والشعبي ، البورجوازي والفلاحي معاً . وكان

---

(١) راجع ميشيل فوكو : الرقابة والعقاب ، ١٩٧٥ .

ماكيافيلي يبين ، في ضوئها ، « ان المال ليس عصب الحرب على الرغم من ان ذلك هو الرأي العام » . بل ان الفضيلة تؤدي ، على العكس من ذلك ، إلى ان يقاوم شعب ما ، او لا يقاوم ، محتلاً . وهذا التفوق للمقاتل الذي يقاتل على ارضه ، من اجل بيوته ، في صميم شعبه ، نلقاه في الحروب المناهضة للاستعمار . فضروب التمرد تستخدم في دفاعها مزايا الزمان والمكان ، ويمكن ، بتاثير الظروف « ان تتخلى عن المدن وتحاصرها بالأرياف » (ماوتسي تونغ) وتستنزف العدو برفضها الالقاء بذاتها في معركة حاسمة وبالمقاومة ، اخيراً ونهائياً ، في كل الظروف .

واذا كانت حروب المتمردين لا تشبه حروب المضطهدين ، فماذا عن « الايديولوجيات » . ؟ هنا ، يبدو المشهد اكثر تناظراً بكثير . ففي البداية ، تتصدى نواة صغيرة من المتمردين لقبضة صغيرة من الحكام (حين تصل الاغابية إلى التمرد ، يكون الحكام قد انتهوا من الحكم) . وبين القيادتين ، توجد الجماهير التي يجري التنازع عليها بواسطة النداءات والوعود والتهديدات ومختلف برامج التربية أو التأثير السيكولوجي . اهي مرحلة مرآة بين قيادتين ايديولوجيتين ؟ اتكون ايديولوجية التمرد غازية ومحتلة بقدر ايديولوجية خصومها ؟

كل شيء يجري كما لو انه كان على المتمردين ان يخوضوا حروباً دفاعية ستراتيجيا ، ولكنها ، بالضرورة ، هجومية ايديولوجيا . ومعظم المنظرين الحاليين ، سواء اكانوا مع التمرد ام ضده ، يؤكدون ذلك . فالتمرد الجماهيري قد يعوض عن ضعفه المادي بتعصبه المعنوي واحلامه

الالفية النبوية : فالضعيف لا يتمرد الا ليربح كل شيء : ليربح كل شيء ام لينقذ كل شيء ؟

انقاذ كل شيء هو تعصب على النمط القديم . فيمضي الناس في صليبية حارقين كل الهراطقة . والتمرد الاجتماعي او القومي لا يفلت من هذا : فالعنف والانتهاكات واغتصاب ثقافة المسيطرين والمسيطرين انفسهم هي تأكيدات لثقافة مضطهدة تدعي المراهنة بكل شيء . وهي سوف تقتل لتثبت لنفسها انها حية والافلات من الابادة ، وسوف تحلم بالسيطرة على المسيطر عليها ، اي بالارض كاملها . فمن هو الشعب الذي لا يجد نفسه ، في نسابته الميتولوجية ، مختاراً ؟ ويفترض في التمرد الذي يرمي إلى انقاذ ثقافته ان يحقق وعوده .

ربح كل شيء : تعصب حديث . فالرسل التقليديون ينعطفون مروراً بعالم آخر ويستدعون القوى الرمزية التي يوقظها التمرد بدوره ، يحميها ، يسايحها ، ولكنه لا يخلقها . وعلى العكس من ذلك ، تبدو جيوش القلم وجيوش البندقية منذورة ، بعد الان ، لاجتياز ارياف عذراء : لا شيء من فوق ، لا شيء من تحت ، لا شيء سوى مستقبل يتقرر هنا والان . « الصين صفحة بيضاء » على حد قول ماوتسي تونغ عندما اطلق المسيرةالطويلة. والتمرد الحديث لا يبدو في قطيعة مع المضطهد فقط بل مع كل الماضي المختلط به دون تمييز ، في الافكار على الاقل ، بموجب النموذج السائد جداً المصنوع انطلاقاً من الثورة الفرنسية . فيفترض في التمرد ، في تلك البرهة ، ان يكون اوليا يبدأ من جديد دائماً ، و « وكل شيء فيه ممكن » (ميشليه) .

وتتخذ الرسولية الحديثة لنفسها مهمة هي التطرف بالتمرد . وهي تضعه في ديكورات جديدة . والامر لم يعد يدور حول الانقاذ بل حول الربح ، لا حول الدفاع عن الشعب ووسائل اتصالاته المادية والثقافية ، بل حول خلق انسان جديد ، صنع ثقافة المستقبل ، القطيعة ، مرة واحدة ونهائياً ، مع الماضي ، « ما قبل تاريخ البشرية » (ماركس) ، البدء لاقلاع ، انتزاع القديم (الافكار القديمة ، الثقافات القديمة الخ . . على حد قول ماو) .

ومن هنا ، كانت القرون الخمسة الاخيرة من التاريخ الاوروبي ، ثم العالمي ، قرون عولمة التمرد ، وفي الوقت نفسه قرون فك السحر والبيروقراطية وتسويق العالم . ومنذ التقشفية البروتستانتينية ، جعلت الايديولوجية انواع التمرد تنتج البنى الاولية للمجتمع الحديث الذي سماه ماركس « رأسمالياً » : ان عاملاً « حراً » يجد نفسه عائماً ودون ارتباطات حيال سلطة لها حرية استغلاله . والتمرد الذي جرى التطرف به على النمط الحديث يصبح ثورة . ولتنظيم العالم ، ترغم الدولة الفلاحين على التحول إلى « صعاليك لا نار ولا امكنة لهم » (الحالة الكلاسيكية لانكلترا) او إلى « بروليتاريين احرار » (حالة البلدان التي اعلنت نفسها اشتراكية) .

ان الدولة والاقتصاد الحديث يحتاجان إلى « تحطيم العالم القديم » لينشئا علاقاتهما ، علاقات السلطة وضروب الاستغلال ، ثم إلى تحطيم هذه العلاقات ، وقد غدت قديمة ، من اجل اعادة احكامها . وتسمى هذه الانواع من القطيعة ثورة . وعندما تستولي الايديولوجية الحديثة على التمرد ، فإنها تأسره في ثورة تقدم ، كل مرة ، على انها عالمية ،

جذرية ونهائية . فالثورة هي التي يعلن لينين ، باسمها ، وهو ما كاد ان يتولى السلطة ، في كانون الثاني ١٩١٨ ، عزمه على « تطهير الارض الروسية من الحشرات الضارة » . اي من كل الذين لهم شيء من الاستقلال حيال السلطة القائمة ، من شعراء وتائهين وكهنة وصغار فلاحين (٩٠ ٪ من الشعب الروسي اذ ذاك) وصغار التجار والحرفيين والعمال غير المنضبطين . . . كانت ضروب تحرر الماضي تقول إن السلطة للشعب المتمرد دون ان تحدد ، اطلاقاً ، ما كانت تعنيه بالشعب في السلطة وهي التي كانت واقعة في ثقافة ونسيج اجتماعي كانا يعرفانه من اجلها . ومن هنا ، بدت ، كلها ، مفلسة اذا نظرنا إليها نظرة حديثة : فهي لم تبدأ العالم ، من جديد ، من الصفر . وعلى العكس من ذلك ، فان الثورة العلمية تتخذ لنفسها كل السلطة على الماضي لتأخذه من المستقبل وتنتهي إلى ان تنشد : كل السلطة للسلطة .

ومدلول الايديولوجية حديث الولادة ويبدو ، كما لو كان الامر صدفة ، انه خلق بعد ثورة ١٧٨٩ بالضبط . ما هو الامر قبل ان يفكر في القلم ، ببساطة ، على انه « سلاح » وفي جيش القلم على انه جيش ، وفي الايديولوجية على انها وسيلة (جيدة « وسيئة) لاعادة بناء العالم (علمياً) انطلاقاً من لاشيء ؟ سوف ينبغي علينا ، اذا اردنا ان لا نستسلم للوهم الاسترجاعي ، ان ناخذ الايديولوجية كمعنى واسع جداً يفلت من المهمات (الجيدة او السيئة) التي يعهد بها إلى الايديولوجيات الحديثة . وهكذا يقول دوميزيل : « وظيفة طبقة الخرافات الخاصة التي هي الاساطير هي ، في الواقع ، ان تعبر ، دراماتيكيا عن الايديولوجية التي تعيش عليها المجتمع وان تحافظ امام وعيه ، اولاً ، على وجوده وبنيته نفسها ، على العناصر والصلاح والتوازنات والتوترات التي تؤلفه ،

وليس على القيم التي تعترف بها والمثل العليا التي تتابعها من جيل إلى جيل فقط ، وان تبرر ، اخيراً ، القواعد والممارسات التقليدية التي يزول كل شيء ، فيها ، دونها (١) . وفي هذه الحالة ، تكون الايديولوجية والتمرد اثنين . انهما مترابطان . فالتمرد سيدعي لنفسه ايديولوجية الشعب الذي يدافع عنه ، والفكرة تستطيع ، على طريقتها ، رواية ضروب تمرد . الا انه ليس لهما نقطة الانطلاق نفسها : ففي الايديولوجية ، تتوجه جماعة إلى ذاتها ، اما في التمرد ، فانها تتوجه إلى اعدائها . وايديولوجية الميتولوجيا تقترح حلولا للتناقضات « داخل الشعب » ، في حين ان التمرد وسيلة لحل تناقض حربي بين الشعب وما هو ليس الشعب . وتصل بين الاثنين اعياد وغوغائيات وكرنفالات .

الارهاب الايديولوجي في التمرد الحديث

كل ضروب تمرد الازمنة الماضية فشلت . امام اي شيء ؟ امام الاستيلاء على السلطة : فشل الفلاحين الالمان في عهد لوثر (انغلز) ، فشل مقاتلي كومونة باريس الذين مضوا لافتحام السماء (ماركس) . فهم لم يستولوا على السلطة ، ولم يحافظوا عليها بالتالي . الم يكونوا يحددون لانفسهم هذا الهدف ؟ ان هذا اعتراف بفشل مزدوج . فتمردهم لم يكن ، ابداً ، ثورة ناجحة ، وايديولوجيتهم كانت مبهمة .

هذا الفشل الظاهر (بالنسبة لكل العقول الحديثة وليس بالنسبة للماركسيين فقط) لغز : ان ضروب التمرد لا تطرح ، على بياض ، مسألة السلطة هدفاً لها ، انها تدافع ببساطة ، عن طريقة خاصة تحل جماعة ما ، عن طريقها ، هذه المسألة في مكان آخر — ميتولوجيا ،

---

(١) سعادة المحارب وشقاؤه .

بنيويا ، بدرجة متفارتة من الوعي ، بل وديمقراطياً . ان المرء يتمرد ليستطيع طرح مسألة السلطة وليس لحلها . واعطاؤه نفسه وسائل حل المسألة لا يعني ، في شيء ، فرض اجابة .

ان الخبز والسلام والارض والحرية ، هذه المطالب التي كانت تهز الجنود — الفلاحين الروس عام ١٩١٧ ، تقلب سلطة ، السلطة القيصرية ، ولكنها لا تحل مسألة السلطة . فالايديولوجية الحديثة تكون ، اذ ذاك ، متأهبة لان تسائل التمرد (« لا حركة ثورية دون نظرية ثورية » كما يقول لينين) . . وهي تسأله : ماذا تريد — هذا سؤال الثورة — : ماذا تقترح ؟ — هذا سؤال الدولة . فالثورة تغير كل شيء والدولة تنظم كل شيء .

ويستمد كل تمرد قوته من كسب الاغلبية . وبتوسيع الاغلبية المكتسبة تجري السيطرة على التمرد باسم التمرد . فالفانديون اكثرية في الفانديه واقلية في فرنسا ، وقد قمع تمردهم ، مأخوذا في اطار الثورة الفرنسية ، بوصفه اتجاها انحادياً ثم معادياً للثورة . وعملية « توسيع المرمى » هذه لا تتصل بالاقاليم فقط ، بل باهداف التمرد ايضاً : فسرعان ما يصبح الفلاح الذي قلب القيصر ليستولي على الارض التي يعمل فيها مناهضاً للثورة في نظر من ينتشيء مجتمعاً دون طبقات ، دون اي لا مساواة ، اي دون ملكية . والبروليتاري الذي يتمسك بحق الاضراب وتحديد العمل المكتسب سرعان ما يصبح « اقتصادياتيا » ، بورجوازيا صغيراً عندما يدعى « للنضال ضد الانانية » ، سواء اكان ذلك لان الوطن في خطر ام لان النضال نهائي ويجب ان يقبل بفقدان كل شيء ليستطيع ممارسة السلطة

على كل شيء . والتمرد يهاجم ، يكبح ، يذبح في بعض المناسبات ، باسم . . . المصالح الكريمة للتمرد الذي اصبح ثورة .

ان ضروب التمرد تريد ، تماماً ، الكلمة الاولى والاخيرة في الايديولوجيات الحديثة . فالقيم والمثل العليا والصلات والتوازنات ، كل ما تنضبط الجماعة وتقرر به ، ما يسميه دوميزيل ، جملة ، بوصفه « ايديولوجية » في المجتمعات القديمة ، كل هذه الحياة الجماعية تبدو كأنها يعاد تعريفها من جديد . والتمرد الحديث سيكون جذرياً ، ولكنه ما يكاد ان يجد نفسه متقلداً سلطة الساحة المدكوكة التي تفلت منه : فالهدف موضوع على درجة من الارتفاع يكون ، معها ، خارج متناول التمرد العادي ، ويلزم عملاق فكري لاطلاق السهم ، ينبغي ان يدع المتمردون انفسهم يوجهون من جانب من يملكون علم الثورة . ان تجذير التمرد وجعله موضوع علم هدفان يتم الحصول عليهما بجهد واحد .

وسوف يطرح السؤال التالي : ما هو التمرد الذي لا يدعي ان امامه عالماً يربحه ؟ الا ينبغي نسبة هذا الوعد إلى حلم الجماهير الالفي الذي اثارته رسولية نخبة ديماغوجية ؟ ان هذه الرؤية المفرطة العمومية تغفل تمييزاً اساسياً . فالعالم الذي يجب ان يكتسب والذي يشير إليه كل تمرد مقترح بصورة نوعية ، تماماً ، على الحديثين في نهاية التمرد ، فقط ، وليس ما وراءه او تحته : « الثورة تمضي حتى اعماق الاشياء » (ماركس) .

وتطرح ضروب التمرد عالمها الذي تستهدف كسبه بوصفه شيئاً موجوداً ،فعلاً ، في حياة جماعة متمردة على « المحتل » (سواء اكان هذا الاحتلال اجتماعياً — ارض صيد السيد — ام اثنيا) . وليس ذلك ، ابداً ، لانها محافظة لان ديناميكية التمرد تحول المتمردين وتنعش قوى

الجماعة . ولكن التمرد لا يتخذ لنفسه مهمة تعريف « كل شيء » من جديد . فهو ، في عالمه الذي سيكسبه ، كسمكة في الماء الا عندما يعلن انه ثورة ، فعل ولادة مطلق ، عملية ولادة عنيفة .

ويؤمن الانتقال بين التمرد والثورة الحديثة التي تصنع مجتمعاً وانساناً جديداً « علم » يأخذ التمرد ويقذف به إلى دوائر معيلدي خالق العالم العليا : وعلم الثورة هو بداية الحكمة الحديثة وعلم المجتمعات ، وذلك ليس بالنسبة للثوريين فقط . ان ابا الديالكتيكية الماركسية ، الفيلسوف الالماني هيغل ، لم يعد ، عام ١٨٢٥ ، منذ عقود ، متطرفاً ، هذا اذا كان ذلك ذات يوم ، بل انه يتهم ، بشيء من الخفة ، بأنه اصبح « الفيلسوف الرسمي للدولة البروسية » . وعلى الرغم من انه رجل نظام ، فإن ذلك لم يمنعه من تحية الثورة الفرنسية : « منذ ان وجدت الشمس في قبة السماء ، ومنذ دارت الكواكب حولها ، لم نشهد ، قط ، رجلاً يقف على رأسه ، اي يستند إلى الفكرة ويبني ، بموجبها ، الواقع . . . فقد كان ذلك ، اذن ، اشراقة رائعة للشمس . لقد احتفت كل الكائنات المفكرة بهذا العصر . لقد سادت عاطفة سامية في ذلك الزمن . . . وحماسة الروح حملت الرعشة إلى العالم . . . . » .

ان هيغل لا يحتفل بالثورة من اجل ذكرى حماستها الصبيانية : فرجل النظام هو الذي يستقبل هذا الانطباع العظيم .

واصبحت الثورة ، سريعاً جداً ، ما يسيطر باسمه على ضروب التمرد . فاذا كان ينبغي اعادة بناء العالم اجمع انطلاقاً من النظرية ، فسرعان ما سيدان المتمرد باللامسؤولية . والافضل هو انه يدين نفسه . ان الاوصاف والتفسيرات « العامية » للثورة لا تحصى ، ولكن المهمة

التي يبدو على الثورة انها تعهد بها إلى الانسان الحديث فريدة : اخراج نظام نهائي من فوضى يفترض انها مطاقة .

التحضير الايديولوجي :

الثورة العنيفة مسبوقة بثورة « صامتة » (هيغل) تقلب المستبقات وتثور بالاذهان وتجرد النظام القديم من شرعيته التقليدية . فلا يعود هناك ايمان ، وكل شيء يترنح . وتقدم « فلسفة الانوار » المثال النموذجي لهذه المرحلة الاولى . ومع ذلك ، فان فولتير وديدرو ، وحتى روسو ، وكلهم مستشارون لمستبدين متنورين ، لا يبرمجون عام ١٧٨٩ ، ولا يبرمج لينين عام ١٩١٧ . واذا كان ماو قد تهيأ بواسطة « الماركسية — اللينينية » . فقد تهيأ لكل شيء عدا لشق طريقه مع معدمي الارياف . ان هذه المرحلة الاولى اعادة بناء خالصة اعتباطية من الناحية التاريخية . يبقى هيغل : « كل الثورات الهامة والتي تقفز إلى العيان يجب ان تسبق ، في روح العصر ، بثورة سرية لا تكون مرئية من جانب الجميع . . . » . ويبقى ماو : « من اجل قلب سلطة سياسية ، يبدأ ، عادة ، بتحضير الرأي العام وبالقيام بعمل ايديولوجي » . ومنذ مائتي عام ، تكون اعتقاد بأن العلم يطلق الثورة وبأن التمرد يصطلي بالعلم .

الارهاب وبلوغ الاطراف القصوى :

اشعاع الاذهان فان ، ليس بالنسبة لـ « النظام القديم » المهدم فقط ، بل ، ايضاً ، بالنسبة للاذهان . فاذا انقلب بعضهم على بعض كانت سيادة قانون المشبوهين . ولما كان كل واحد يحمل ، في رأسه ، افكاراً ديناميكية ، فمن المفهوم ان تسقط الثورة الرؤوس « كالكرات » كما يقول هيغل ، من قبره ، لضحايا مقصلة ١٧٩٣ .

وهذه المرحلة الثانية ماثلة في اذهان كل المفكرين والايديولوجيين حين ينظرون للصراع حتى الموت ، سواء اكان صراع ضروب الوعي (هيغل) ام الضيعة والصراع الطبقي (ماركس) .

معرفة كيفية انهاء ثورة :

« النهر يعود إلى حوضه » (تروتسكي) . ويفرض نفسه الاستقرار الذي احصى هيغل (مفكراً في نابليون) موضوعاته الاساسية : الاتحاد ضد التهديد الخارجي ، نهاية العواصف والسلام المدني في الداخل ، الاعادة الرسمية لتقسيم المجتمع فيما يتعلق بالوظائف والكفاءات ، وحتى الثروات : ومن هنا تأتي الاعمال الكبرى التي يقدمها للدولة « العقل الهيغلي » او « ديكتاتورية البروليتاريا » : الحرب ، السيطرة السياسية على الاقتصاد ، النظام وتربية الاغلبية .

والعلاقة بين المرحلتين اوثق ، ايضاً ، من العلاقة بين الاولى والثانية . فيجب ، حقاً ، ان يتوقف الصراع الذي يفترض انه حتى الموت . وكل الراديكالية التي تعلنها الثورات الثقافية الماوية لا تمنع كون التطبيع يعلن عن نفسه ، فوراً ، في كل تعبئة للجماهير : « التهيوء بصدد توقع حرب او كوارث طبيعية وعمل كل شيء لمصلحة الشعب » (ماو) هو ، فعلاً ، اللجوء إلى الوظائف الاساسية المعترف به للدولة من اجل ردم الهوة التي حفرتها ضربات صراعات حتى الموت . ان الذي فكر ، في بداية كل ثورة ، في القوة الكلية للتحضير الايديولوجي ، والذي عاشها ، لا كعشاء احتفالي بل كالتهام متبادل ، يجب ان يصل ، حتماً ، إلى حكومة الادارة او الامبراطورية او النيب ، وهي العصور الانتقالية

لمرحلة ثالثة ، ازلية . ومالرو يسقط هذا المخطط في الثورة الاسبانية : الامل ، القيامة ، تنظيم القيامة (وهي ، في تلك المناسبة « نظام الحزب الشيوعي ورجال الشرطة الروس في مدريد) .

وهكذا يمكن رواية تاريخ الثورات كتاريخ للجماهير التي تثقف نفسها (المرحلة الاولى) وتربي نفسها في القلق (المرحلة الثانية) وتنضبط ذاتياً (المرحلة الثالثة) . ويمكن ان يروى بوصفه اليائذة الدولة التي تفقد نظامها القديم (١) وتتلاشى في ازمة (٢) سيخرج بها عمقها اكثر عقلانية وعناداً (٣) ، او ان يجري تخيله بوصفه اوديسة المثقفين الذين يفكرون تفكيراً حراً وفوضوياً (١) ، « مماكة الروح الحيوانية » التي تصبح فوضويتها دامية (٢) والتي يجعلها القلق تستعيد عقالها ،مبدأ النظام (٣) . ويمكن ، كذلك ، ان يرى بوصفه تصحيحاً لانحراف مثالي يميني (١) بانحراف مغاير يساري (٢) للمصالحة النهائية لسلطة تحذر اليسار كما تحذر اليمين (٣) ، او ، ايضاً ، بوصفه تخبطات الاجيال الفتية التي تظن كل شيء مباحاً (١) وتنتهي نهاية سيئة (٢) الا اذا توقفت (٣) .

ان ما يعمل كثورة راديكالية هو مصفوفة نظام حديثة تخضع ، باسم التمرد نفسه ، التمرد للعالم والمتمرد للثورة والجماعة للارهابي الراعي . والمرحلة الاولى هي : العلم قادر على كل شيء ، وتكون المرحلة الثانية : الجماعية قادرة على اي شيء ، والمرحلة الختامية : الدولة تصنع النظام . ويتصور ان فكرة واحدة للثورة يمكن ان تكون مشتركة بين السلميين والعنيفين . فكل هذه الدروب العامية تؤدي إلى السلطة المركزية للدولة الحديثة على الاقل ، ان لم تكن تؤدي إلى روما .

وتبدو الثورة تجربة عقلية اكثر منها تاريخية ، برهة اولية يسجل ، فيها ، علم تنظيم المجتمعات (الانساني (على ورقة المجتمع الحالي العذراء المخطط المحسوب للمجتمع المقبل . وعلى وجه الاجمال ، ان الثورة هي ، بالنسبة لانسان حديث ، البرهة التي يجري ، فيها ، الانتقال من ماقبل التاريخ إلى التاريخ ، من الطبيعة إلى الثقافة ، من عهد الضرورة إلى عهد الحرية ، برهة تاهيل اولي تدور ، حولها ، كل الاساطير القديمة على ما يقول ليفي – ستراوس . وما قد يحمل على التفكير في ان ضروب تمرد القرن الماضي وقعت ، بتركها نفسها تغزى من الداخل من جانب الثورة ،بصورة طبيعية تماماً ، في سجل الاساطير والميتولوجيات الحديثة – والعلمية بالتالي – التي تصف الاصل « المقبل » للانسان والمجتمع البشري . «كان اخي ايفيغني يقول ان الدور المحدد في ادخال المثقفين في الصف لم يلعب من جانب الخوف أو الفساد (على الرغم من انهما لم يكونا معدومين) ، بل من جانب كلمة « ثورة » التي لم يكن احد يريد التخلي عنهابأي ثمن.وقد كانت هذه الكلمة مزودة بقوة من الكبر بحيث انه لا يفهم حتى لماذا احتاج سادتنا إلى سجون واعدامات بالجملة (١) . . . . » .

التمرد الذي لا ينتهي

تعظّم ضروب التمرد تحت عبء الثورة النهائية يولد من رفض : فالامر يدور حول حذف او طمس طابع الاستعصاء على الانتهاء الذي يبدو ان ضروب التمرد تشترك ، فيه ، مع ضروب التحليل النفسي – – الفرويدي – الناجحة . متى تتوقف الثورة الفرنسية ؟ عام ١٧٩١

(١) ن. ماند لستام : ضد كل امل .

كما كان يؤكد ، من قبل ، بأرناف ؟ مع القمة اليعقوبية كما يردد ، بأسى ، متوسط المؤرخين اللينينين امام سقوط روبسبيير ؟ مع حكومة الادارة التي اقامت جمهورية « الاعمال » و « الاساتذة » كما يلمح مؤرخون آخرون ؟ مع بونابرت الذي اعلن في ١٨ برومير : « الثورة انتهت » ؟ مع لويس – فيليب الذي مهر ، نهائياً ، الطابع البورجوازي لفرنسا (البيرسابول) ؟ ان الفاعلين والمؤرخين والفلاسفة يجدون مشقة كبيرة في انهاء الثورة بشيء غير التعسف .

ربما لم تكن للثورةالفرنسية ، ككل الثورات ، سوى عقدة ضروب تمرد متآزرة ولكنها متنافسة . والدولة ، وحدها ، تستطيع ادعاء توحيدها ، نهائياً ، بالغائها بالتساوي . ولضروب التمرد طريقتان في اظهار نفسها في ثورة ١٧٨٩ . والاولى هي ان تتراءى ، فيها ، منتهية ، والثورة تكون ، اذ ذاك ، صاك ولادة نظام حديث يرهب ضروب التمرد نهائياً : وهذه وجهة نظر الدولة وعلم الثورة . والثانية هي ان الثورة تستعاد باستمرار دون ان تكون ، هي نفسها ، قد بدأت ، حقاً ، قط . وكان ماكيافيلي يعني ، من قبل ، في ضوء ضروب تمرد فلورنسا ، انه كان على الدولة ، دوريا ، ان تولد من جديد بانحلالها في حركات شعبية .

والغريب هو ان بعض مقاطع ماركس تبدو وكأنها تلمح إلى فكرة مماثلة . فهو يشرح ان ضروب التمرد العمالية بعيدة على استجرار سقوط الاقتصاد السائد ، بل انها ، على العكس من ذلك ، عنصر لا بديل له من اجل تجديده وتحديثه وتوسعه . وهذه سخرية مزدوجة تؤدي إلى ان ضروب التمرد ، مهما كانت عليه ، ليست ختامية ولا نهائية على اعتبار

انها تجدد عدوها . وبالمتابل ، فان هذا العدو لا يحافظ على نفسه عن طريق نزعة المحافظة بل ، على العكس من ذلك ، بترك ضروب التمرد تهزه . والاقتصاد الحديث يعمل ، اليوم ، في الغرب افضل منه في الشرق لانه اكثر عرضة للمساءلة ولان المالكين لا يستطيعون ، فيه ، ان يتناعسوا في شحمهم الخاص : » (. . .) منذ عام ١٨٢٥ ، كانت كل الاختراعات ، تقريباً ، نتيجة صدامات بين العامل وصاحب المشروع . وكان هذا الاخير يحاول ، بأي ثمن ، خفض خصوصية العامل. فبعد كل اضراب جديد ، مهما قلت اهميته ، تظهر آلة جديدة»(١) . وهذا بؤس التخطيط السوفياتي : « لا اضرابات جديدة مهما قلت اهميتها » ، ولا آلات جديدة اذن ، وبالتالي الركود . ويقول ماركس ايضاً : « يدلي ريكاردو بهذه الملاحظة الصحيحة التي هي ان الالات في تنافس ابدي مع العمل وانه يجب ، في الكثير جداً من الاحوال ، انتظار ان يصبح العمل على درجة مناسبة من الارتفاع من اجل ادخالها . . . » .

استمعوا إلى « الدرجة المناسبة هذه » : التوسع المقدس ! الثورة التقنية والعلمية المقدسة ! كم يلزم من الاضرابات والمظاهرات والفتن ، كم يلزم من ضروب التمرد الفردية والجماعية لرفع سعر العمل إلى « درجة مناسبة » وتحريض المالكين ، بذلك ، على اطلاق ابحاث جديدة ، على جعل الاختراعات ذات مردود ، على الاستثمار في تنمية ؟

ان ضروب التمرد تصنع القوة الانتاجية للتاريخ الحديث . ولا يقتصر ذلك على ضروب تمرد العمال الانكليز التي تزيد ، كرد فعل ، تسارع

(١) ك. ماركس : بؤس الفلسفة .

النمو التقني والرأسمالي ، بل يشمل ، ايضاً ، ضروب التمرد الامريكية لعام ١٩٣٠ التي ادت إلى تحول في العلاقات بين مختلف قطاعات الانتاج مولدة الانتاج الكثيف لوسائل الاستهلاك الذي يسمى ، بتعسف « مجتمع الوفرة » . فالصراعات التي صاحبت ازمة ١٩٣٠ الاقتصادية الكبرى انعطفت بكل الحياة الاقتصادية ، بتحديدها معدل البطالة الذي يتحمله مجتمع حديث ، واعادت توجيه الاستثمارات الخ . . . وضروب التمرد ضد حرب فيتنام ومقاومة المعارضين الروس تهدد ، كذلك ، بممارسة تأثيرها حتى في تلك « القاعدة الاقتصادية » التي يعتقد الخبراء الماركسيون والليبراليون انها على بعد الف ميل من الذات « السيكودراماتيكية » لضروب التمرد الحالية .

وعلى شرط التخلي عن الغمامات الايديولوجية للثورات النهائية ومضادات الثورة الكارثية ، لن يكتشف في ضروب التمرد الاجتماعية والعقلية والثقافية كل شيء او لا شيء ، بل محرك للتاريخ، ملح الارض.

* * *

خاتمــة

لن يدور الامر حول استنتاج ولا حول الاشارة إلى نقاط مرجعية ، كما جرى في الجزئين السابقين ، على اعتبار ان وجهة نظر فلسفات التاريخ ، مهما كانت ، قد دحضت ، على طول هذا البحث ، بوصفها تفرض ، قبلياً وساطويا ، اتجاهاً وحيداً لصيرورة المجتمعات والبشر ، وفكرة اجراء موازنة مبالغ ، فيها ، في حد ذاتها . فهي تفترض اننا نستطيع تعيين ترتيب ظهور يكون ، في الوقت نفسه ، نظاماً للفهم . الا ان ما يظهر — ومن المهم التمسك بهذه المظاهر بثبات — هو تبعثر زمني واقليمي للافكار وتجمعات الافكار . واذا كان يمكن ان نوحد ، مفهومياً ، اشكاليات — اشكالية الرأسمالية الوليدة ، اشكالية الدولنة أو اشكالية الدولة العارفة — ، فاننا نتبين ، فيما يتعلق بالاجابات الفكرية المخترعة للتفكير فيها أو لتقديم تبريرات للقوى السياسية التي تستولي عليها ، ان هذه الاجابات لا تصدر ، البتة ، عن مركز سابق التكوين — طبقة اجتماعية مثلاً — ، وانها لا تختزل إلى وضع شكل لمصالح هذا المركز الشعورية أو اللاشعورية — انها ليست وظيفية — ، وانها لا تأتي ، في زمانها ، لتحتل مكاناً في انتشار صور الثقافة العالمية . ونحن نتبين انها طارئة . وهذا لا يعني ، اطلاقاً ، انها « اختلاقات » للذاتية أو انها جهود عابثة . انها اجابات تنضج ، على وجه الدقة ، في سياق

لا يمتد تنوعه ، ابداً، إلى ما لانهاية ، مستعملة لغة قابلة للتحليل دلالياً ووسائل عقلية — التقليد — قابلة للتعداد تاريخياً .

وليست علاقة الايديولوجية بالسلطة علاقة تحديد ، ولا حتى علاقة تعبير . انها ، من جانب السلطة ، علاقة امتلاك (وتحريف) ، ومن جانب الايديولوجية، علاقة جهد ، متفاوت النجاح ، للتجاوز او ، بصورة اضبط ، للفيض . وهذا الجهد تزايد في الفترة المعاصرة ، وذلك ، احتمالاً ، بسبب الاهمية التي اتخذتها وسائل الاتصال الجماهيرية إلى حد ان قوة الفيض هذه مستعملة ، في حد ذاتها ، اكثر مما كانت في الماضي ، اداة للاخضاع السياسي . فلم ينقص زمن طويل — حوالي عشر سنوات — على العهد الذي كان يجري ، فيه ، الاستمتاع بالاعلان ، من البيت الابيض والساحة الحمراء ، مروراً بتوابعهما في اوروبا والعالم الثالث ، عن موت الايديولوجيات : باسم العلم والوضعية المنطقية والتجريبية على ضفتي الاطاسي « المتناظرتين » او باسم الاشتراكية العلمية المعلمة في شرق القارة القديمة . الا ان الايديولوجيات لم تكن ، قط ، في مثل هذا النشاط : فهي تستخدم لصنع شرعية حساب الدولة وطمس ركاكة المجتمعات المدنية وكبح جماح ضروب التمرد ، كما يبين الفصل الرابع من هذا الجزء وبعضها يتخذ ظاهر ضبط شكلي ، وبعضها يمتح من مخزون « الافكار المسيطرة » لدى الشعوب المعنية ، وبعضها ، وهو اشد تهذيباً ، يلعب ، اخيراً ، لعبة عدم الثبات والانفتاح. وكلها نتاج هرطقات في العمليات والمواد التي تختلط ، فيها ، عناصر متنوعة . وعلى الرغم من انها موضع رعايات حانية من جانب مأمورين مكلفين ، فاننا غالباً ما نتساءل عن قوة الاقناع التي كانت تستطيع

ممارستها لو لم تكن مصاحبة بوسائل القمع الحكومية الكلاسيكية — — الجيش ، الشرطة — الذي يضاف إليه ، اليوم اكثر من اي وقت مضى ، التحديد المادي الثقيل للحياة الذي يفرضه التنظيم التكنوبيروقراطي على المجتمعات والافراد .

ومنذ ذلك الحين ، فان كل ما يمكن عمله في هذه الصفحات الختامية هو رسم الخطوط الكبرى للموقف المعاصر . ومن اليسير تمييز هذا الاخير بتقسيم العالم بين ايديولوجيتين سائدتين قطباهما الدولتان العظميان اللتان سوف توصفان ، بموجب القناعات ، بأن احداهما رأسمالية ، امبريالية ، كوزموبولوتية ، بورجوازية ، او ليبرالية ، عالمية ، ديمقراطية وتقدمية وبأن الاخرى جماعية ، توسعية ، بيروقراطية ، سلطوية أو اشتراكية ، اممية ، تخطيطية وعامية . وسوف تقول كل منهما عن الاخرى بأنها تمثل الماضي وانها ، هي نفسها ، تعبر عن الحداثة وتحملها . واذا نظرنا إلى الامر ، ولو بسرعة ، فمن الواضح ، حقاً ، ان كلتيهما تقولان الحق من وجهة نظر الميدان الذي تتخذ ، فيه ، كل منهما موقعها . وفي فواصل منتظمة ، تعلن مجموعة ما من الامم — كما كان الحال في باندونغ — ، او حكومة ما — ويبدو ان هذا هو ما تدعيه الصين الشعبية اليوم — ، عن الخبر السعيد ، خبر تصور آخر للعالم يستطيع ، من جانبه ، ان يفلت من المواقع المنحازة . ان لا شيء مما جاء من الدول (او من المؤسسات الدولية — الامم المتحدة — او الكوزموبوليتية — البابوية الرومانية مثلاً) لم يظهر انطلاق نجاح ما لهذا الادعاء . وربما كان من الطريف ان نضع جدولاً بالسمات الطباقية . فالعاطفة السجالية تمارس ، فيه ، طواعيـــة . ولكن المتعة سرعان

ما يفسدها كون التعارض يندس عندما ندرك ان كثيراً من الصفات تبدل مواقعها او تنقلب عندما نسائل الممارسات التي تؤكد هذه البناءات انها تفسرها . والامر هو كذلك عندما نحاول ان نبرز ، في معسكر واحد ، متغيرات « محلية » : فاما ان يكون ذلك لعبة ذهنية واما ان تشكل اجناس كل نوع ،اذا تصرفنا بجدية ، قطعاً من لغز نتساءل ما اذا لم يكن بعضها يدخل لدى الجيران بمزيد من اليسر . واذا لم ننظر الا إلى ممارسة الحق والايديولوجية الصريحة لوزارات الداخلية ، فأية قرابة نجد بين الليبرالية البريطانية (باستثناء ما يتعلق بايرلندا الشمالية) وتلك التي تعيث ، حالياً ، فساداً في شيلي ؟ والمنظومة الايديولوجية الاخرى ليست افضل حالاً . وباختصار ، وللتلخيص ، يكفي ، دون شك ، ان نذكر بأنه اتفق ، بعد الحرب العالمية الاولى، لعمال جوهانسبورغ العاطلين عن العمل ان تظاهروا تحت رايات كانت تطالب « سلطة عمالية بيضاء » في جنوب افريقيا .

والحق ان هناك خلفية مشتركة لهذين التصورين للعالم اللذين لا يترددان في استعمال القوة المسلحة ومختلف انواع الضبط الكثيف ومعسكرات الاعتقال ليبدوا سائدين . وهذه الخلفية تعود ، شكلياً، إلى انهما تبرير لسلطة الدولة ، سلطة الدول الغنية والقوية التي يقول نوام شومسكي ان نواتها مشكلة بمنظومة معقدة عسكرية — صناعية . ومنذ ذلك الحين ، وبقدر ما يحق لسلطات دولة تريد نفسها خالدة كالعناية الالهية ان تدعم ما يمكن ان يحفظها ويزيد ديمومتها ، تستقبل هذه السلطات وتوطد مجموعات الافكار التي تقدر ان لها هذا التأثير . وايديولوجيات الدولة ، « ليبرالية » كانت ام اشتراكية » ، تغذى ، اليوم ، بدرجات متفاوتة

من السلطة أو البراعة ، كل ما يعطي الشرعية للفكرة القائلة ان الشكل الدولتي حتمي ، فلا خلاص خارج الدولة . انها تطرح ، وهي الحكم ، السيد ، القوة الوصية ، انبثاق او نتاج للجميع ، بوصفها مالا يستطيع الافراد ولا الجماعات ، دونه ، ايجاد الامن وتبرير الذات والسعادة المادية الممكنة أو المشروعة — اي ، باختصار ، « الحياة الانسانية » كما قال ارسطو من قبل . ولكن « الدولة » لم تكن ، في زمن ارسطو ، مفصولة عن المجتمع ابداً . اما حالياً ، فهي تنصب ، بمختلف الوسائل والمداورات ، بوصفها الصنم الجديد ، الحكم على ما هو فوق هموم البشر وافراحهم الصغيرة . انها الضرورة الواحدة التي تسوّق ، من اجل ان تترسخ بصورة افضل ، نصيباً من سلطتها — حسب صيغ متنوعة تستطيع ، من جانبها ، السماح ، بصورة ما ، بتمييز انواع داخل ايديولوجيات الدولة المعاصرة — لمؤسسات عامة أو خاصة لا تستطيع المطالبة بالطاعة الا بقدر ما تقع في اطار هذه القوة الكلية .

والمدلول الاخر المشترك الذي يمكن الكشف عنه هو العلم . ها هو ما يميز تمييزاً عميقاً العقلانية الكلاسيكية التي شهدناها عاملة من عصر الانوار إلى هيغل ، عن الصور المعاصرة للعقل . فاليوم ، في حين تتبين الفروع الشكلية والتجريبية التنوع الثابت لميدان تقصيها ، في حين يتزايد وضع وحدة العلم ، لصالح البحث الاكبر ، موضع المساءلة ، يمجد العلم كما كان الميتافيزيكيون يعبدون ، سابقاً ، فكرة المعرفة . وشكل معرفة الميتافيزيك يبقى ، في حين تنصب المعارف الاساسية على الافلات من هذا الغل . والتخصص المتطرف للعلوم مغطى بالوحدة

السلطوية للادارة العلمية . وبما ان التطور الخاص للبحث ومطالب الإنجاز التقني الذي ربط به يقتضيان ، من جهة اخرى ، تشغيل وسائل هائلة ، فان العلوم ، بوصفها « قوى انتاجية » شهدت نفسها تندمج ، تدريجياً ، في مناورات الدولة الثقيلة . وواقعة غزو الفضاء — كما تجري الان — هي احد وجوه هذا الدمج : فيبدو انها ضئيلة الاهمية بالنسبة للبحث العلمي ومفيدة جداً للدول . ان للعقلانية المعاصرة ايد . ويجب ان لا نغتبط لذلك : فهي ايدي التكنوبيروقراطيين الذين يصادرون المعارف من اجل « تطبيقها » — وبأية صورة اذا حكمنا على ذلك بما يبقى من العلوم الاجتماعية عندما تصبح اداة ادارة ؟ — ولاستخدامها في تنظيم المجتمعات من جانب الدول ومن اجلها . وليست الحرب ، وحدها ، هي التي لا تكون العلوم ، فيها ، بريئة بل ، ايضاً ، هذا السلام المهدد الذي يطلقون عليه اسم « الامن » . فالنظام الايديولوجي السائد ، الوضعي والمنطقي والمادي والديالكتيكي ، يشترك في القيم نفسها . وليس دالمبير ولا كانت ولا هيغل ولا ماركس مسؤولين عن هذا الوضع . ان هناك واقعة الدولة الحاضرة الحالية ، الفاعلة التي يجب فهمها . هل يعني هذا انه ليس هناك جدل ايديولوجي ؟ ، ان صراع الافكار قد قضي عليه ؟ ان تأكيد ذلك هو من قبيل التسرع . ذلك ان كل شي لا يمضي نحو الافضل . لقد كان هيغل على حق حين كان يتصور ان الدولة الوحيدة الهادئة هي الدولة العالمية لانها تكون واثقة من انها قمعت المجتمع . . وهذه الدولة ليست في افق النظر . بل ان الحركة هي ، بالاحرى ، التي

تنطلق : حركة تنويع للمجتمعات تنمو على الرغم من التطبيعات التوحيدية للدولة : ان هناك ضروب تمرد . وهناك ، ايضاً ، اللاطاعة التي تقوم على التباعد عن تدليس الدولة حيث يكون ذلك ممكناً . ان هناك التربية الذاتية للجنس البشري ، كما كان يقال في قرن الانوار ، التربية الذاتية للافراد والجماعات ، التجرؤ على فهم انه ليس للسلطة التي تأخذها لنفسها الدولة والمؤسسات الداخلة في الدولة او الموازية لها من مصدر آخر خلاف القوة الموجودة في كل فرد . ويكفي ان نقول انه ليس لصراع الافكار ، صراع بعض الافكار ضد افكار اخرى ، نقطة استناد . فليس له ان يتوقع ان يجد ، في مكان آخر ثقافي ، او عاطفي ، معرفة ، علماً يقدمان له مفاهيمه او يقدمان له ، في تنظيم لمرحلة ما قبل السلطة أو للسلطة المضادة ، الممارسة النموذجية التي تسمح له بالتفكير الصائب . وليس له ، كذلك ، حدود : فلم يكتب اي قانون يدعوه إلى الخضوع او التجاوز . هل يعني كونه دون نقطة استناد ولا حدود انه حر ؟ ان تاريخ الايديولوجيات هذا هو ، تاريخ الحريات .

فرانسوا شاتليه

* * *

جدول إجمالي

هذا الجدول مكرس لإعطاء القارى امكانية ايجاد نقاط الاستناد الضرورية داخل فترة شديدة الاتساع تاريخياً وجغرافياً . وهو ، على وجه الاجمال ، طريقة في ادخال هذا التاريخ غير المنهجي لـ « تصورات العالم » ضمن الاطار التقليدي للتاريخ الذي يفكر بالأحداث وتعاقبها . وقد حاولنا ان نجعل هذا الجدول على اكثر ما يمكن من القدرة على الايحاء بالاشارة ، قصداً ، إلى التوافقات والفروق . وكما هو بديهي بالنسبة لهذا الشي المجرد في جوهره الذي هو التاريخ ، فان الاصطفاء تعسفي . وفضلاً عن ذلك ، فقد اخترنا ، فيما يتعلق بأقدم اللقطات ، اقرب التواريخ إلى الاحتمال — اي اكثر ما يسلم به عموماً — متجنبين العلامات المستعملة عادة (نقاط التعجب مثلاً) من اجل ان لا نثقل على العرض وعلى اعتبار ان ادعاء التأكد غير مشروع على كل حال . أما فيما يتصل بتوزيع الأحداث المأخوذة ، فان تقسيم الجدول إلى : سياسة ، آداب وفنون ، حضارة هو تقسيم دلالي خالص . وبالفعل ، فان كل شي ، في موضوع الايديولوجيات هذا ، ينتمي إلى « السياسة » و « الحضارة » وما نعرفة عن ذلك وردنا ، في قسم كبير منه ، مما نسميه ،

اليوم ، « الآداب والفنون » . ان هذا التوزيع يسمح باخراج اطوع على القراءة : فهو يعطي ، في العمود الأيمن ، ما يتعلق بالتاريخ بالمعنى الكلاسيكي ، تاريخ الدول والرؤساء من كل الأنواع والمعارك والمعاهدات. وورد ، في العمود المركزي ، كل ما ينتمي إلى « الثقافة » ، بالمعنى الكلاسيكي ايضاً : الآداب والفنون والوقائع الروحية ، في حين جاءت ، في العمود الأيسر ، الأحداث التي كان لها اثر في الحياة المادية للمجتمعات .

* * *

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٦٨٩ غيوم الثاني دور انج ملكاً على انكلترا: اعلان الحقوق. - بداية عهد بطرس الأول في روسيا.	١٦٨٩ بورسيل: ديدون واينيه.	نظرية الآلة البخارية لدنيس بابات.
١٦٩٠	١٦٩٠: المغول يحتلون جنوب الهند. ١٦٩٧ معاهدة ريزويك: نهاية حرب التسع سنوات. - شارل الثاني عشر ملكاً على السويد. ١٦٩٩ هزيمة الأتراك أمام الحلف المقدس.	١٦٩٠ لوك: المطول الثاني في الحكومة المدنية. ١٦٩٣-١٧٠٦ مانسار يبني قبة الانفاليد. ١٦٩٤ ب. بايل: أفكار حول المذنّب. -ليبنتز: منظومة الطبيعة الجديدة. ١٩٩٦ رانيار: المقامر ١٦٩٦-١٦٩٧ب. بايل: القاموس التاريخي والنقدي. ١٦٩٩ فينيلون: تيليماك.	١٩٦٣ ثورتفور يعرف الجنس في النبات. ١٦٩٤ هويغنز: مطول الأنوار. انشاء مصرف انكلترا. ١٦٩٥ ليبنتز بعض نظرية القوى الحية. ١٦٩٦ برنويي، حساب التحولات. ١٦٩٧ نظرية ستال في مصدر النار. ١٦٩٩ رحلة درامبتر إلى المحيط الهادي.
١٧٠٠	١٧٠٠ وفاة شارل الثاني، فيليب داراغون ملكاً على اسبانيا انتصار شارل الثاني عشر في تارقا.	١٧٠٠ كوريلي: غنائيات.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧٠١ فريدريك الأول ملكاً على روسيا. -بداية حرب الخلافة في اسبانيا. ١٧٠٤ استانيسلاس ليشنسكي ملكاً على بولونيا. ١٧٠٥ جوزيف الأول امبراطوراً. ١٧٠٦ السويديون في الساكس. ١٧٠٧ وفاة اورانغزيب آخر أباطرة المغول. ١٧٠٩ شارل الثاني عشر ينهزم في بولتافا أمام بطرس الأكبر.	١٧٠١ كابوكي شيباي، كوميديات شعبية في اليابان. ١٧٠٢ كلاراندوت: تاريخ الحروب الأهلية في انكلترا. ليبنتز: أبحاث جديدة في الفهم البشري. ١٧٠٥ ماندفيل: اسطورة النحل. ١٧٠٧ لوساج: الشيطان الأعرج. ١٧٠٩ لوساج: توركاريت؛ - بوب: الريفيات	١٧٠٢ هالي، خريطة الميل المغناطيسي. ١٧٠٣تأسيس يطرسبرج. ١٧٠٥ أول آلة بخارية لنيوكومن ١٧٠٧ مصادرة «العشر الملكي». لغوبات. نيوتن: الحساب العام. ١٧٠٩ بيركلي: النظرية الجديدة في الرؤية.
١٧١٠	١٧١٣ معاهدة اولترشت النهاية حرب الخلافة في اسبانيا: فيليب الخامس ملكاً على اسبانيا. - فريوريك غيوم الأكول ملكاً على بروسيا. ١٧٠١ فريدريك الأول ملكاً على روسيا.	١٧١٠ بيركلي: مبادئ الطبيعة البشرية. - ليبنتز: تيوديسيه. ١٧١١ شافتسبوري: خصائص البشر. - في لندن، تأسيس السبكتاتور. ١٧١٣ منشور الطبيعة الواحدة: ادانة كليمان الحادي عشر للجانسينية. بيركلي: محاورات هيلاس وفيلونوس.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧١٤ بداية عهد سلالة هانوفر في انكلترا: جورج الأول ملكاً. ١٧١٥ : وفاة لويس الرابع عشر، فيليب دورليان وصياً ١٧١٦ النبلاء ضد الوصي في فرنسا. - امبراطور الصين يلغي مرسوم التسامح. ١٧١٨ مقتل شارل الثاني عشر.	١٧١٤ كوبران: الحفلات الموسيقية الملكية. - ليبنتز: علم المونا د. ١٧١٥ لوساج: جيل بلا دوسانتيان. ١٧١٧ مذكرات الكاردينال دوريتز. ١٧١٩ د. دوفو: روبنسون كروزويه. ١٧٢٠ وولف: أفكار	١٧١٥ فهرنهايت: الترمومتر الزئبقي. لوفنهوك يكتشف وحيدات الخلية. اطلس هومان العالمي. ١٧١٦ مصرف لاو العام في باريس. ١٧١٧ التعليم الالزامي في بروسيا. ١٧١٨ هالاي، حركة النجوم الثابتة. ١٧١٩ الاستكمال الصناعي للطاقة المائية.
١٧٢٠	١٧٢٠ نهاية حرب الشمال الكبيرة. ١٧٢١ بطرس الأكبر قيصراً على روسيا. ١٧٢٣ لويس الخامس عشر ملكاً على فرنسا. ١٧٢٥ وفاة بطرس الأكبر.	عقلانية حول الله: العالم والعقل البشري. ١٧٢١ مونتسكيو: الرسائل الفارسية. ١٧٢٥ ج. ب فيكو: العلم الجديد. ١٧٢٦ سويفت: رحلات غاليفر. ١٧٢٨ افراييم متشاميرز: سيكيلوبيديا. - اوبرا القروش الأربعة. - رولان: مطول الدراسات. ١٧٢٩ ج. س. بلغ: الآلام حسب القديس متى. - مذكرات الكاهن ميسلر.	١٧٢١ اسطوانة بميزان للساعات. ١٧٢٦ اوائل مزارع البن في البرازيل. ١٧٢٨ اكتشاف مضيق بيرينغ.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٧٣٠	١٧٣٠ دخول فرنسا إلى الهند. ١٧٣٣ بدايات حرب الخلافة في بولونيا بين فرنسا والأمبراطورية المقدسة. ١٧٣٦ الصينيون يستولون على التيبت وسن كيانغ. ١٧٣٨ معاهدة فيينا، نهاية حرب خلافة بولونيا. ١٧٣٩ الفرس يغزون الهند.	١٧٣١ الأب بريفو: مانون ليسكو. - فولتير: تاريخ شارل الثاني عشر. ١٧٣٢ بنجامان فرانكلين: تقويم ريتشارد الفقير. ١٧٣٣ بوب: بحث في الإنسان. - رامو: الهند الظريفة. ١٧٣٤ فولتير: رسائل فلسفية. - مونتسكيو: عظمة الرومان وانحطاطهم. ١٧٣٦ جون بتلر: نسبية الدين. - رامو: كاستور وبولوكس. ١٧٣٨ فولتير: خطاب في الإنسان - منشور ريابوي ضد الماسونية. ١٧٣٩ هيوم: مطول الطبيعة البشرية	١٧٣٠ ترمومتر ريومور الكحولي. ١٧٣٢ بورهاف: مطول الكيمياء العضوية. ١٧٣٣ هال يقيس الضغط الشرياني. - جون كاي: مكوك نول الحياكة. ١٧٣٤ برنويي: بحث في ميكانيك سماوي جديد. ١٧٣٥ - ١٧٦٨ لينيه: المنظومة الطبيعية. ١٧٣٦ اولر: ميكانيكا. - حساب كليرو للدرجة الجنوبية ١٧٣٨ آلي فوكانسون. - رحلة موبارتان، كليرو الخ ... إلى لابومنيا.
١٧٤٠	١٧٤٠ اضطرابات البؤس في باريس. - فريدريك الثاني ملكاً على بروسيا. - بدايات حرب خلافة النمسا.	١٧٤٠ رتشاردسون، باميلا.	١٧٤٠ بوتقة لصهر الفولاذ. الانتاج التجاري لحمض الكبريت. - اكتشاف ش. بونيه التوالد العذري.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		١٧٤٣ فيلدنغ : جوناتان وايلد الكبير . -غولدوني : دونادي غاربو . - هاندل : المسيح . - موريلي : بحث في العقل البشري .	١٧٤٣ مصنع قطن في برمنغهام . - دالمبر : مطول الديناميك . - نظرية كليرو .
		١٧٤٤ بيركلي : سيريس .	١٧٤٤ بداية مسح الأرض الفرنسية .
	١٧٤٥ فرانسوا الأول امبراطوراً . - معركة فونتونوي .	١٧٤٥ لاميتري : التاريخ الطبيعي للنفس (مؤلف حكم عليه بالحرق) .	١٧٤٥ الزجاجة المسماة زجاجة ليد (مكثف كهربائي) . - موبرتوي ، مبدأ أدنى فعل .
	١٧٤٦ فردينان السادس ملكاً على اسبانيا .	١٧٤٦ ديدرو : أفكار فلسفية .	١٧٤٦ أولر ، نظرية الضوء التموجية .
		١٧٤٧ فوفنارغ : أفكار وحكم . - بورلاماكي : عناصر الحق الطبيعي . - رتشاردسون : كلاريس هارلو .	١٤٧ سكر الشمندر .
	١٧٤٨ نهاية حرب خلافة النمسا : معاهدة اكس لاشابيل .	١٧٤٨ ن . سموليه : مغامرات رودريك راندوم . مونتسكيو : روح الشرائع . - هولبستوك : الرسولية . - هيوم : أبحاث في الفهم البشري .	١٧٤٨ آلة حلج الصوف في انكلترا .
		١٧٤٩ فيلدنغ : توم جونز . - ديدرو : رسالة حول العميان . - دالمبير : تمهيد للموسوعة .	١٧٤٩ بوفون : التاريخ الطبيعي (٣٦ مجلداً حتى عام ١٧٨٣) . - دالمبير يحل مسألة مبادرة الاعتدالين .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٧٥٠		١٧٥١ ظهور أول جزء من الموسوعة. - روسو: خطاب في العلوم والفنون.	١٧٥١ موبرتوي: منظومة الطبيعة.
.	١٧٥٢ الانكليز يتفوقون على الفرنسيين في الهند. -تثبت فرنسين في الكيبيك	١٧٥٢ في باريس، حرب المهرجين بين انصار الأوبرا الإيطالية وأنصار الأوبرا الفرنسية. ١٧٥٣ غولدوني: لا لوكانديرا.	١٧٥٢ ب. فرانكلين، واقي الصواعق. - فونتونيل: منظومة الزوابع.
	١٧٥٤ الفرنسيون يتخلون عن الهند. - حرب فرنسية - انكليزية في أمريكا الشمالية.	١٧٥٤ كونديااك: مطول الاحساسات. ١٧٥٤ - ١٧٦٨ هيوم: ج. بلاك تاريخ انكلترا.	١٧٥٤ج كانتون، الكهرباء السكونية. اكتشاف حمض الفحم.
	١٧٥٥ تمرد الكورسيكيين على الجنويين.	١٧٥٥ روسو: خطاب من أصل اللامساواة. - هوتشيسون: منظومة الفلسفة الأخلاقية. -كونديااك: مطول الحيوانات.	١٧٥٥ هزة أرضية في لشبونة. - اولر: حساب التفاضل.
	١٧٥٦ بداية حرب السبع سنوات.	١٧٥٦ فولتير: بحث في الطباع، قصيدة حول كارثة لشبونة. - دولباخ: المسيحية مكشوفة.	١٧٥٦ موبورتوي: الكوزمولوجيا. - تأسيس مشغل سيفر.
	١٧٥٧ شركة الهند الشرقية الإنكليزية. - محاولة قتل لويس الخامس عشر في داميان.	١٧٥٧ تيبيبولو: مأدبة كليوباترة. ١٧٥٨ روسو: رسالة في المشاهد.. - ديدرو: ابو الأسرة. - هلفيسيوس: حول الروح. - غروز: الغزّالة.	١٧٥٧ كليرو، حول حجم الزهرة والقمر. ١٧٥٨ كيسني: لوحة فرنسا الاقتصادية. - صهر البلاتين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧٥٩ استيلاء الانكليز على كيبيك .	١٧٥٩ فوليتر : كانديد . - افتتاح المتحف البريطاني . ١٧٥٩-١٧٦٥ نيكولاي مندلسون، كلايست : رسائل حول الأدب الحديث .	١٧٥٩ موجز الهندسة التنقيبية من تأليف ج . هـ، لامبير .
١٧٦٠	١٧٦٠ الاستيلاء على مونتريال . - جورج الثالث ملكاً على انكاترا . ١٧٦٢ كاترين الثانية امبراطورة لروسيا . ١٧٦٣ نهاية حرب السبع سنوات : فرنسا تخسر كندا . ١٧٦٥ جوزيف الثاني امبراطوراً .	١٧٦٠«موشحات اوسيان» . ١٧٦٠ - ١٧٦٧ استيرن : تريستام شاندي . ١٧٦١ روسو : هيلوييز الجديدة . ١٧٦٢ روسو : في العقد الاجتماعي، إميل . - غلوك : اورفيه واوريدنس . ١٧٦٣ فولتير : مطول في التسامح . - العقد الاجتماعي يحرق علناً في جنيف . ١٧٦٤ - هـ. والبول : قصر اوترانت . - فولتير : القاموس الفلسفي . - بيكاريا : في الجنح والعقوبات . - غولد سميت : المسافر . - ونكلمان : تاريخ الفن في العصور القديمة . ١٧٦٥ غنسبورو : مغيب الشمس .	١٧٦٠ دراسات في قياس الحرارة وشدة الضوء . ١٧٦١ لومونوسوف يكتشف جو الزهرة . ١٧٦٤ آلة الغزل «جيني» تصميم ت . هايز . ١٧٦٥ وات يخترع المكثف للآلة البخارية . - كشف الزلال .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		١٧٦٦ هايدن: القداس الكبير، موسيقى للأرغن. - غولد سميث: كاهن واكفيلد. - ج. هردر: مقاطع في الأدب الألماني. - ليسنغ: لا كون. - فيلاند: اغاتون.	١٧٦٦ رحلة بوغانفيل. - كشف الهدروجين.
	١٧٦٧ القانون الأمريكي حول رسوم الاستيراد.	١٧٦٧ ليسنغ: المسرح. - غلوك: السيست. - مندلسون: فيدون.	١٧٦٧ برستلي: تاريخ الكهرباء ووضعها الحالي.
	١٧٦٨ - ١٧٧٤ الحرب الروسية - التركية.	١٧٦٨ ستـرن: رحلة عاطفية. - بريستلي: ... أول مبادىء الحكومة. - ستيوارت: أبحاث في مبادىء الاقتصاد السياسي.	١٧٦٨ أول رحلة لكوك. - اولر: حساب التكامل. - لامبير؛ عدم قابلية القياس ٢. - مونج: الهندسة الوصفية.
			١٧٦٩ مصنع نسيج بالطاقة المائية لأركرايت. - كونيو، الدراجة الثلاثية البخارية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٧٧٠		١٧٧٠ بورك. ملاحظات حول الوضع الحالي للأمة. - فراغونار: قسم الحب. غاردي في البندقية. - رينولدز: مس ماري هيكي. - راينال: تاريخ الهندين. - دولباخ: منظومة الطبيعة. - كانت: اطروحة التأهيل.	١٧٧٠ اكتشاف منابع نهر النيل.
			١٧٧١ أول مطول في الجراحة السنية تأليف ج. هنتر.
		١٧٧٢ هلفيسيوس: حول الإنسان. - روسو: دستور بولونيا.	- شيل يكتشف الأوكسجين. ١٧٧٢ رحلة كوك الثانية. - بور غانفيل في تسمانيا. - د. روترفورد يكتشف الآزوت.
	١٧٧٣ احتجاج أمريكي ضد الأنظمة الإنكليزية. - اليسوعيون ممنوعون في الصين. - تمرد بوغاتشيف في روسيا.	١٧٧٣ دولباخ: المنظومة الاجتماعية. - هايدن: ستايات ماتر.	١٧٧٣ كوك في الدائرة القطبية.
	١٧٧٤ لويس السادس عشر ملكاً على فرنسا.	١٧٧٤ غلوك: اورفيه. - غوته: آلام فيرتر.	١٧٧٤ لابلاس، نظريات المد والجزر. - استخدام ميسمر للتنويم المغناطيسي.
	١٧٧٥ بداية حرب الاستقلال الأمريكية. - قحط في باريس، «حرب الدقيق».	١٧٧٥ جيبون: افول الإمبراطورية الرومانية وسقوطها. - الفييري التراجيديات.	١٧٥ بريستلي، الكشف عن حمض كلور الماء والأوكسيجين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧٧٦ اعلان استقلال امريكا . ١٧٧٨ الفرنسيون يساعدون الأمريكيين .	- بومارشيه : حلاق اشبيلية . ١٧٧٦ موزار : سيرينادا هافنر . - آ. سميث : أبحاث في طبيعة ... - دولياخ : الأخلاق العمومية . ١٧٧٧ شاترتون : قصائد . ١٧٧٩ ليسنغ : ناتان الحكيم . - فيلاند : اوبرون . - غلوك : ايفيجيني . - موزار : صلاة التتويج .	- آلات خراطة وتثقيب . ١٧٧٦ رحلة كوك الثالثة . - خريطة قمرية لتوبياس ماير . - الصنع التجاري للآلات البخارية . ١٧٧٧ ج . هاوار د: حالة السجون في انكلترا وويلز . - لافوازييه ، التركيب الكيميائي للهواء . - سبالانداني : الاخصاب الصنعي . ١٧٧٩ دارة غاز الفحم في النباتات . - شيل ، تركيب الغليسيرين .
١٧٨٠	١٧٨٠ بدايات التمرد في بيرو ضد السيطرة الإسبانية . ١٧٨١ استسلام القوات الإنكليزية لواشنطن .	١٧٨٠ غويا : الطبيب . - ليسنغ : تفسير الجنس البشري . ١٧٨١ روسو : الاعترافات . - شيلر : قطاع الطرق . - كانت : نقد العقل الخالص . - موزار : الخطف في السراي ، سمفونية هافنر .	١٧٨٠ لابلاس ولافوازييه ، قياس الحرارة . - فونتانا ، الغاز في الماء . ١٧٨١ اكتشاف هرشل لاورانوس . - تركيب غاز الفحم .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
			١٧٨٢ الوجنور : المسارات في وسط مقاوم .
	١٧٨٣ معاهدة فرساي : استقلال المستعمرات الأمريكية .	١٧٨٣ كانت : مقدمات لكل ميتافيزياء مقبلة . – و . بليك : رسوم شعرية . – دافيد : عذاب آندروماك .	١٧٨٣ منطاد مونغولفييه . – الطبع على القطن .
		١٧٨٤ بومارشيه : زواج فيغارو (ممنوعة) . – هردر : أفكار لفلسفة تاريخ . هامان : نقد لخلوص العقل . – برناردان دوسان بيير ؛ دراسات في الطبيعة .	١٧٨٤ ، لايلاس : نظرية حركة الكواكب وصورتها . – اتوود : تسارع الجاذبية . – كافنديش ، تركيب الماء . – فرن للصهر .
		١٧٨٥ ريد : أبحاث في الملكات العقلية . – جاكوبي : فلسفة سبينوزا . – كانت : أساس ميتافيزياء الطباع . – هايدن : أقوال المسيح السبعة . – تأسيس جريدة : التايمز .	١٧٨٥ برتوليه ، تطبيقات الكلور . – كولومب ، قوانين قوى الكهرباء السكونية . – غالفاني ، تأثير الكهرباء في العضلات . – اجتياز المانش بالمنطاد .
	١٧٨٦ وفاة فريدريك الثاني ملك بروسيا .	١٧٨٦ موزار : زواج فيغارو . – بورنز : أشعار . – ج . دومولر : تاريخ الاتحاد السويسري ..	١٧٨٦ التجارب الأولى للتنوير بالغاز في ألمانيا وإنكلترا .
	١٧٨٧ حكومة اتحادية للولايات المتحدة الأميركية .	١٧٨٧ شيلر : دون كارلوس . – برناردان دون سان بيير : بول وفيرجيني . – غوته : ايغمونت ، ايفيجيني في الثريا . – موزار : دون جوان .	١٧٨٧ ج . بنتام : دفاع ضد الاهتراء . – أولى سفينة بخارية قابلة للاستعمال .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧٨٨ في فرنسا: استدعاء مجلس الطبقات العامة. ١٧٨٩ واشنطن رئيساً للولايات المتحدة. - في فرنسا؛ اجتماع مجلس الطبقات العامة، قسم ملعب الكرة، الجمعية التأسيسية، ليلة ٤ آب، اعلان حقوق الإنسان.	١٧٨٨ كانت: نقد العقل العملي. ١٧٨٩ و. بليك: أغنيات البراءة. ج. بنتام: مدخل إلى مبادىء الأخلاق والدين.	- تأسيس أول مستعمرة، للعبيد المحررين في أفريقيا. - البطاطا. ١٧٨٨ ميكانيك لاغرانج التحليلي. ١٧٨٩ هاهنمان: نظرية التجانس. - لافوازييه: قانون المحافظة على الكتلة. - منظار هرشل.
١٧٩٠	١٧٩٠ في فرنسا: انتخاب البلديات، الدستور المدني للكهنوت، عيد الاتحاد. - في النمسا، ليوبولد الثاني امبراطوراً. ١٧٩١ في فرنسا، قانون ضد المهاجرين، هرب الملك، الجمعية التشريعية. ١٧٩٢ فرنسا في حالة حرب مع النمسا. اعلان الجمهورية. مجلس الكونفنسيون. المحكمة الثورية. معركتا جيماب وفالمي. - فرانسوا الثاني آخر عاهل للإمبراطورية المقدسة.	١٧٩٠ كانت: نقد ملكة الحكم. - ميمون: بحث في الفلسفة التجاوزية. - بورك: تأملات في الثورة الفرنسية. - و. بليك: الكتب «النبوية». -ت. بين: حقوق الإنسان. - غوته: فاوست الأول. ١٧٩١ و. بليك: بانوبتيكوت. - موزار: الناي المسحور. - نشر مجموعة القوانين البروسية. ١٧٩٢ فيخته: نقد كل رؤيا. - يونغ: رحلة في فرنسا. - ج. ب. ريشتر: هيسبيروس. - سيماروزا: الزواج السري.	١٧٩٠ لافوازييه: أول جدول للعناصر الكيميائية. - أول مطبعة روتاتيف. - بطارية غالفاني. - نول نسيج جاكار. - تأسيس لجنة الأوزان والمقاييس. ١٧٩١ البرلمان الإنكليزي يسن قانوناً ضد تجارة الرقيق. - حرية التسييج للملاكين الفرنسيين. - قانون شابوليبه. ١٧٩٢ تلغراف شاب الضوئي.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		١٧٩٢ - ١٧٩٦ غويا: ماجاس.	
	١٧٩٣ في فرنسا: اعدام لويس السادس عشر الإرهاب. تمرد الفانديه. دستور ١٧٩٣، «الحد الأعلى». دفاع مظفر للجيش الثوري.	١٧٩٣ فيخته: اسهامات حول الثورة الفرنسية. - ترجمة فوس للإلياذة إلى الألمانية. - شيلر: حرب الثلاثين عاماً. - جان بول: المقصورة غير المرئية. - ورد سوورث: نزهة المساء.	١٧٩٣ آلة لحلج القطن. ج. والتون: ملاحظة مناخية. - علم النبات لدى ف. هوميولدت. - افتتاح حديقة النباتات في باريس.
	١٧٩٤ في فرنسا: اعدام دانتون. عيد الكائن الأسمى. سقوط روبسبيير واعدامه. اغلاق نادي اليعاقبة. - بولونيا: عصيان كوشيوزكو.	- دافيد: مقتل مارا. ١٧٩٤ كانت: الدين في حدود العقل البسيط. - كوندورسيه: جدول تقدم الفكر البشري. - غويا: مسيرة المجلودين.	١٧٩٤ في فرنسا: المدارس الابتدائية. افتتاح مدرسة البوليتكنيك.
	١٧٩٥ في فرنسا: نهاية تمرد الفانديه. حكومة الإدارة. بونابرت يقود جيش ايطاليا. هدنة فرنسية -نمسوية. ضم هولندا. - بولونيا. تقسيم جديد بعد فشل العصيان. - الانكليز في رأس الرجاء الصالح.	١٧٩٥ ساد: فلسفة غرفة النوم. - كانت: مشروع سلام أبدي. - فيخته: عقيدة العلم. - شيلنغ: حول امكانية الفلسفة عامة.	١٧٩٥ بلايفير؛ عناصر الهندسة. - حفظ الأغذية. آلة غزل. مكبس مائي. - مونغوبارك يستكشف غرب أفريقيا.
	١٧٩٦ في فرنسا: مؤامرة «العادلين»، اعدام بابوف. انتصار فرنسي في بيدمونت. - وفاة كاترين الثانية. بول الأول قيصراً.	١٧٩٦ فيخته: أسس الحق الطبيعي. - شيلنغ: رسائل حول النقد والدوغماتية. - دوبوتالد: نظرية السلطة السياسية.	١٧٩٦ كوفييه: أسس علم المستحاثات. - لابلاس: عرض نظام العالم. - جينر: التطعيم ضد الجدري.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٧٩٧ في فرنسا: سحق عصيان ملكي. انتصار فرنسي واقامة الجمهورية في ايطاليا. معاهدة كامبوفور ميو. ١٧٩٨ جمهورية سويسرية. جمهوريتان رومانية وباتينوبية. حملة بوتابرت على مصر. هزيمة فرنسية في ابو قير. ١٧٩٩ وضع صعب لبونابرت في مصر. تكتل اوروبي ضد فرنسا. قلب الجمهوريات في ايطاليا. بوتابرت العائد يستولي على السلطة.	١٧٩٧ هولدر لن: هيبريون. - شاتوبريان: بحث في الثورات. - غوته: هيرمان ودو روتيه. - كانت: ميتافيزياء الطباع. - رادكليف: الإيطالي. ١٧٩٨ فينحته: عقيدة الطباع. - كولريدج: قصائد غنائية. - هايدن: الخليقة. ١٧٩٩ فينحته: مصير الإنسان. - شلا يمارشيه: خطابات في الدين. - بيتهوفن: السوناتة العاطفية. - و. بليك: تعبد المجوس. - شيلر: فالنشتاين.	١٧٩٧ و. سميث: حولية جيولوجية. - فوكلان يعزل الكروم. ١٧٩٨ مالتوس: بحث في مبدأ السكان. - كافنديش: الكثافة المتوسطة للأرض. - لوجندر: نظرية الأعداد. ١٧٩٩ لا بلاس: مطول الميكانيك السماوي. - كوفييه: التشريح المقارن.
١٨٠٠	١٨٠٠ انتصار فرنسي في مارنغو. القيصر بول الثاني يترك التكتل. ١٨٠١ صلح لونفيل بين فرنسا والنمسا - اسكندر الأول قيصراً لروسيا.	١٨٠٠ شيلنغ: منظومة المثالية التجاوزية. - مدام دوشتايل: حول الأدب. - جان بول: تيتان. - شيلر: ماري ستيوارت. ١٨٠١ شاتوبويان: اتالا. - فينحته: الدولة التجارية المغلقة. - جاكوبي: حول عملية النقدية.	١٨٠٠ كارليل ونيكولسون، التحليل الكهربائي للماء. - بطارية فولتا. - غال، مبدأ علم الدماغ. ١٨٠١ أول مصنع لسكر الشمندر. - دالتون، قوانين امتزاج الغازات. - يونغ؛ تداخلات ضوئية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- هيغل: الفرق بين منظومتي فيخته وشيلنغ الفلسفيتين. - و. سكوت: أغنيات سكوتلاندا. - بيتهوفن: صوناتة في ضوء القمر. - شيلر: عذراء أورليان. - غويا: المايا عارية.	- غوس، مناقشات حسابية. - أول سفينة بمروحة بخارية.
	١٨٠٢ ولنغتون في الهند. - صلح اميان مع انكلترا. - بدايات المركزية الإدارية في فرنسا.	١٨٠٢ كابانيس: العلاقات بين الجسدي والمعنوي. - تأسيس شيلنغ لجريدة الفلسفة النقدية. - هيغل: الأيمان والمعرفة. - نوفاليس: أشعار. - شاتوبريان: عبقرية المسيحية. م. و. تورنر؛ رصيف كاليه الكبير.	١٨٠٢ غاي لوساك: قانون تمدد الغازات. - و. ريتر› الأشعة فوق البنفسجية.
	١٨٠٣ خرق صلح اميان. معسكر بولوني. - بيع لويزيانا للولايات المتحدة.	١٨٠٣ هيبيل: قصائد ألمانية. - شيلر: خطيبة ميسينا. - مدام دو شتايل: دلفين.	١٨٠٣. ج. ب ساي: مطول الاقتصاد السياسي. - برتوليه: بحث في السكونية الكيميائية. - قوانين دالتون حول الذرة. - غواصة فولتون.
	١٨٠٤ في فرنسا؛ محاكمة المتآمرين الملكيين. - البابا يتوج نابوليون الأول امبراطوراً.	١٨٠٤ فوريه: تناغم عالمي. - شيلنغ: الفلسفة والدين. - بيتهوفن: السمفونية الثالثة.	١٨٠٤ اكتشاف الصفائح الدموية «ون».

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- و. بليك. القدس - شيلر: وليام تل.	
	١٨٠٥ التكتل الثالث ضد فرنسا: هزيمة الطرف الأغر البحرية. انتصارات في اولم واوسترلتز. صلح بطرسبرغ. - محمد علي باشا القاهرة.	١٨٠٥ شاتوبريان: رونيه. - بيتهوفن: فيديليو.	١٨٠٥ اكتشاف المورفين. - مونغوبارك يتابع مجرى نهر النيجر. - اختراع نول حياكة الحرير.
	١٨٠٦ نهاية الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. - اتحاد الرين. - التكتل الرابع: يينا، احتلال برلين، الحصار القاري.	١٨٠٦ فيخته: التأهيل للحياة السعيدة. - هيغل: فينومينولوجيا الروح.	١٨٠٦ قانون النسب المحددة لبروست. - برزيليوس: محاضرات في الكيمياء الحيوانية.
	١٨٠٧ ايلو، فريدلاند، صلح تلسيت، روسيا تنضم إلى الحصار القاري.	١٨٠٧ كليست: امفيتريون. - جان بول: ليفانا. - بايرون: ساعات فراغ. - انغر: النبع. - سبونتيني: كاهنة فيستا.	١٨٠٧ الغاء القنانة في بروسيا. - التطبيق التجاري للتحليل الكهربائي. - المعادن القلوية «دافي». - مودسلي: النقل بالساعد والمدور.
	١٨٠٨ عصيان في اسبانيا ضد الفرنسيين. - عصيان في المستعمرات الإسبانية: بوليفار في كار إكاس. - مقابلة ايرفورت. - اصلاح اداري في بروسيا.	١٨٠٨ فيخته: خطب إلى الأمة الألمانية. - فوربيه: نظرية الحركات الأربع. - غوته: فاوست. - كليست: بانتيتزيليه. - ف. شليغل: لغة الهندوس وحكمتهم.	١٨٠٨ نظرية دالتون الجزيئية. - انشاء الجامعة الأمبراطورية في فرنسا ومنحها احتكار التعليم.
	١٨٠٩ النمسا تعود إلى الحرب، احتلال فيينا، واغرام، صلح فيينا. - توقيف البابا.	١٨٠٩ شيلنغ: أبحاث فلسفية في جوهر الحرية. غوته: القرابات الانتقائية.	١٨٠٩ غوس: نظرية الحركة السماوية. -لامارك: الفلسفة الحيوانية

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٨١٠	١٨١٠ روسيا تنسحب من الحصار القاري. - حملة فرنسية على البرتغال. - استقلال بونوسيرس. -نضال هيدالغو في المكسيك.	١٨١٠ كليست: كاترين دوهليرون. - مدام دوشتايل: حول ألمانيا. - غويا: كوارث الحرب. دافيد: تكريس نابوليون.	١٨١٠ دالتون: نظام جديد للفلسفة الكيميائية. - في فرنسا، قانون عقوبات باسم قانون نابوليون. - افتتاح جامعة برلين. - أزمة اقتصادية في بريطانيا.
	١٨١١ محمد علي ينشر السلام في مصر. - صعوبات للفرنسيين في اسبانيا. - استقلال باراغواي. - اصلاحات ليبرالية في بروسيا.	١٨١١ جان، اوستن: الإحساس والحساسية. - غوته: الشعر والحقيقة. ١٨١١-١٨٣٢ نيبور: التاريخ الروماني.	١٨١١ القوس الكهربائي (دا في). - افوغاردو، قانون الجزيئات الغازية. - بيل يكتشف الألياف العصبية. - مطبعة باسطوانتين.
	١٨١٢ التكتل السادس، حملة روسيا الموسكوفا، احتلال موسكو، الانسحاب، بيريزينا.	١٨١٢ بايرون: رحلة تشايلد هارولد. - الاخوان غريم: حكايات. - تيك: فانتاسموس. - شوبنهاور. الجذر الرباعي لمبدأ العقل الكافي. ١٨١٢-١٨١٦ هيغل: علم المنطق.	١٨١٢ كوفييه: أبحاث في العظام المتحجرة لرباعيات الاقدام. - لابلاس: النظرية التحليلية للاحتمالات. - تدمير العمال العاطلين عن العمل في انكلترا للآلات.
	١٨١٣ ولنغتون ينتصر في فيتوريا. - التكتل السابع: لوزن، بوتزن، درسدن، هزيمة فرنسية في لايبزيغ. ١٨١٤ حملة فرنسا، استسلام باريس، تنازل نابوليون عن العرش. لويس الثامن عشر ملكاً على فرنسا، مؤتمر فيينا.	١٨١٣ جان اوستن: غرور ومستبق. - شيلي: الملكة ماب. - بلاك: رسوم، يوم الحساب.	١٨١٣ دافي: عناصر الكيمياء الزراعية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨١٥ حكم «المائة يوم»، واترلو، نفي نابوليون، عودة لويس الثامن عشر، استئناف مؤتمر ڤيينا، الحلف المقدس.	١٨١٥ شليغل: تاريخ الأدب القديم والحديث. - ج. كونستابل: ابحارات. - غويا: صورة الفنان بريشته.	١٨١٥ مصباح دافي لعمال المناجم. - فرضية وحدة المادة لبروت. - مالتوس: تحقيق في طبيعة الريع وتقدمه. ١٨١٥-١٨٢٢ لامارك: التاريخ الطبيعي للافقاريات.
	١٨١٦ فتن البؤس في انكلترا. - اعلان استقلال الأرجنتين.	١٨١٦ كولريدج: كوبلاخان. - بنجامان كونستان: ادولف. - روسيني: حلاق اشبيلية. - مانزوني› ليوباردي، قصائد. - بوب: نظام تصريف السنسكريتية.	١٨١٦ ماجندي، الأعصاب الحركية والأعصاب الحسية. - لاينيك؛ الستيتوسكوب.
	١٨١٧ اضطراب طلابي في ألمانيا. - انتصار سان مارتان في ميبو في شيلي.	١٨١٧ بايرون: مانفريد. - كيتس: قصائد.	- اوين يفتح مدرسة عمالية في مصنع غزل. - كوفييه: المملكة الحيوانية وتنظيمها. - برزيليوس؛ الكيمياء المعدنية.
	١٨١٨ برنادوت ملكاً على السويد باسم شارل الرابع عشر. - دستوران لبافار ياوباد. - اضرابات في المغازل الإنكليزية.	١٨١٨ ماري شيلي: فرنكشتاين. - كلاوزفتز: بداية كتابة «حول الحرب».	١٨١٨ تيتار، ماء الأوكسيجين. بيلوتييه وكافنتو، الكلوروفيل. الدراجة.
	١٨١٩ فتن عنيفة في مانشستر. - تحرير شيلي وكولومبيا. - مقتل فون كوتزبو عميل القيصر.	١٨١٩ ف - شوبرت - خماسية وترية. - شوبنهاور: العالم كارادة وتصور. - جيريكو: طوافة الميدوز.	١٨١٩ اجتياز الأطلسي بسفينة بخارية. - فرينيل، نظرية الضوء التموجية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٨٢٠	١٨٢٠ ثورات في مدريد ونابولي ولشبونة، اضطراب في ألمانيا واعدام كارل ساند. توطيد الحلف المقدس. قمع نمسوي في ايطاليا. - مقتل دوق بيري.	١٨٢٠ و. سكوت: ايفانهوي. - شيلي: بروميثوس محرراً. - أ. يتيري: رسائل في تاريخ فرنسا. - كونستابل: طاحونة ديدهام. - تورنر: روما مرئية من الفاتيكان.	
	١٨٢١ استقلال المكسيك وبيرو. - تفاقم القمع في ايطاليا. - عصيان يوناني: اعلان الاستقلال.	١٨٢١ ج. ستيوارت ميل: مبادىء الاقتصاد السياسي. - كنسي: اعترافات آكل افيون. - بوشكين: رسلان وليود ميلا. - هيغل: مبادىء فلسفة الحق.	١٨٢١ فارادي، مبدأ المحرك الكهربائي. - غاي لوساك واراغو، المغناطيس الكهربائي. - بطارية سيبيك المائية الكهربائية.
	١٨٢٢ استقلال البرازيل، بدرو الأول امبراطوراً. - حرب أهلية في اسبانيا. - مذبحة شيو. ١٨٢٣ بريطانيا تعترف باستقلال دول أمريكا الجنوبية واليونان. - حملة فرنسية تعيد الحكم المطلق إلى اسبانيا. - اعلان مونرو في الولايات المتحدة	١٨٢٢ هـ. هاينه: قصائد. - نورييه: تريبتي. - فيني: قصائد قديمة وحديثة. ١٨٢٣ ستاندال: راسين وشكسبير. - صونا تات بيتهوفن الأخيرة.. - غروت: تأثير الدين الطبيعي في سعادة البشرية. - بيتهوفن: السمفونية التاسعة.	١٨٢٢ فورييه: النظرية التحليلية للحرارة. - بونسليه: مطول الصفات الاسقاطية للوجوه. - فارادي، تمييع الغاز. ١٨٢٣ آلة باباج الحسابية. - فك الغاز حجر رشيد من جانب شامبوليون.
	١٨٢٤ شارل العاشر ملكاً على فرنسا. - عودة الحكم المطلق إلى البرتغال.	١٨٢٤ رانك: نقد المؤرخين. - دولاكروا: مذابح سيو.	١٨٢٤ س. كارنو: الترموديناميك.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- تيير : تاريخ الثورة الفرنسية.	
	١٨٢٥ هجوم تركي مضاد في اليونان. - نيكولا الأول قيصراً، ثورة الديسمبريين الفاشلة. - تشكيل أول نقابة لعمال المناجم في دور هام.	١٨٢٥ بيتهوفن : الهرب الكبير، آخر الرباعيات. - ب . كونستان : حول الدين. - ا. تييري: تاريخ غزو انكلترا. - سان سيمون : المسيحية الجديدة.	١٨٢٥ شاحنة ستفنسون . أول خط حديدي للركاب في انكلترا. ١٨٢٥-١٨٤٠ وضع خريطة فرنسا الجيولوجية.
	١٨٢٦ استقلال صربيا.	١٨٢٦ ف . كوبر : آخر الموهيكان.. - هاينه : رحلة في الهارتز. - هولدرلن : قصائد. - مندلسون : حلم ليلة صيف. - شوبرت : رباعية الفتاة والموت.	١٨٢٦ لوباتشيفسكي، الهندسة اللااقليدية. - بريتونو، دراسات حول الخناق.
	١٨٢٧ معركة نافاران التي ضمنت استقلال اليونان.	١٨٢٧ ف . هوغو : كرومويل. - ميشليه : التاريخ الحديث. - غيزو : بداية تاريخ ثورة انكلترا. - ماتزوين : الخطيبات.	١٨٢٧ براون، الحركة البراونية. - اوم، قوانين التيار الكهربائي. - فولر، الالومونيوم. - نيبسه، التصوير الفوتوغرافي.
	١٨٢٨ اتحادات جمركية في ألمانيا. - حرب أهلية في البرتغال. - بدايات الثورات الفلاحية في روسيا.	١٨٢٨ نشر مذكرات كازانوفا. - مكيفنتش : كونراد وإلترود. - سانت بوف : الشعر الفرنسي في القرن السادس عشر. - اوبر : بكماء بورتيشي.	١٨٢٨ الأومنيبوس في باريس. - استعمال معمم للإسمنت.
	١٨٢٩ نقابة الغزالين في بريطانيا، رابطة وطنية لحماية العمل. - حق الملاحة للروس في البوسفور.	١٨٢٩ مراسلات غوته وشيلر. - هوغو : الشرقيات. - بالزاك : الثوار الملكيون. - موسيه : قصائد.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٨٣٠	١٨٣٠ سقوط شارل العاشر، لويس - فيليب ملكاً على الفرنسيين - بداية عهد وليم الرابع في انكلترا، قانون الاصلاح - ثورة بلجيكية. حكومة مستقلة مؤقتة في بولونيا. دستورا هانوفر والساكس، استيلاء الفرنسيين على مدينة الجزائر.	١٨٣٠ ف. هوغو: هرناني. - كونت: دروس الفلسفة الوضعية. - تنيسون: قصائد. - اولر: فراديا فولو. - ستاندال: الأحمر والأسود.	١٨٣٠ دليل بيسيل النجمي. - هرشيل: حول دراسة الفلسفة الطبيعية. - تيمونييه، آلة الخياطة. - تحليل ليبيغ العضوي.
	١٨٣١ النظام يسود وارسو. - ثورة سوداء في جامايكا. - في فرنسا ثورة عمال نسيج ليون.	١٨٣١ ميشليه: التاريخ الروماني. هوغو: احدب نوتردام.	١٨٣١ فارادي، استدلال كهرطيسي. - غالوا، نظرية المجموعات. - وباء كوليرا في اوروبا.
	١٨٣٢ اضطراب وطني وقمع في ايطاليا. - مظاهرة ليبرالية في هامباخ في ألمانيا.	١٨٣٢ س: بيليكو: سجوني. - لينو: قصائد. - دونيزيتي: اكسير الحب. - روسيني: ستابات ماتر.	١٨٣٢ لوجندر: مطول التوابع الاهليلجية. - غيكس يحسن الأفران العليا وتورنيروت يحسن العنفة.
	١٨٣٣ حرب أهلية في اسبانيا. رابطة مونشنغراتز للدول المحافظة (روسيا، النمسا، بروسيا).	١٨٣٣ كارليل: سارتور ايزارتوس. - ميشليه: تاريخ فرنسا. - تورنر، رسوم بندقية. - غوته: فاوست (الجزء الثاني).	١٨٣٣ فارادي، التحليل الكهربائي.
	١٨٣٤ اوين يوحد النقابات الوطنية في بريطانيا وايرلندا - عصيان جمهوري في باريس.	١٨٣٤ب. ليتون: آخر أيام بومبي. - هاينه: ألمانيا. - لامونيه: أقوال مؤمن.	١٨٣٤ هاملتون: منهج عام في الديناميك.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	- توسيع الاتحاد الجمركي في ألمانيا.	- يالزاك: البحث عن المطلق.	- لنز، قانون التيار. - أول خريطة جيولوجية للعالم. - حصادة ماك كورميك.
	١٨٣٥ في فرنسا مؤامرة فيينسي، الحد من حرية الصحافة.	١٨٣٥ فينيي: شاترتون. - موسيه: الليالي. - د. ف. ستراوس: حياة يسوع.	١٨٣٥ واروين يدرس الحياة على جزر غالياغوس. - برزيليوس، الحفز - مسدس كولت ذو الطاحونة.
	١٨٣٦ تعميم الاتحاد الجمركي الألماني. - تأسيس البوير لجمهورية اورانج.	١٨٣٦ اكرمان: أحاديث مع غوته. - غوغول: المفتش العام. - شيروبيني: صلاة. - مايربير: الهوغنوت. - غلينكا: الحياة للقيصر. ١٨٣٦ - ١٨٣٩ توكفيل؛ الديمقراطية الأمريكية. ١٨٣٦ - ١٨٤٣ درويسن: تاريخ الهلينية.	١٨٣٦ دافي، الاسيتيلين. - ج. اريكسون، سفينة بمروحة. .
	١٨٣٧ الحرب الكارلية في اسبانيا. - فيكتوريا ملكة على انكلترا. - انتفاضة الكنديين الفرنسيين	١٨٣٧ كارليل: تاريخ الثورة الفرنسية. - ديكنز: مغامرات السيد بيكويك، اوليفرتويست. ١٨٣٧ - ١٨٦٧ كورتيوس: تاريخ اليونان.	١٨٣٧ بواسون، قانون الأعداد الكبيرة. - جاكوبي، التلبيس بالكهرباء. - أول خط برقي.
	١٨٣٨ بداية الميثاقية في انكلترا.	١٨٣٨ هوغو: روي بلا.	١٨٣٨ بيسيل، قياس مسافة نجمة. - داغير، التصوير الفوتوغرافي.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٣٩ نهاية الحرب الكارلية . - الحرب التركية - المصرية . - حرب الافيون في الصين . - نضال عبد القادر في الجزائر .	١٨٣٩ ستاندال : دير بارما . ا . بو : قصص . ليتريه ، ترجمة النصوص الابوقراطية . - فيورباخ : نقد الفلسفة الهيغلية . ١٨٣٩ -١٨٤٧ رانك : تاريخ المانيا في زمن الإصلاح .	- الملاحة البخارية عبر الأطلسي . ١٨٣٩ غوس ، طريقة القياسات المغناطيسية . - بركنة المطاط . - نشر أعمال الرياضي آبيل .
١٨٤٠	١٨٤٠ مؤتمر لندن يحاول حل المسألة المصرية . - غيزو رئيس وزراء فرنسا . - فريدريك - غيوم الخامس ملكاً على بروسيا . ١٨٤١ محمد علي باشا حاكم وراثي لمصر . - زيلندا الجديدة ، بعد اوستراليا ، مستعمرة للتاج . - رابطة عمال المناجم في انكلترا . ١٨٤٢ فتن ميثاقية في انكلترا ، أزمة اقتصادية . - دخول بريطاني إلى الصين .	١٨٤٠ ميريميه : كولومبا . ا . تييري : مكان العهد الميروفنجي . - هيبيل : جوديت . - دونيزيتي : المحظية . - غابيه : رحلة في ايكاريا . - برودون : ماهي الملكية؟ - ب . باور : نقد تاريخ أنجيل يوحنا . ١٨٤١ كارليل : الأبطال . - كوسوت يؤسس أول جريدة مجرية ليبرالية . - أول عدد من نيويورك هيرالد تريبيون والبونش . - شومان : السمفونية الأولى . ١٨٤٢ تنيسون : اينوك آردن . - غوغول : المعطف ، النفوس الميتة .	١٨٤٠ اراغو ، جو الشمس . - ليبيغ : الكيمياء في تطبيقها على الزراعة والفيزيولوجيا . - اكتشاف شوبناين للأوزون . - باريس تنار بالغاز . ١٨٤١ فارادي ، استقطاب الضوء . - كوليكر يكتشف الحيوين ، المنوي . ١٨٤٢ أول تخدير عام . - استعمال الأسمدة الصناعية .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- ماكولاي : اناشيد روما القديمة . - اوجين سو : اسرار باريس . - فيردي : نابركو . - شيلنغ : فلسفة الميثولوجيا .	
	١٨٤٣ مساجلات بين الوطنيين الايطاليين : جيوبرتي (الاتحاد حول البابا) وماتزيني (ايطاليا الموحدة) . - استيلاء الإنكليز على البنجاب .	١٨٤٣ كونسيدران : الديمقراطية السلمية . - فيورباخ : مبادىء فلسفة المستقبل . - ج . س . ميل : نظام المنطق الاستنتاجي والاستقرائي . - هيرزن : الهواية في العلوم . - فاغنر : المركب الشبح .	١٨٤٣ جول ، المعادل الميكانيكي للحرارة . - ا . فون همبولدت ، ملاحظات حول آسيا الوسطى . - دوما ، التحليل الوزني للماء . - هاملتون ، نظرية الرباعيات .
	١٨٤٤ ايزابيل الثانية ملكة على اسبانيا .	١٨٤٤ أ . دوماس : الفرسان الثلاثة . - شاتوبريان : مذكرات ما وراء القبر . - كونت : خطاب في الروح الوضعية . - ماركس : مخطوطات . - تورنر : المطر ، البخار والسرعة .	١٨٤٤ كوليكر ، تكاثر الخلية . - بارومتر دون سائل .
	١٨٤٥ الميثاقيون يقرون مشروع اوكونر الزراعي . - الحرب بين المكسيك والولايات المتحدة . - حرب الإنكليز ضد السيخ . - الحكومة الإنكليزية تؤيد التبادل الحر .	١٨٤٥ انغلز : وضع الطبقات الكادحة في انكلترا . - ماركس : الأسرة المقدسة . - فاغنر : تانهاوزر . - ستيرنر : الفريد وصفته . ١٨٤٥ - ١٨٦٢ تيير : تاريخ القنصلية والامبراطورية .	١٨٤٥ تركيب حمض الخل . - ايلي دو بومون : دروس الجيولوجيا . - همبولدت ، أسس الجغرافيا الطبيعية . - بيغلو ، نول الحياكة الآلي .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		١٨٤٦ ماركس: الإيديولوجيا الألمانية. -تشاكيري: معرض الأباطيل. - شومان: السمفونية الرابعة. - برليوز: لعنة فاوست. ف. كوزان: حول الحق والجمال والخير.	١٨٤٦ لوفيريه وادامز يكتشفان نبتون في وقت واحد. - فيبر وفخنر: قانون الاحساسات. - مطبعة روتاتيف.
	١٨٤٧ سكافوروري مستعمرة للتاج البريطاني. - مقاومة فريدريك بروسيا للتحرر. - في فرنسا، «حملة المآدب»، هياج فلاحي. - أزمة اقتصادية عامة في أوروبا.	١٨٤٧ لامارتين: تاريخ الجيرونديين. - بلنسكي: رسالة إلى غوغول. - شارلوت برونتي: جين آير. - اميلي برونتي: مرتفعات وذرنغ. - فيردي: ماكبث.	١٨٤٧ برزيليوس، الوزن الذري. - هلمهولتز، مبدأ حفظ الطاقة. - أعمال كيرشوف في الكهرباء.
	١٨٤٨ - ١٨٥٠ ثورات، اضطراب في معظم بلدان أوروبا. في فرنسا، سقوط لويس فيليب، الجمهورية الثانية، انقلاب لويس نابوليون بونابرت. عصيان كوسون في المجر. تفاقم النزاع بين روسيا والنمسا، تدخل روسي في المجر ومولد افيا. هزيمة الوطنيين الإيطاليين، تدخل فرنسي في روما.	١٨٤٨ ماركس وانغلز: بيان الحزب الشيوعي. - ماكولاي: تاريخ انكلترا. - تأسيس الاخوية الرافائيلية، (هنت، بورن، جونز، هيليه موريس، روسيتي). ١٨٤٩ ديكنز: دافيد كوبر فيلد - ج. سان: فاديت، الصغيرة. - دولاكروا: الجارية المحظية. - ج. كوربيه: الدفن في اورنان. - مايربير: النبي. - كيركغارد: المرض المميت.	١٨٤٨ ج. س ميل: الاقتصاد السياسي. - لورد كلفن، الصغر المطلق. - حلقات زحل.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٨٥٠	١٨٥٠ في الصين، ثورة التاي - بنغ.	١٨٥٠ روبرت واليزابيت براوننغ: أشغار. - ن. هاوثورن: الرسالة القرمزية. - شومان: السمفونية الريناتية.	١٨٥٠ كلوزيوس وكلفن، قانون الترمودیناميك الثاني. - بوتسون، حراقة بالغاز. - فوكو، ساعة ومدوار.
	١٨٥١ في فرنسا، لويس نابوليون رئيساً مدى الحياة.	١٨٥١ ل. ملفيل: موبي ديك. - هـ. مورغر؛ مشاهد من حياة بوهيميا. - بتشرستاو: كوخ العم توم. - فيردي: ريغوليتو. -- روسكن: حجارة البندقية. - برودون: الفكرة العامة للثورة في القرن التاسع عشر. - كورنو: بحث في أسس معارفنا. ١٨٥١ - ١٨٦٤ رونوفييه: أبحاث في النقد العام.	١٨٥١ د. رومكورف، بكرة الانتقال. - سنجر، الة الخياطة. - برنار: وظيفة الكبد المكونة للسكر.
	١٨٥٢ نابوليون الثالث امبراطوراً للفرنسيين. - فكتور ايمانويل الثالث يستدعي كافور. ١٨٥٢ - ١٨٥٧ استيلاء فرنسا على السنغال.	١٨٥٢ غوتييه: اصداف ولآليء. - لوكونت دوليل: قصائد قديمة - تورغنيف: حكايات صياد. - ماركس: ١٨ برومير.	١٨٥٢ بونسن يعزل الماغنزيوم.
	١٨٥٣ الحرب الروسية - التركية.	١٨٥٣ف. هوغو: العقوبات. - آ. تييري: تاريخ الطبقة الثالثة.	١٨٥٣م. ف. موري: الجغرافيا الطبيعية للبحر. - جيرهارد، الاسبيرين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٥٤ حرب القرم. الإنكليز والفرنسيون والأتراك ضد الروس. حصار سباستوبول.	١٨٥٤ كوربيه: نهارك سعيد أيها السيد كوربيه. - ج. دونيير فال: بنات النار. - ت. مومسن: التاريخ الروماني. - فاغنر: خاتم نيبولغن. - ليست: فاوست.	١٨٥٤ بول، تحليل قوانين الفكر. - التحضير الصناعي للالومينوم. - ريمان، الهندسة اللااقليدية. - برتيلو، تركيب الكحول.
	١٨٥٥ الاستيلاء على سباستوبول. - تحرير الدستور الإسباني.	١٨٥٥ ف. ويتمان: أوراق عشب. - ميشليه: تاريخ فرنسا: الأزمنة الحديثة. - تشرنيفسكي: العلاقات الجمالية بين الفن والواقع.	١٨٥٥ شركة قناة السويس. - السيلولويد. ١٨٥٥-١٨٥٩، همبولدت: كوزموس.
	١٨٥٦ معاهدة باريس التي انهت حرب القرم. - ثورة مضادة في اسبانيا.	١٨٥٦ غ. فلوبير: مدام بوفاري. - توكفيل: النظام القديم والثورة. - ف. هوغو: التأملات.	١٨٥٦ صناعة الفولاذ، محول بيسمر. - فرن سيمتر. - انسان نياندرتال.
	١٨٥٧ استيلاء الإنكليز على كانتون. - ثورة السباهي في الهند.	١٨٥٧ ش. بودلير: أزهار الشر. - ماركس: مدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي. ١٨٥٧ - ١٨٦١ج. ج. اليوت: سيلاس مارنر.	١٨٥٧ الفولاذ في تونغستن. - المعالجة الصناعية للماغنزيوم. - منظار بمرآة مفضضة لفوكو.
	١٨٥٨ نابوليون الثالث يدعم كافور. - هزيمة الأتراك في مونتي نيغرو. - قمع في الهند التي أصبحت مستعمرة للتاج. ١٨٥٨ - ١٨٦١: الغاء القنانة في روسيا.	١٨٥٨ لاسال: فلسفة هيرفليطس. - ابسن: المسرحيات الأولى. - برودون: العدالة في الثورة.	١٨٥٨ باستور، الجراثيم. - مندل، قوانين الوراثة.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٥٩ حرب انكليزية - صينية جديدة. - هزيمتان غسويتان في ماجنتا وسولفرينو.	١٨٥٩ ف. هوغو: أسطورة القرون. (انتهت عام ١٨٨٣) - ا. رينان: أبحاث في الأخلاق والنقد. - ميريديت: محنة رتشارد فيفيريل. - غونو: فاوست. - ج. س. ميل: الحرية.	١٨٥٩ داروين: أصل الأنواع. - كيرشوف وبونسن، التحليل الطيفي. - بلانتيه، المدخر. -استكشافات جديدة في افريقيا الوسطى لليفنغستون. - آبار النفط الأولى في الولايات المتحدة.
١٨٦٠	١٨٦٠ في فرنسا، الامبراطورية الليبرالية. - غاريبالدي: حملة «الألف». أول برلمان وطني في تورينو. ١٨٦١ ابراهام لنكولن رئيساً للولايات المتحدة، بدايات حرب الانفصال. - بنيتو خواريز رئيساً للمكسيك. - اعلان الوحدة الإيطالية. - البويريؤسسون جمهورية الترانسفال المستقلة. ١٨٦٢ حملة فرنسية في المكسيك (حتى عام ١٨٦٧). - بسمارك رئيساً لوزراء بروسيا. - فشل العصيان على الأتراك في الجبل الأسود. - فشل غاريبالدي ضد دول البابا.	١٨٦٠ بوركارد: حضارة النهضة في ايطاليا. - تورغنيف: آباء وأبناء. - اليوت: الطاحونة على الفلوس. - دومييه: الانتفاضة. ١٨٦١ برودون: الحرب والسلم. - دستويفسكي: ذكريات بيت الأموات. - ف، م. مولر: دروس في علم اللغة. - ديغاس: أسرة بيليني. - ديكنز: الآمال الكبرى. - كورنو: مطول في تسلسل الأفكار الأساسية. ١٨٦٢ فلوبير: سالامبو. - ف. هوغو: البؤساء. - لاسال: فكرة الطبقة العاملة. - هـ. سبنسر: المبادىء الأولى. - دستويفسكي: الممسوسون. - فيردي: قوة القدر.	١٨٦٠ باسينوتي، الدينامو: - برتيلو: الكيمياء العضوية القائمة على التركيب. - فخنر: عناصر السيكوفيزياء. ١٨٦١ طريقة سولفاي لصنع الصودا. - بوتسن وشيركوف، الكازيوم والروبيديوم. - باستور، جراثيم لا هوائية. - بروتا، تحديد موضع الآفازيا. - سباير، قوانين البقع الشمسية. ١٨٦٢ محرك باربع سرعات. - باستور، التخمر الكحولي. - هلمهولتز: طابع الأصوات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٦٣ الغاء الرق في الولايات المتحدة.	١٨٦٣ ج. س. ميل: حول النفعية. - تشيرنيفسكي: ما العمل؟ - تين: تاريخ الأدب. - شيريدان: البيت قرب المقبرة. - بودان: شاطىء دوفيل. - مانيه: الغداء على العشب. - جونغكند: شاطى سانت ادريس. ١٨٦٣ - ١٨٧٢ رينان: تاريخ أصول المسيحية.	١٨٦٣ غالتون، نظرية الاعصارات المضادة. - سيشي، تصنيف النجوم. - ماكسويل، النظرية الرياضية للموجات الكهرطيسية.
	١٨٦٤ الحرب بين الدانمارك وبروسيا. - تأسيس اممية العمال الأولى.	١٨٦٤ مالارميه: هيروديا د. - ج. فيرن: رحلة إلى مركز الأرض. - الاخوان غونكور: رونيه موبرون. - مونيه: رصيف هونفلور. - هويستلر: الستارة الخضراء. - فوستل دو كولانج: المدينة القديمة.	١٨٦٤ تأسيس الصليب الأحمر.
	١٨٦٥ عصيان السود في جامايكا. - انتصار الاتحاديين في الولايات المتحدة. - انتهاء نزاع شلسفيغ - هولشتاين. - الروس يحتلون تركستان.	١٨٦٥ الاخوان غونكور: جرميني. - ٧. كارول: أليس في بلاد العجائب. - تولستوي: الحرب والسلم. - مونيه: الغداء على العشب. - برودون: حول القدرة السياسية للطبقة العاملة. - فاغز: تريستان وايزوت.	١٨٦٥ كيكول، صيغة البنزين. - معالجة الفولاذ في فرن مارتن. - ك. برنار: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٦٦ نضال الفانيين في ايرلندا. – قطيعة نمسوية – بروسية، انتصار بروسيا في سادوفا.	١٨٦٦ فيرلين: قصائد زحلية. – دستويفسكي: الجريمة والعقاب. – رينوا روسيزلي في مارلوت.	١٨٦٦ باستور يصارع أمراض الكرمة.
	١٨٦٧ توسيع حق الانتخاب في بريطانيا. – مكسيميليان النمسوي يعدم رمياً بالرصاص في المكسيك. – كندا دومينيون انكليزي.	١٨٦٧ فريمان: تاريخ غزو النورمانديين لانكلترا. – و. موريس: حياة جازون وموته. – زولا: تيريزر اكان. – ماركس: رأس المال (الكتاب الأول). – برامز: صلاة ألمانية. – فيردي: دون كارلوس.	١٨٦٧ ليستر، التعقيم. – انشاء جائزة نوبل. – اندروز، النقطة الحرجة.
	١٨٦٨ خلع ايزابيل ملكة اسبانيا. – الميكادو يقيم عهد الميجي في اليابان. – حق الاقتراع للسود في الولايات المتحدة.	١٨٦٨ دستويفسكي: الأبله. – ا. دوديه: الشيء الصغير. – بيسارو: شارع بونتواز. – سيتران: العبد سيبيون. ١٨٦٨ – ١٨٧٠ موسورسكي: بوريس غودونوف.	١٨٦٨ اكتشاف الهليوم في الطيف الشمسي.
	١٨٦٩ – ١٨٧٠ مجمع الفاتيكان: عصمة البابا.	١٨٦٩ رونوفييه: علم الأخلاق. – هارتمان: فلسفة اللاشعور. – فلوبير: التربية العاطفية. – بورودين: سمفونية من مقام مي بيمول ماجور. – ديغاس: رأس صبية.	١٨٦٩ مندليف، التصنيف الدوري للعناصر. – هيتورف، الأشعة المهبطة. – التطعيم الجلدي. – افتتاح قناة السويس.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
١٨٧٠	١٨٧٠ فرنسا تعلن الحرب على بروسيا، هزائم فرنسية، حصار باريس، اعلان الجمهورية. - روما عاصمة لايطاليا.	١٨٧٠ تين: حول الذكاء. - عرض الخطيبة المباعة لسميتانا. ١٨٧٠ - ١٨٨٣ هـ. سينسر: مبادىء علم النفس.	١٨٧٠ ت. هـ. هوكسلي، نظرية التوالد البيولوجي.
	١٨٧١ غيوم الأول يعلن امبراطوراً للرايخ الثاني. استسلام باريس، بوادر السلام. كومونة باريس، قمعها من الفرسايين، معاهدة فرتكفورت. - في بريطانيا، الاعتراف القانوني بالنقابات.	١٨٧١ ف هوغو: السنة الرهيبة. - ل. كارول: وراء المرآة. - فيردي: عائدة. - سيزان: الرجل بقيعة القش. - لاشولييه: أساس الاستقراء. - ف. كوهين: النظرية الكانتية للخبرة. ١٨٧١ - ١٨٩٣ زولا: أسرة الروغون ماكار.	١٨٧١ داروين: سلالة الإنسان. - غرام، الدينامو.
	١٨٧٢ الاقتراع السري في بريطانيا، قوانين للعمل في المناجم. - اليسوعيون يطردون من ألمانيا. - طرد الفوضويين من الأممية الأولى. - حلف الأباطرة الثلاثة (ألمانيا، روسيا، النمسا).	١٨٧٢ ا. بتلر: ايرهون. - ديغاس: مركز الرقص في الأوبرا. - نتشه: أصل التراجيديا. - كورنو: تأملات حول سير الأفكار.	١٨٧٢ داروين: التعبير عن الانفعالات. - برتيلو: حول قوة البارود. - ديدكند، نظرية الأعداد اللاعقلانية.
	١٨٧٣ بداية الركود الصناعي والزراعي في بريطانيا. - فشل اعادة الملكية في فرنسا. - اعلان الجمهورية في اسبانيا.	١٨٧٣ نتشه: تأملات غير حالية. - باكونين: الدولة والفوضى. - تولستوي: آنا كارينينا. - ا. رامبو: فصل في الجحيم. ١٨٧٣-١٨٨٣ انغلز: ديالكتيكية الطبيعة.	١٨٧٣ مقياس كروكس للاشعاعات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٧٤ عودة البوربون إلى اسبانيا. - فرنسا تحتل الآنام بعد التونكان. - في بريطانيا، دزرائيلي رئيساً للوزراء: توطيد الأمبراطورية الاستعمارية وتوسيعها.	١٨٧٤ فلوبير: اغراء القديس انطوان. - فوستيل دوكولانج: مؤسسات فرنسا القديمة. - بوترو: حول عشوائية قوانين الطبيعة. - برنتانو: علم النفس من وجهة نظر اختبارية. - ت. هاردي: بعيداً عن الجمهور والضجة. - رينوار: المقصورة. - مونيه: الشمس المشرقة. - فيردي: صلاة.	١٨٧٤ كانتور، نظرية المجموعات. - الكيمياء المجسمة (لوبيل وفانت هوف). - تسويق الآلات الكاتبة. - هانسن، عصية الجرب.
	١٨٧٥ دستور الجمهورية الفرنسية الثالثة.	١٨٧٥ هـ. شليمان: طروادة وخرائبها. - بيزيه: كارمن. - سيزان: المائدة. - ماركس: نقد برنامج غوتا.	
	١٨٧٦ انتصار هندي في ليتل بيغ هورن. - ثورة الأمم السلافية ضد تركيا. - نهاية الحرب الكارلية: ملكية دستورية في اسبانيا. - زوال الأممية الأولى.	١٨٧٦ م. توين: مغامرات توم سوير. - غوبينو: اخبار آسيوية. - مالارميه: بعد ظهيرة طغمة. - برامز: سمفونية من مقام اوت مينور.	١٨٧٦ بيل، الهاتف. - كايلي: التوابع الاهليلجية. - تلفن؛ الفرجار الدوار. - اوتو، محرك باربع سرعات على الغاز.
	١٨٧٧ الحرب الروسية - التركية. - هياج فوضوي في روسيا. - فشل انقلاب ماكما هون في فرنسا. - سافورفيان دوبرازا في الكونغو.	١٨٧٧ هـ. جيمس: الأمريكي.. - تورغنيف: أراض عذراء. - كاردوشي: أغنيات بربرية.	١٨٧٧ اديسون، الحاكي. - هيوغ، الميكروفون. - اكتشاف توابع المريخ.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	1878 اومبرتوو الأول ملكاً على ايطاليا. - معاهدة سان ستيفانو تكرس انتصار الروس على الأتراك. - فيكتوريا امبراطورة على الهند. 1879 حلف نمسوي - الماني ضد روسيا وفرنسا. - جول غيد يؤسس الحزب الاشتراكي الفرنسي.	- تشايكوفسكي: بحيرة البجع. - رودان: عصر البرونز. - اسبيناس: المجتمعات الحيوانية. ل. مورغان: المجتمع البدائي. 1878 نتشه: انساني انساني جداً. - انغلز: انتي ديورنغ. - بيرس: كيف نجعل أفكارنا واضحة. - هـ. مالو: الشريد. 1879 ايسن: بيت الدمية. - دستويفسكي: الإخوة كارامازوف. - بروشار: حول الخطأ. - تشايكوفسكي: اوجين اونيغين. 1879 - 1882 هـ. سبنسر: مبادىء الأخلاق التطورية.	1878 اديسون، المصباح، المتوهج. - بيرتيلو: الميكانيك الكيميائي. - باستور، المكورات العنقودية. 1879 باستور، التلقيح لوقائي. - قانون ستيفان لاشعاع الجسم الأسود. - باستور، النحمج العقدي. - نيسر، جرثومة السيلان. - نورد نسكجولد في القطب الشمالي.
1880	1880 طرد اليسوعيين من فرنسا. 1881 مقتل الكسندر الثاني، الكسندر الثالث قيصراً على روسيا. - الحماية الفرنسية على تونس. - قمع إنكليزي في ايرلندا.	1880 نتشه: المسافر وظله.. - موباسان: قصص. 1881 هـ. جيمس: صورة سيدة. - ج. فوريه: أغنية للبيانو. - فلوبير: بوفار وبيكوشيه. - اوفنباخ: قصص هوقمان.	1880 بوانكاريه، التوابع الفوشيانية. 1881 بيير وماري كوري، الكهرباء الضغطية. - ابرت، عصيبة التيفوئيد. - بداية حفر برزخ بناما. - ريبو: أمراض الذاكرة.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		بوفي دوشافان: الصياد الفقير.	
	١٨٨٢ قصف الإنكليز للاسكندرية. - الحلف الثلاثي: ألمانيا، النمسا وايطاليا. - في فرنسا، قانون حول التعليم الابتدائي العلماني.	- اوسكاروايلد: قصائد. ١٨٨٢ نتشه: المعرفة المرحة. - ج. فاليس: الثائر. - ستيفنسون: جزيرة الكنز. - سيزان: صورة ذاتية.	١٨٨٢ كوخ، عصية السل. - هوفدنغ: خطوط كبرى لعلم النفس. - ستراسبورغر وفليمنغ، الصبغيات.
	١٨٨٣ ثورة ضد الإنكليز في السودان. - دخول فرنسا إلى مدغشقر. - حرب صينية - فرنسية من أجل هانوي. - بليخانوف يؤسس الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي.	١٨٨٣ ديلتي: مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية. - موباسان: حياة. - بجورنسون: ما وراء القوى البشرية. - فيرهارين: الفلمنكيات. - برامز: سمفونية من مقام فاماجور.	١٨٨٣ ماخ، الميكانيك. - عنفة بخارية. - سيارة بمحرك انفجاري.
	١٨٨٤ دولة الكونغو تحت سيادة ملك البلجيك. - مؤتمر برلين، اقتسام أفريقيا بين الدول الأوروبية. - الفرنسيون ينتصرون في التونكان. - قانون حول النقابات في فرنسا.	١٨٨٤ انغلز: أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة. - هويسمان: بصورة معاكسة. - بورن - جونس: كافيتو او المتسولة. - ديغاس: الكاويات.	١٨٨٤ فريج، أسس الحساب. - فانت هوف، الحركية الكيميائية. - نيكولاير، عصية الكزاز. - أول ترامواي كهربائي (في ايرلندا).
	١٨٨٥ - هزيمة الأنصار في السودان. - حرب صربية- بلغارية.	١٨٨٥ج.م. غويو: الخطوط الكبرى لأخلاق دون الزام ولا عقوبة. - الترجمة الإنكليزية لألف ليلة وليلة.	١٨٨٥ باستور، التلقيح ضد الكلب. - بنية بلورية للمعادن.
	١٨٨٦ استيلاء الإنكليز على بورما. - الصلح بين البلغار والصرب. - الفونس الثالث عشر ملكاً على اسبانيا.	١٨٨٦ نتشه: ما وراء الخير والشر. - فوندت: الأخلاقية.	١٨٨٦ مواسان، الفلور. - دو فريس، الطفرات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		ت. هاردي: عمدة كاستر بريدج. - ستيفنسون: الدكتور جيكل ومستر هايد. - سيزان: جبل السان فيكتوار. - غوغان في بون آفن. - رامبو: نشر «الالهامات». ١٨٨٦ - ١٨٨٨ فرنك: سمفونية من مقام ري مينور.	- تعدين الألومينوم.
	١٨٨٧ هزيمة ايطالية في اثيوبيا. - تجديد الحلف الثلاثي.	١٨٨٧ فوريه: صلاة. - نتشه: سلالة الأخلاق. - تونيز: الجماعة والمجتمع. - سترندبرغ: انفيرتو. - سودرمان: السيدة سورج. - فان غوغ: طاحونة الحلوى. - فيردي: عطيل.	١٨٨٧ هيرتز، الموجات الكهربائية - الاشعاعية. - ميشلسون ومورلي، ثبات السرعة والضوء. - ارينيوس، نظرية الأصوات.
	١٨٨٨ وفاة غيوم الأول ثم فريدريك الثالث، غيوم الثاني امبراطوراً على ألمانيا.	١٨٨٨ افيناريوس؛ نقد الخبرة الخالصة. - ر. كبلنغ: حكايات الهضاب البسيطة. - اوسكار وايلد: الأمير السعيد وقصص أخرى. - بسيكاري: رحلتي. - فان غوغ: دوار الشمس. سورا: مرفأ الصيد. تولوز - لوتريك: ميدان كليشي.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٨٩ الجمهورية في البرازيل . - فشل الحركة البولانجية في فرنسا . - ابرام الدستور الياباني . - تأسيس الأممية العمالية الثانية .	١٨٨٩ ا. فراس : تاييس . - دانونزيو : ابن النشوة . - سودر مان : الشرف . - نتشه : غسق الأصنام . - برغسون : المعطيات المباشرة للشعور . - فان غوغ : الرجل ذو الأذن المقطوعة . - رتشارد شتراوس : الموت والتحولات .	١٨٨٩ انجاز بناء برج ايفل .
١٨٩٠	١٨٩٠ سقوط بسمارك . - خفض يوم العمل في انكلترا . - أول احتفال بأول أيار . ١٨٩٢ فضيحة بناما . - منشور للبابا ليون الثالث عشر يوصي بطاعة السلطة المدنية . ١٨٩٣ اضراب عمال المناجم في انكلترا . - قوانين الغدر، في فرنسا بعد مؤامرة فايان .	١٨٩٠ فريزر : السعف الذهبي . - ستيفان جورج : أناشيد . - تارد : قوانين التقليد . - و. جيمس : مبادىء علم النفس . ١٨٩١ - ت . هاردي : تيس دوبرفيل . - ودكند : يقظة الربيع . - س . لا جرلو : غوستا برلنغ . - هوسرل : فلسفة الحساب . ١٨٩٢ يتس : الكونيسة كاتلين . - ماترلنك : بيليا ومليز اند . - ا . بونش :صورة امرأة بالأسود . - غوغان في تاهيتي . ١٨٩٣ مالارميه؛ الشعر والنثر . - دفوراك : سمفونية العالم الجديد . - دور كهايم : تقسيم العمل الاجتماعي . - برادلي : المظهر والواقع .	١٨٩٠ فون بيرنغ، مضادات السموم . - ادر، أول طيران في طيارة . ١٨٩١ تمديد الخط الحديدي السيبري . - ديوار، الأوكسيجين السائل . - استخدام الشفط بالهواء . ١٨٩٢ محرك الديزل . - مواسان، الفرن الكهربائي . - لورنتز، توسيع النظرية الكهرطيسية . ١٨٩٣ هوائي الاشعاع الكهربائي . - سيارة على البنزين لهنري فورد .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٩٤ نزاع روسي - ياباني. - نيكولا الثاني قيصراً. - لينين: من هم اصدقاء الشعب؟	١٨٩٤ كبلنغ: كتاب الادغال. - ب. شو: كانديدا. - ك. دوبوسي: مقدمة موسيقية لبعد الظهيرة. - مونيه: كاتدرائية روان.	١٨٩٤ رامسي وآلي، الأرغون. - لويس لوميير: السينما توغراف.
	١٨٩٥ غارة جامسون على الترانسفال. - صراع فرنسي - إنكليزي في وادي النيل.	١٨٩٥ ا. فرانس: مشوى الملكة بيدوغ. - ج، كونراد: الجنون. - ت. هاردي: جود الغامض. - ويلز: آلة الزمان. - ا. وايلد: حول أهمية الرصانة. - جيد: المستنقعات. - دوركهايم: قواعد المنهج السوسيولوجي.	١٨٩٥ رونتجن، الأشعة السينية. - رامسي، اكتشاف الهيليوم. - ايرليش، نظرية الأجسام المضادة. - ليند، الهواء السائل.
	١٨٩٦ دعم ألماني للبوير. - فشل ايطالي جديد في اثيوبيا. - القانون المدني الألماني.	١٨٩٦ هويتمان: الجرس المغمور. - تشيكوف: النورس. - يوشيني: البوهيمية. - رمسكي- كورساكوف: سادكو. - برغسون: المادة والذاكرة.	١٨٩٦ انشاء جائزة نوبل. - ماركوني، البرق. - فيدال، لصق الجراثيم. - هـ. بيكيريل يكتشف أخطار الآشعاع.
	١٨٩٧ يوبيل الملكة فكتوريا: ذروة الأمبراطورية البريطانية. - حرب يونانية - تركية.	١٨٩٧ كونراد: «زنجي، نرسيس». - هافيلوك اليس: سيكولوجية الجنس. - الجمركي روسو.	١٨٩٧ج. ك. تومسون، الالكترون. - بروان، مخطط التذبذب المهبطي. - برتيلو، الكيمياء الحرارية.
	١٨٩٨ فرنسا تنسحب أمام بريطانيا في وادي النيل. - حرب اسبانية - أمريكية في كوبا. - روز الوكسمبورغ: الاصلاح الاجتماعي أم الثورة.	- ١٨٩٨ هـ. جيمس: برج السجين. - ا. وايلد: رحلة سجن ريدنغ. - س. جورج: سنة الروح. - ويلز: حرب العوالم.	١٨٩٨ الزوجان كوري، الراديوم. - ديوار: تميع الهيدروجين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٨٩٩ حرب البوير. - حكم إنكليزي - مصري مشترك في السودان. - برنشتاين. الاشتراكية النظرية والاشتراكية العملية.	١٨٩٩ تولستوي: البعث. - يتس: الريح في القصب. - ريكر: علم الثقافة وعلم الطبيعة.	- التسجيل المغناطيسي للأصوات ١٨٩٩، التوالد العذري الاصطناعي. - د. هيبر: أسس الهندسة.
١٩٠٠	١٩٠٠ في انكلترا، ولادة حزب العمال. - هجوم انكليزي مضاد مظفر في الترانسفال: استسلام البوير. - مقتل امبرتو الأول، فيكتور ايمانويل الثالث ملكاً على ايطاليا. - ثورة البوكسر في الصين. ١٩٠١ سلام في بكين. - ادوارد السابع يخلف فيكتوريا. - تيودور روزفلت رئيساً للولايات المتحدة. ١٩٠٢ تجديد الحلف الثلاثي. - لينين: ما العمل؟ - كاوتسكي: الثورة الاجتماعية.	١٩٠٠ دريزر: الأخت كاري. - كوليت: كلوديت في المدرسة. - بيغي يؤسس، «دفاتر نصف الشهر». - ريلكه: قصائد. - بوشيني: لا توسكا. - فرويد: تفسير الأحلام. - هوسرل: أبحاث منطقية. - ج. سوريل: تأملات في العنف. - تشيكوف: الشقيقات الثلاث... ١٩٠١ ا. سترندبرغ: رقصة الموت. - هـ. هوفدنغ: فلسفة الدين. - فرويد: علم النفس المرضي للحياة اليومية. ١٩٠٢ هيلير بيلوك: الطريق إلى روما. - جيد: اللا أخلاقي. - ديبوسي: بيليا وميليزاند. - جورج ميلييه: رحلة إلى القمر.	١٩٠٠ ماكس بلانك، نظرية الكوانتا. - ريشي، حساب المؤثر. - روز رفورد، الصيغ الاشعاعية. - لاند شتاينر، الزمر الدموية. - بناء أول مناطيد زبلان. ١٩٠١ تحسين البرق. ١٩٠٢ فيشر، المهدئات. - اينتهوفن، التخطيط الكهربائي للقلب. - روسيلي: مبادىء الرياضيات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		١٩٠٣ جاك لندن : نداء الغابة . - موس : خطوط كبرى النظرية عامة في السحر . -ف . راو؛ التجربة الأخلاقية . - ليفي - برول : الأخلاق النظرية وعلم الطباع .	١٩٠٣ بافلوف، المنعكسات الأشراطية .
	١٩٠٤ الحرب الروسية - اليابانية، حصار بورت ارثور . - اتفاق ودي فرنسي - انكليزي . - اضطراب في روسيا من أجل اصلاح دستوري .	١٩٠٤ هيرمان هيس : بيترغامنتزند . - بوشيني : السيدة الفراشة . - رودان : المفكر .	١٩٠٤ ج .١. فليمنع، المصباح ذو الصمام الثنائي . - ريشيه، العوار .
	١٩٠٥ في ايرلندا، منظمة السن فن . - في فرنسا، فصل الكنيسة عن الدولة . - الانفصال بين السويد والنروج . - ابادة الأسطول الروسي في تسوشيما . - في روسيا، «الأحد الأحمر» في بطرسبرغ . اضراب عام في موسكو - تمرد بوتميكين . - نيكولا الثاني يرغم على قبول توسيع سلطات الدوما .	١٩٠٥ هنريخ مان : الأستاذ اترا . - ريلكه : كتاب الساعات . - بيوباروجا : النضال من أجل الحياة . - رتشارد شتراوس : سالومنيه . - مايو : الرغبة . - مانويل دو فالا : الحياة القصيرة . - فرويد : ثلاثة أبحاث في النظرية الجنسية .	١٩٠٥ انشتاين، النسبية الضيقة . - تصنيف النجوم ذات النموذج الطيفي الواحد . - نقل الدم . -بينيه وسيمون؛ روائز الذكاء .
	١٩٠٦ مؤتمر الجيز يراس، حقوق لفرنسا في مراكش . - قمع عنيف في روسيا . - تروتسكي : موازنة ومنظورات . - ر. لوكسمبورغ : الاضرابات الجماهيرية، الحزب النقابات .	١٩٠٦ دوهيم : نظرية الفيزياء . - كلوديل : اقتسام الظهيرة . - اوبتون سنكلير : الأدغال الوحشية : ملتيس، دوران .	١٩٠٦ هويكنز، الفيتامينات . - فورست، مصباح بصمام ثلاثي . - القياس الشعاعي للزوايا .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٩٠٧ الاتفاق الثلاثي: بريطانيا فرنسا وروسيا. - اصلاحات، ستوليبين. ١٩٠٨ احتلال الفرنسيين للدار البيضاء. - ثورة تركيا الفتاة. - سيادة بلغاريا. - النمسا تضم البوسنة والهرسك. ١٩٠٩ البير الأول، ملك البلجيك. - تأسيس الاتحاد الوطني للعمل ذي النزعة الفوضوية من برشلونة.	١٩٠٧ سنج: مهرج العالم، الغربي. - باليهات دياغيليف. - غوستاف مالر: سمفونية من مقام مي مينور ماجور. - بيكاسو: آنسات افينيون. - هاملان: بحث في العناصر الرئيسية للتصور. - برغسون: التطور المبدع. - و. جيمس: البراغماتية. ١٩٠٨ شيسترتون: المسمى جودي. - كلوديل: خمسة اناشيد كبيرة. - رمسكي - كورساكوف: الديك الذهبي. - مايرسون: الهوية والواقع. - زيميل: علم الاجتماع. ١٩٠٩ لينين: المادية والنقدية الاختبارية. - جيد: الباب الضيق. - عزرا باوند: برسونا وتمجيدات. - فيريتيك مولنار: ليليوم. - رتشارد شتراوس: الكترا. - اوتريلو: ميدان ترنر. - ب كروس: فلسفة الممارسة.	١٩٠٧ طائرة فارمان ذات السطحين. - واسرمان، الكشف عن الزهري. ١٩٠٨ اميل كوبي، الرسوم المتحركة. - منكوفسكي، مفهوم الزمان - المكان. - اون، تمييع الهيليوم. - هال، مغناطيسية البقع الشمسية. - رايت، خمسة كيلو مترات بالطائرة. ١٩٠٩ سورنسن، تعريف الفوسفور. - لابيك، قياس الوحدة الزمينة. - نيكول، معالجة التيفوس. - فريشيه، نظرية الأمكنة المجردة. - بليريو يجتاز المانش بالطائرة.
١٩١٠	١٩١٠ جورج الخامس يخلف ادوار السابع. - ضم كوريا إلى اليابان.	١٩١٠ ش. بيغي: مسرحية جان دارك. - هيفردنغ: الرأسمالية المالية. - براك: كنيسة القلب الأقدس. - و. كاندنسكي: أمال مجردة.	١٩١٠ كنيلي، الجو المؤين. - ويلم، الدور الومين. ١٩١٠ - ١٩١٣ روسيل توهوايتهيد: مبادىء الرياضيات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- بيكاسو : صورة امبروازفولار . - كوكوشكا : السيدة لويس . - سترافنسكي : طائر النار . - ماكس ليندر : أفلام كوميدية .	
	١٩١١ هجمة فرنسية في مراكش، تهديدات ألمانية . - هياج اجتماعي في انكلترا . - حرب ايطالية - تركية على طرابلس الغرب . - مقتل ستوليبين . - جوريس : الجيش الجديد . - اعلان الجمهورية الصينية . تأسيس الكومنتانغ .	١٩١١ د . هـ . لورنس : الطاووس الأبيض . - كاترين مانسفيلد : بنسيون ألماني . - هـ . فون هوفمنشتال : جيدرمان . - موندريان : الشجرة الأفقية . - سترافنسكي : بتروشكا . - مود يلياني : بول الكسندر . - شونبرغ : مطول التناغم .	١٩١١ روذرفورد، بنية الذرة . - ج كلود، أنبوب النيون . - ميليكان، شحنة الالكترونات . - غوكيل وهيس، الأشعة الكونية . - اموندسن في القطب الجنوبي .
	١٩١٢ حرب البلقان الأولى . - ايطاليا تضم طرابلس الغرب . - استقلال البانيا .	١٩١٢ ج . ب ، شو : بيغما ليون . - رافيل : دافنيس وكلويه .	١٩١٢ فون لو، تشعيب الأشعة السينية .
	١٩١٣ حرب البلقان الثانية، اقتسام البلقان . - لينين : أوروبا المتخلفة وآسيا المتقدمة .	١٩١٣ ابو لينير : الكحول . - فرويد : الطوطم والتابو . - ت . مان ؛ الموت في البندقية . - م . دواوتامونو : عاطفة الحياة المؤسية . - مارسيل دوشان : عجلة الدراجة . - الكسندر سكريابين : قصيدة النار . - سيسيل ب . دوميل : زوج الهندية الأبيض .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- ل. برونشفيغ : مراحل الفلسفة الرياضية. - هوسرل : أفكار حول الفينومينولوجيا. - ١٩١٣ - ١٩١٦ م. شيلر : الشكلانية في الأخلاق. - ١٩١٣ - ١٩٢٢ بروست ؛ البحث عن الزمن الضائع.	
	١٩١٤ - ١٩١٨ الحرب العالمية الأولى.	١٩١٤ ا. ر. بورو : طرزان. - جويس : اناس دبلن. - بوزوني : السمفونية الليلية. - جوان غريس : طبق فاكهة وإبريق. - لينين : حق الأمم في التصرف بذاتها. ١٩١٥ ج : تراكي : سباستيان يحلم. - ماياكوفسكي : غيمة بسروال. - و. س. موم : العبودية البشرية. - فيرجينيا وولف : السفر بعيداً. - الحركة الدادائية : بيكاملا، ارب، دوشان، ماكس ارنست، ميرو، دالي، برونر. - غريغيث : ولادة أمة.	١٩١٤ ادامز وولف، دوران الحلزونيات الضبابية.. - كندال، التيروكسين. - انتهاء قناة بناما. ١٩١٥ كانتور، الأعداد عبر النهائية. - اينشتاين، النظرية العامة للنسبية. - النجوم القزمة. - لويل، فرضية وجود بلوتون (اكتشفت عام ١٩٣٠).
	١٩١٦ لينين : الأمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية.	١٩١٦ هـ. ، بربوس : النار. - جويس : ديدالوس، صورة الفنان بريشته. - ابولينير : الشاعر المقتول. - غريفيث : اللاتسامح.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٩١٧ شباط - آذار الثورة الروسية، تنازل نيكولا الثاني عن العرش، تشرين الأول: استيلاء البلاشفة على السلطة. - لينين. الدولة والثورة. ١٩١٨ ر. لوكسمبورغ: الثورة الروسية. - ك. كاوتسكي: ديكتاتورية البروليتاريا. - لينين: الثورة البروليتارية والمرتدكاوتسكي. ١٩١٩ في برلين، سحق الحركة السبارتاكية. في بافاريا، سحق جمهورية المجالس. - فشل بيلاكون في المجر. - الحرب الأهلية في روسيا. - اضطراب اجتماعي في اوروبا الغربية.	١٩١٧ ماكس جاكوب: جام النرء. - ت. س. اليوت: أغنية حب ... قصائد. - ب. فاليري: الحديقة الفتية. - ل. بيرانديلو: لكل حقيقته. ١٩١٨ ابولينير: منسوخات. - ج. دوهاميل: الحضارة. - ا. بلوك: الشيتيون. - سترافنسكي: قصة جندي. ١٩١٩ آبيل غانس: اني اتهم. - سلاسكو ايبانيز: فرسان القيامة الأربعة. - اندريه بروتون: الحقول المغناطيسية. - م. دوفالا: القبعة المثلثة. - بروكوفييف: حب البرتقالات الثلاث.	١٩١٧ شاربلي، تقدير محيط المجرة. - لا نجفان، الأصوات الخارقة. ١٩١٩ ادنغتون، تأثير الجاذبية على الضوء. - روذر فورد، الاشعاع المستثار. - ت. هـ. مورغان النظرية الصبغية للوراثة. - ج. م. كينز: النتائج الاقتصادية للسلام.
١٩٢٠	١٩٢٠ هزيمة جيوش البيض في روسيا. - تدخل فرنسي في بولونيا ضد جيش تروتسكي الأحمر. - لينين: المرض الطفولي للشيوعية، اليسارية.	١٩٢٠ غالوورث: السفارة. - ب. فاليري: المقبرة البحرية. - ا. تومر: رجل الجمهور. - فيتزجيرالد: من هذا الجانب من الجنة. - ف. سجستروم: العدسة الشبح. - كارل كابيك: حياة الحشرات.	١٩٢٠ ولادة الليزر.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- ر. فيين: عيادة الدكتور كاليفاري. - ا. شبنغلر: انحطاط الغرب.	
	١٩٢١ الاتحاد السوفياتي، قمع عصيان كرونستادت. - حرب يونانية - تركية. - نظام برلماني في تركيا. - ملكية هاشمية في العراق. - ايرلندا دومينيون، رفض منظمة السين فين. - ن بوخارين: نظرية المادية التاريخية.	١٩٢١ اونيل: الأمبراطور جونز. - ل: بيراند يلويست شخصيات تبحث عن مؤلف. - ل فيتنغنشتاين: مطول منطقي - فلسفي. - ب. روسيل: تحليل الروح. - ا. سابير: اللغة.	١٩٢١ تركيب صناعي للمحروقات.
	١٩٢٢ مسيرة موسوليني نحو روما. - استقلال مصر. - ستالين أميناً عاماً للحزب الشيوعي السوفياتي، بداية النيب. -هـ. دومان: ما وراء الماركسية.	١٩٢٢ ل. برونشفيغ: التجربة البشرية والسببية الطبيعية. - هـ. هيس: سيد هارتا. - فيتز جيرالد: سعداء وملعونون. - ج. جونس: اوليس. - سنكلرلويس: بابيت. - و. كاروسا: طفولة. - فرنان ليجيه: المدينة. - ليفي - برول: العقلية البدائية. ١٩٢٢ - ١٩٤٠ ر. مارتن دوغار: أسرة تيبو.	١٩٢٢ معالجة السكري بالانسولين. - ستود نغر: الجزيئات الكبيرة. - بوش، العدسات الالكترونية. - كارتان، المسافات دون انحناءات. - رامون، التحصين ضد الخناق والكزاز. - هل، مبادىء المغتطرون.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٩٢٣ فشل انقلاب نازي في ميونيخ. - بريمودو كارنيرا، ديكتانورية في اسبانيا. - اعلان الجمهورية التركية: مصطفى كمال اتاتورك رئيساً للجمهورية. - مصر ملكية دستورية. - ج. لوكاكس: التاريخ والوعي الطبقي. - ك. كورش: الماركسية والفلسفة. - ل. تروتسكي: مجرى جديد. - بوسكانيس: النظرية العامة للحق والماركسية.	١٩٢٣ بوريس باسترناك: أفكار وتنويعات. - ب. فاليري: اوبالينوس. - ريلكه: أغنيات لأورفيه. - ب. شو: القديسة جان. - بياجيه: اللغة والفكر لدى الطفل. - م. دوشان: العروس معراة. - م. دوفالا: مذبح المعلم بطرس. - بوستركيتون: قوانين الضيافة. - ز. كودالي: ترتيلات هنغارية. ١٩٢٣ - ١٩٢٩ كاسيريه: فلسفة الأشكال الرمزية.	١٩٢٣ كومبتون، انتشار الأشعة السينية في المادة. - ا. ب. هوبل، مسافة المجرات. - ج. س. هوكسلي: محاولة بيولوجي.
	١٩٢٤ سن بات سن والكومنتانغ في السلطة في الصين. - في ايطاليا، مقتل ماتيوني. - وفاة لينين. - ستالين: مبادىء اللينينية.	١٩٢٤ ت. مان: الجبل السحري. - هونيغر: الملك داود. - بافلونيرودا: عشرون قصيدة حب. - ف. مورياك: جينيتريكس. - ج. جيرودو: جوليت في بلاد البشر. - أندرية بروتون: أول بيان للرمزية. - بوشيني: توراندو. - رونيه كلير: فاصل.	١٩٢٤ لويس دو بروغلي، الميكانيك التموجي. - هيلير: المناهج في الفيزياء.
	١٩٢٥ هند نبورغ رئيساً للرايخ الثالث. - في ايطاليا، انشاء الدولة الفاشية. - ثورة ضد فرنسا في سورية. - ثورة مراكشية في الريف.	١٩٢٥ ايزنشتاين: الدارعة بوتميكين. - نشر: «القضية» لكافكا. - تيودور وريزر: تراجيديا أمريكية.	١٩٢٥ ستروف، دوران النجوم. - ابلتون وبارنيت، موقع الجو المؤين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	- ا. هتلر : كفاحي .	- ف . سكوت فيتزجيرالد : غاتسبي الفخم . - لويس اراغون : فلاح باريس . - انتونان ارتو : مركز الدائرة . - سين اوكازي : جونو الطاووس . - سيغريد اوندسيت : اولاف . اودنسون (١٩٢٥ - ١٩٢٧) . - شابلن : حمى الذهب . - أول معرض سريالي في باريس : شيريكو ، آرب ، كلي ، ارنست ، كاسون ، مان راي . - رافيل : الطفل والسحر .	- ميليكان ، الأشعة الكونية .
	١٩٢٦ فشل الاضراب العام في بريطانيا . - انقلاب عسكري في البرتغال . - ابن سعود ملكاً على الحجاز . - تشانغ كاي شيك يعمل على توحيد الصين ، حكومة هان كيو الشيوعية . - ماوتسين تونغ : تحليل طبقات المجتمع الصيني .	١٩٢٦ فريتزلانغ : متر وبوليس . - ت . ا . لورنس : أعمدة الحكمة السبعة . - ايزاك بابيل : الخيالة الحمراء . - نشر ، «القصر» ، لكافكا . - ج . برنانوس : تحت شمس الشيطان . - ب . بارتوك : كونشرتو للبيانو . - د . سستاكوفتش : السمفونية الأولى . - بودوفكين : الأم . - جان رينوار : نانا . - ب . ايلوار : عاصمة الألم . - آبيل غانس : نابوليون .	١٩٢٦ براون ، عدم انتظام حركة الأرض . - فيتامين ب ا . - صاروخ بمحروقات صلبة . - شرود نغر ، الميكانيك التموجي والميكانيك الكانتي .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٩٢٧ الحد من الحريات النقابية في بريطانية . - قضية ساكووفانيزيتي في الولايات المتحدة . - تشانغ كاي شيك في نانكان، القطيعة مع الحزب الشيوعي الصيني . - تروتسكي يفصل من الحزب . - ماوتسي تونغ : تقرير التحقيق حول حركة هونان الفلاحية .	١٩٢٧ مارتن هيدغر : الوجود والزمن . - هـ . ماسيس : دفاع عن الغرب . - شولوخوف : الدون الهادىء . - هنري بيرين : مدن العصر الوسيط . - ت . ن . ويلدر : جسر سان لويس راي . - فيرجينيا وولف : النزهة على المنارة . - جوليان بأندا : خيانة المثقفين . - كارل دراير : عذاب جان دارك . - كافالكانتي : على المرسى . - ايزنشتاين : اكتوبر .	١٩٢٧ لوميتر، نظرية توسع الكون . - هيزنبرغ، علاقات الشك . - اثبات تجريبي للميكانيك التموجي لدى لويس وبروغلي . - مسرع خطي وسيكلوترون . - فليمنغ ؛ البنسلين . - لندبرغ، فيويورك - باريس بالطائرة .
	١٩٢٨ نفي تروتسكي . - ديكتاتورية سالازار في البرتغال . - مذبحة الشيوعيين في الصين . - التخلي عن النيب في الاتحاد السوفياتي، تأميم الأراضي .	١٩٢٨ ف . غارسيار لوركا : أغاني الفجر . - ر . كارناب : البنية المنطقية للعالم . - د . هـ . لورنس : عشيق الليدي شاترلي . - الدوس هوكسلي : الموازنة . - ا . فوغ : الانحطاط والسقوط . - ج . جيرودو : سييغفريد . - ا . مالرو : الفاتحون . - ب . بريخت : اوبرا الأربعة قروش . - ا . بروتون : نادجا . - لويس بونيل : كلب أندلسي . - والت ديزني : ميكي ماوس .	١٩٢٨ ادنغتون، طبيعة العالم الفيزيائي . - الفيتامين . ج . - اوائل الأفلام الناطقة .
	١٩٢٩ اخراج تروتسكي من الاتحاد السوفياتي، يكتب : الثورة المشوهة .	١٩٢٩ - ماياكوفسكي : الدبوس .	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	- و. رايخ: المادية الديالكتيكية والتحليل النفسي. - الخميس الأسود في واشنطن، بداية الانهيار الاقتصادي الكبير.	- و. فولكنر: الصخب والغضب. - همنغواي: وداعاً للسلاح. - ا. هوسرل: المنطق الشكلي والمنطق المتعالي. - هيدغير: حول جوهر الأساس. - ب. كلوديل: حذاء الساتان. - ا. م. ريمارك: لا جديد على الجبهة الغربية. - بيان السريالية الثاني. - كنغ فيدور: هليلويا. - ايزنشتاين: الخط العام.	١٩٢٩ القسطرة القلبية. - تقنية التخطيط الكهربائي للدماغ.
١٩٣٠	١٩٣٠ اضطرابات ضد الإنكليز يقودها غاندي في الهند. - الجلاء النهائي للحلفاء عن ألمانيا. - مائة وسبعون نائباً نازياً في الرايخستاغ. - نهاية ديكتاتورية بريمودوكارنيرا في اسبانيا.	١٩٣٠ج. بولتزر: نقد أسس علم النفس. - فرويد: توعك في الحضارة. - وتغنشتاين: ملاحظات فلسفية. - ا. فوغ: الهيئات المدنية. - وفولكنر: أثناء احتضاري. - ج. اورتيغا اي كاسيت: ثورة الجماهير. - هـ. هيس: نرسيس وغولدموند. - ا. فون سالومون: المرفوضون. - جون دو باسوس: خط الطول الثاني والثلاثون. - مايول: فينوس ذات العقد. - رافيل. كونشير توللبد اليسرى. - سترافنسكي: سمفونية التراتيل. - شونبرغ: موسى وهارون. - ا. سيلون: فونتا مارا.	١٩٣٠ اكتشاف كوكب بلوتون. - دام، الفيتامين ك. - تيلر، مصل ضد الحمى الصفراء. - كلود ابوشرو، طاقة البحار المائية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	١٩٣١ سقوط الفونس الثالث عشر في اسبانيا. اعلان الجمهورية. - تفاقم الأزمة الاقتصادية العالمية. - اليابانيون يغزون منشوريا. - تروتسكي، الثورة الدائمة.	١٩٣١ هوسرل: تأملات ديكارتية. - بيرل باك: الأرض الصينية. - اونيل: الحداد يليق بالكترا. - جان جيونو: القطيع الكبير. - هـ. بروخ: المسرنمون. - سانت اكسوبيري: طيران ليلي. - شابلن: أضواء المدينة. - سلفادور دالي: ثبات الذاكرة. - ابسن: تكوين. - رونيه كلير: الحرية لنا.	١٩٣١ مورغان، طفرات تجريبية. - استكشاف بيكار للقشرة الأرضية. - بولي، فرضية النوتريتو.
	١٩٣٢ دوفاليرا في الحكم في ايرلندا. - دولفوس مستشاراً للنمسا. - روزفلت رئيساً للولايات المتحدة. - ٢٣٠ نائباً نازياً في الرايخستاغ. - دولة مانشوكوو الشبحية.	١٩٣٢ ا. كالدويل: طريق التبغ. - سيلين: رحلة إلى آخر الليل. - نيزان: كلاب الحراسة. - ف. مورياك: عقدة الأفاعي. - ج. فون سترنبرغ: شانغهاي اكسبرس. - برغسون: منبعا الأخلاق والدين. - ف. لانغ: السيد الملعون. - جاسبرز: الفلسفة. - ا. فون سالامون: الطلاب الضباط. - م. شولوخوف: الأراضي المستصلحة. ١٩٣٢ - ١٩٤٧ ج. رومان: الرجال الحسنو الإرادة.	١٩٣٢ اندرسون، اكتشاف الموقع في الأشعة الكونية. - شادويك، وجود النوترون. - اورت، كتلة المجرة. - اوري، الماء الثقيل والدوتوريوم. - دونهام، حمض الفحم في جو الزهرة. - كنغ وفوغ، الفيتامين ج.
	١٩٣٣ روزفلت يطلق الصفقة الجديدة. - انشاء الكتائب الإسبانية.	١٩٣٣ ا. مالرو: الشرط الإنساني. - ف. غارسيار لوركا: عرس الدم.	١٩٣٣ ا. وف. جوليو - كوري، انتاج النظائر المشعة.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	- هتلر مستشاراً لألمانيا، يأخذ لقب الفوهر، بداية الاضطهاد السياسي.	- ماتيس: الرقص. -١٩٣٣-١٩٤٥ ج. دو هاميل: حولية الباسكييه.	- الطبيعة الكيميائية للفيتامين آ. - الفيتامين ب٢. - ادنغتون، الكون المتوسع.
	١٩٣٤ هتلر فوهرر الرايخ. - اضطهاد الاشتراكيين في النمسا. - مقتل كيروف: بدايات التطهيرات والمحاكمات في الاتحاد السوفياتي. - و. رايخ: السيكولوجيا الجماعية للفاشية.	١٩٣٤ توينبي: دراسات في التاريخ (حتى ١٩٦١). - هـ. ميلير: مدار السرطان. - ج. كوكتو: الآلة الجهنمية. - ل. اراغون: أجراس بال. - هندميت: ماتيس الرسام. - جان فيغو: اطلانطا. - ج. باشلار: الروح العلمية الجديدة. - ن. اوستروفسكي: والفولاذ سقيناه.	١٩٣٤ يوكاوا، فرضية الميزون. - مولر: الـ «د. د.ت». - هيلبر وبرنايس: أسس الرياضيات. - استخدام المجهر الإلكتروني في البيولوجيا.
	١٩٣٥ الميثاق الفرنسي - السوفياتي. - عقوبات عصبة الأمم ضد ايطاليا التي غزت الحبشة، ولكن مع رفض مساعدتها عسكرياً. - مراسيم نور مبرغ. - الصين، السير الطويل.	١٩٣٥ ب. بريخت: خوف الرايخ الثالث الكبير وبؤسه. - ج. شتاينبك: تورتيلا فلات. - ج. جيرودو: حرب طروادة لن تقع. - ج. فايدر: الحفلة البطولية.. - متمرد وباونتي. - جيرشوين: بورجي وبيس. - شابلن: الأزمنة الحديثة. - الاخوة ماركس: ليلة في الأوبرا.	١٩٣٥ واطسن - وات، الرادار. - العلاج الكيميائي بالسولفاميد. - تركيب الفيروس.
	١٩٣٦ الجبهة الشعبية في فرنسا. - انتصار الحلف الشعبي في الانتخابات الإسبانية، تمرد فرنكو، الحرب الأهلية.	١٩٣٦ آ. ج. آير: اللغة والحقيقة والمنطق. - م. متشيل: ذهب مع الريح.	١٩٣٦ ج. م. كينز: النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقد.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	- استيلاء الإيطاليين على أدريس ابابا. - احتلال القوات الألمانية لرينانيا. - محاكمة زينوفييف وكامينيف واعدامهما. - ماوتسي تونغ: المسائل الستراتيجية للحرب الثورية في الصين.	- سيلين: الموت بالتقسيط. - رونيه دوفال: السماء المضادة. - ف. سكوت فيتزجيرالد: الصدع. - ج.ل. بورج: تاريخ الأبدية. - شونبرغ: كونشيرتو للكمان.	- تصنيف المجرات. - الصدمات الكهربائية.
	١٩٣٧ تروتسكي: خيانة الثورة. - محور روما - برلين. - اضطهادات دينية في ألمانيا. - تدمير غير نيكا في الباسك. - استمرار الاعدامات في الاتحاد السوفياتي. - اليابانيون يستولون على شنغهاي وبكين.	١٩٣٧ ا. مالرو: الأمل. - ج. شتاينبك: فئران ورجال. - ا. بروتون: الحب المجنون. - ايزنشتاين: بطرس الأكبر. - مارسيل كارنيه: مأساة مضحكة. - ج. رينوار: الوهم الكبير. - دوفيفييه: دفتر رقصات حفلة رقص. - كوردا وفلاهيرتي: الطفل الفيل. - بيكاسو: غيرنيكا.	١٩٣٧ محطة الكن الذرية، حاسوب «مارك ٢». - اندرسون، الميزون في الأشعة الكونية.
	١٩٣٨ ايرلندا دولة مستقلة في الكومنولت. - هتلر يضم النمسا. اتفاق ميونيخ، هتلر يضم السوديت. - تقدم التمرد الفرنكي المدعوم من الألمان والطليان.	١٩٣٨ غ. غرين: صخرة برايتون. - برنانوس: المقابر الكبيرة تحت القمر. - سارتر: الغثيان. - بارتوك: كونشيرتو للكمان.	١٩٣٨ الفيتامينان (و) وب ٦. - فايزسيكر وبيت، نظرية الطاقة النجمية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		- م. كارنيه: رصيف الضباب. - ايزنشتاين: الكسندر نيفسكي. - كافاييس: المنهج البديهي والشكلانية.	- صنع النايلون. - هان وسترا سمان، الانشطار النووي. - كندال، تحضير الكورتيزون.
	١٩٣٩ غزو تشيكو سلوفاكيا، غزو البانيا ضم ميناء ميميل. - الميثاق الألماني - السوفياتي. - غزو بولونيا: بدء الحرب العالمية الثانية.	١٩٣٩ شتاينبك: عناقيد الغضب. - هـ. ميلر: مدار الجدي. - ا. جيد: المذكرات (١٨٨٥-١٩٣٩). - ت. مان: لوت في فايمار. - هنري مور: امرأة مستلقية. - ايميه سيزير: دفتر عودة إلى البلد الأم. ١٩٣٩ - ١٩٤١ غريميون: مقطورات.	١٩٣٩ طيران أول طائرة نفاثة. - بينكوس، التكاثر العذري الصنعي للأرانب. - أولى المنشورات الرياضية لمجموعة ت. بورباكي.

فهرس الجزء الثالث

مقدمة ٥
الفصل الأول : ايديولوجية التقدم ٩
المجتمع المدني والحضارة ١١
الطبيعة والثقافة والتاريخ ٢٣
الشعب والأمة ٥٣
الحرية والمساواة ٨١
الفصل الثاني : ايديولوجية الإنسان ١٠٣
الوعي والأخلاق ١٠٥
الطاعة والقانون الحق ١٢٤
الليبرالية : الافتراضات والمعاني ١٥١
العمل والصناعة : الماركسية ١٨٥
الفصل الثالث : ايديولوجية الفتح ٢٢٣
المتوحشون والمتمدنون في القرن الثامن عشر ٢٢٥
ايديولوجيات الاقليم ٢٤٩
النموذج الأبيض ٢٨٣
من الأرض إلى القمر ٣٠١

الفصل الرابع: ايديولوجيات الحرب والسلم ٣٢٣

ايديولوجيات التعايش ٣٢٥

ايديولوجيات التحرر ٣٥١

الايديولوجية والتمرد ٣٨٧

خاتمة: ٤٠٧

جدول اجمالي ٤١٥

١٩٩٧/٥/١ط٣٠٠٠

مفارقة الايديولوجيا (حرفياً علم المعاني)، أنها مفهوم نظري وضع في أواخر القرن ١٨، ليحل محل علم النفس وصار اجرائياً في النصف الأول من القرن ١٩، غرضه البحث عن دور التصورات والأحاسيس، الأفكار والانفعالات، الذكريات والشهوات... وغيرها من حالات الشعور (المعاني بالدلالة الأعم لهذه الكلمة) في توجيه السلوك الانساني فرداً وجماعة.

فتاريخ الايديولوجيات (ثلاثة مجلدات لعدد من الدارسين) هو قراءة جديدة، مبتكرة لتاريخ البشرية، تختلف جذرياً عن القراءات السياسية والاقتصادية أو الدينية وغيرها... في أنها تنطلق من مسلمة ضمنية أولى خلاصتها أن الحالات النفسية هذه، تشكل في كل عصر من عصور التاريخ ومع كل أمة من أممه - وأحياناً مع كل زعيم من زعماء البشر، رؤية خاصة للعالم لايقل مفعولها في تحريك التاريخ عن العوامل الاخرى التي نعتقد أنها توجهنا فمثلاً، الصراع بين الايديولوجيا الاشتراكية والايديولوجية النازية، قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها وبعدها، كان له من قوة التأثير على اشعال فتيل الحرب واستمرارها ماللصراع على المصالح الكبرى الاقتصادية، لا بل انه تحول الى صراع على الوجود، أداته آلة حربية عملاقة سحقت ملايين البشر ووضعت الحضارة الحديثة بمحاذاة نقطة الصفر.

فقراءة تاريخ الايديولوجيات هذا، تكشف لنا عن جملة حقائق، نشدد نحن منها هنا على اثنتين:

الأولى، أن كل فعالية فكرية أو تصورية يمكن أن تتحول الى أيديولوجيا، سواء في ذلك الفلسفة والدين، العلم والتقنية، المذاهب الفكرية، (البنيوية مثلاً) والطوباويات (الشيوعية مثلاً).

الثانية، هي أن تاريخ البشر تحول مع تحول الايديولوجيات من الرؤية السحرية للعالم الى الرؤية العقلية والعلمية، عبر الدولة، والحركات السياسية.

وبوسعنا التأكيد على أن الترجمة العربية لايقل أداؤها دقة عن الأصل الفرنسي.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر
٣٠٠ ل.س

في الاقطار العربية مايعادل
٦٠٠ ل.س